

Les religions comme source d'espérance¹

Bernard Perret²

Répondre à un défi anthropologique d'une ampleur inédite

Quand nous avons discuté du principe de cette intervention avec Jérôme Vignon, l'encyclique *Laudato si'* n'avait pas encore été publiée. Nous pensions, bien sûr, que ce serait un événement important, mais nous ne pouvions pas deviner qu'elle apporterait des éléments de réponse aussi forts et substantiels à la question qui nous réunit ce matin, celle de la place de l'espérance religieuse dans un monde qui doit faire face à des défis sans précédent, à commencer par celui du changement climatique, dont je parlerai à titre d'exemple paradigmatic, bien que cela ne soit pas le seul. Conscient du risque que je prends en m'exprimant sur des sujets largement traités dans l'encyclique, je vais vous livrer mes propres réflexions, qui, heureusement, recouperont souvent celles du pape.

Commençons par ce titre « Les religions comme source d'espérance ». Au premier abord, il peut s'entendre dans le registre bien balisé du « supplément d'âme ». L'humanité serait confrontée à une situation si difficile et angoissante qu'elle devrait faire appel aux religions pour se donner du cœur au ventre, se donner des repères moraux, un idéal susceptible d'inspirer des comportements vertueux, et enfin des motifs de consolation pour nous aider à traverser une mauvaise passe. C'est à des choses de ce genre que l'on pense quand on voit la religion convoquée par tel ou tel leader d'opinion, à titre supplétif, comme on mobiliserait une source d'énergie cachée pour la mettre au service d'une idée préétablie du bien commun, par exemple le « développement durable » ou la transition écologique. Mais, bien sûr, ce n'est pas ainsi que les choses se passent : le « sens » porté par une tradition religieuse ne peut être vécu que pour lui-même, il échappe, par nature, à toute instrumentalisation.

Il n'en est pas moins vrai que les traditions religieuses – mais aussi les idéaux politiques, humanistes, socialistes ou autres – sont convoquées et mises à l'épreuve par la situation que connaît l'humanité. Les défis auxquels nous sommes confrontés nous placent en effet dans l'obligation de réinventer le sens de l'aventure humaine et de ressaisir dans une nouvelle perspective le sens des traditions religieuses. Il ne s'agit donc pas seulement de mobiliser des ressources de sens qui se trouveraient prêtes à l'emploi dans nos livres saints et nos traditions. Dans une large mesure, nous avons à faire du neuf à partir de ce dépôt. Cela vaut, je pense, pour toutes les religions, mais je me limiterai ici au point de vue du chrétien que j'essaie d'être.

Le pape, à bien le lire, ne dit pas autre chose. En témoigne la phrase qui ouvre le premier chapitre de l'encyclique : « Les réflexions théologiques ou philosophiques sur la situation de l'humanité et du monde, peuvent paraître un message répétitif et abstrait, si elles ne se présentent pas de nouveau à partir d'une confrontation avec le contexte actuel, en ce qu'il a d'inédit pour l'histoire de l'humanité. » (17)

L'inédit auquel nous sommes confrontés nous oblige à faire du neuf. Et ce n'est pas seulement une question de pédagogie et de communication, une question de présentation du message chrétien ; se confronter réellement aux vicissitudes de l'histoire humaine, c'est accepter par avance que cela puisse changer quelque chose dans notre vie spirituelle. Je pense ici à une phrase fameuse du philosophe chrétien Emmanuel Mounier, juste après la seconde guerre mondiale : « L'événement sera notre maître intérieur. » Je pense aussi à cette expression si souvent employée à l'époque du concile Vatican II : « les signes des temps ». Que dit-on

¹ Philippe Segretain, membre du conseil des Semaines sociales de France, présidait la séance.

² Bernard Perret est socio-économiste.

quand on parle de « signes des temps », sinon que l'histoire humaine est un lieu de révélation ?

Le caractère inédit de la situation et des exigences qu'elle comporte

Avant de voir ce que cela doit faire bouger dans nos vies, et dans la manière dont nous comprenons le message chrétien, il nous faut prendre la mesure de l'« inédit » dont parle le pape. Je le ferai en me centrant sur la question du changement climatique, qui illustre de manière particulièrement frappante, et dramatique, ce caractère inédit.

À la veille de la COP21, les discours tenus par nos dirigeants pourraient donner l'impression que nous sommes dans le schéma classique d'une négociation internationale, où tout le problème se résume à trouver un bon compromis en équilibrant les concessions que doivent faire les uns et les autres. Comme lorsqu'il s'agit de redéfinir une frontière, de se partager un effort financier ou de conclure un accord commercial.

Or, fondamentalement, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. Bien sûr, il y a des points de négociation très concrets, par exemple, sur les transferts financiers importants à consentir au profit des pays du Sud, des efforts à partager pour financer des investissements et lutter contre les conséquences du réchauffement, mais l'essentiel est ailleurs. La vérité, c'est que l'on n'arrivera à rien sans dépasser la logique habituelle du « donnant-donnant », où chacun a peur de se faire avoir et cherche à tirer la couverture à lui. L'humanité n'a pas d'autre choix que de s'engager solidairement dans un chemin de développement entièrement nouveau, en transcendant les conflits et les rivalités qui la divisent.

Pour vous prouver que je n'exagère pas en mettant la barre à ce niveau, regardons plus précisément ce qu'implique concrètement la lutte contre le changement climatique. Permettez-moi pour commencer de vous asséner quelques chiffres. Il est admis par les experts que l'humanité devra réduire de moitié ses émissions de gaz à effet de serre d'ici 2050 si elle veut éviter un réchauffement moyen supérieur à 2° dont les conséquences, d'ampleur imprévisible, seraient certainement dramatiques et peut-être même de nature à compromettre la survie de notre civilisation. Pour un pays comme la France, qui doit faire un effort plus important que des pays plus pauvres, c'est une réduction d'un facteur 4 de nos émissions de gaz à effet de serre qu'il faut atteindre à cette échéance – tout en maintenant une croissance pour créer de l'emploi – objectif qui est d'ailleurs rappelé dans toutes les lois environnementales depuis 2009. Or, toutes les études montrent que cela ne pourra pas être obtenu seulement par des innovations techniques, la croissance verte, les énergies renouvelables, même si la technoscience a de toute évidence un rôle important à jouer.

Nous ne ferons pas face à ce problème sans changements profonds dans nos modes de vie – y compris nos habitudes en matière de déplacements et d'alimentation. Pour ne prendre qu'un exemple, il est peu probable que le transport aérien puisse continuer à croître, quoi qu'en disent les constructeurs d'avions, dont les projections d'accroissement du chiffre d'affaire sont toujours aussi mirifiques. Je ne développe pas ce point, mais il est évidemment central.

Parmi les multiples changements qui s'annoncent et que l'on peine à anticiper, il faut souligner l'exigence absolue d'une gouvernance mondiale vraiment effective. Nous n'avancerons pas sans plus de solidarité, sans partager les efforts de recherche et d'investissements nécessaires aussi bien pour limiter les émissions que pour lutter contre les conséquences du réchauffement. Mais ce n'est pas tout : pour qu'un accord ambitieux de réduction des émissions de gaz à effet de serre aboutisse aux résultats prévus, il devra être assorti de mécanismes d'information mutuelle et de contrôle très contraignants. Concrètement, cela suppose un degré élevé de confiance entre les pays et la mise en place d'une instance mondiale de gouvernance climatique dotée de pouvoirs étendus.

Compte tenu de l'incidence économique des mesures de protection du climat, de l'interdépendance très forte entre la lutte contre le changement climatique et la politique économique, cela ne sera pas possible sans instaurer un ordre politique mondial beaucoup plus structuré que celui que nous connaissons. La guerre, de toute évidence, n'aura pas sa place dans un monde réellement mobilisé pour préserver les conditions physiques de sa survie. Or, dans le même temps, les tensions et les motifs de conflits vont se multiplier, que ce soit sous l'effet des migrations climatiques ou de la compétition pour l'accès à des ressources naturelles toujours plus rares et chères. Nous sommes très loin d'avoir pris la mesure de ce que signifie l'impératif de vivre ensemble pacifiquement sur une planète aux ressources limitées, de ce qu'exige en termes de « savoir vivre ensemble » l'obligation de partager et de gérer solidairement une « maison commune » dont la fragilité commence tout juste à nous

apparaître.

Force est de reconnaître que nous sommes très mal préparés, et très mal armés, pour relever un tel défi. Je n'ignore pas, certes, que des millions de gens se mobilisent à travers le monde pour défendre l'environnement, pour faire des recherches sur de nouvelles techniques ou pour se mettre au service d'un développement humain durable, à tous les niveaux, dans les ONG et dans beaucoup d'autres lieux, y compris les centres de recherche et les entreprises. Il ne manque pas d'engagements et d'actions exemplaires. Et pourtant, force est de constater que nous sommes loin du compte : en matière d'environnement, presque tous les clignotants sont au rouge. Dans une telle situation, la première chose à faire serait de prendre toute la mesure de ce qui nous empêche d'avancer.

L'un de nos principaux problèmes, c'est que nous sommes drogués à la croissance économique, une croissance qui, sous sa forme actuelle, est structurellement gourmande en énergie et destructrice de l'environnement. Si nous ne pouvons pas nous passer de la croissance, c'est d'abord, bien sûr, parce qu'elle nous apporte confort, bien-être, de nouveaux moyens de communiquer et de nous déplacer, et beaucoup d'autres choses fondamentalement bonnes et agréables. Mais ce n'est pas tout. Si la croissance nous manque autant c'est aussi, et peut-être surtout, parce qu'elle est nécessaire à l'équilibre social dans des sociétés fondées comme la nôtre sur un idéal de liberté et de prospérité partagée. La croissance permet en effet de créer du travail et des emplois, offrant ainsi à chacun des opportunités d'ascension sociale et d'émancipation. Par-delà ses retombées sociales les plus tangibles, elle agit comme une huile dans les rouages de la vie collective, un solvant qui dissout les contradictions sociales. L'une de ses fonctions les plus importantes est de contenir la violence, de lui permettre de s'exprimer de manière non sanglante, sous la forme d'une compétition généralisée dans laquelle nous sommes tous engagés d'une manière ou d'une autre. Si l'on suit les analyses lumineuses de René Girard, la compétition économique est en effet le moyen qu'ont inventé les sociétés modernes pour se protéger de leur violence interne, en canalisant la « rivalité mimétique » vers l'enrichissement matériel. De fait, nos sociétés sont de plus en plus imprégnées de l'esprit de compétition (compétition économique, principalement, mais aussi sportive, politique). Ce n'est nullement un hasard si l'un des mots fétiches du débat public est le mot compétitivité. Quand on lit dans un journal « La Fnac convoite Darty » (titre récent du Monde de l'économie), tout le monde considère que c'est un aspect normal de la vie économique. Si l'on lisait « Durand convoite la femme de son voisin », cela passerait moins bien. Et pourtant, quelle est la différence ?

Or, ce contexte de compétition généralisée – à tous les niveaux, entre les individus, les entreprises, les territoires et les pays – nous rend terriblement court-termistes, que ce soit en politique ou en économie. Nous sommes tous engagés dans des parties que nous devons absolument gagner, très vite, sous peine d'être exclus du jeu. C'est cela, plus encore que le besoin de disposer de nouveaux biens matériels, qui rend la croissance si nécessaire. L'accumulation sans limite de nouvelles richesses est en effet ce qui permet à la compétition sociale de rester un jeu à somme positive, un jeu où il y a, au bout du compte, plus de gagnants que de perdants. Le problème, c'est que, sous sa forme actuelle, cette croissance est incompatible avec la sauvegarde de notre niche écologique.

Une autre difficulté, qui procède d'une déficience constitutive du psychisme humain, est notre incapacité à « croire ce que nous savons », selon l'expression du philosophe Jean-Pierre Dupuy, lorsque ce savoir contredit nos habitudes de pensée et notre intuition immédiate. L'expérience tend à prouver que les êtres humains ont la faculté d'occulter les faits qui ne cadrent pas avec leurs convictions préétablies, avec les évidences quotidiennes dans lesquelles ils sont immersés. Or, dans le monde social où nous vivons, tout est fait pour nous faire oublier la réalité des défis écologiques. Pour le dire d'une formule, la « raison économique » – c'est-à-dire la vision du monde et les modes de raisonnement sur lesquels repose le fonctionnement du système économique – est bien plus prégnante que les motivations écologiques. Un seul exemple pour l'illustrer : la manière dont les médias parlent de la baisse du prix du pétrole comme d'une bonne nouvelle pour le pouvoir d'achat, en oubliant de dire que c'est surtout une mauvaise nouvelle pour la planète.

Pour faire bonne mesure, il faut être conscient du risque que fait courir l'excès d'informations et d'images sur notre capacité à nous émouvoir et à prendre nos responsabilités. Quand le pape nous invite à « oser transformer en souffrance personnelle ce qui se passe dans le monde », il met le doigt sur un vrai danger, celui de l'accoutumance créée par un flux continu d'images qui devraient normalement nous déranger, nous faire peur ou nous culpabiliser,

comme celle des réfugiés débarquant sur les plages italiennes ou la fonte accélérée de la banquise. Nous courons le risque de devenir les spectateurs fascinés et passifs d'un désastre au long cours qui nous concerne directement, mais dont nos « écrans » si bien nommés paraissent nous protéger.

Il est important de prendre la mesure de ces déficiences, de ces travers structurels qui nous rendent pour le moment incapables de faire face collectivement au défi climatique. Nous sommes réduits à l'impuissance par des pesanteurs considérables, qui sont à la fois en nous-mêmes et dans nos fonctionnements sociaux. Les routines de vie et de pensée dans lesquelles nous sommes englués nous empêchent de faire preuve de l'esprit de responsabilité et des capacités d'auto-limitation qui seraient absolument nécessaires pour nous permettre de vivre ensemble pacifiquement sur une planète aux ressources limitées. En définitive, c'est peut-être en cela que réside l'inédit de notre situation : le fait de ne plus pouvoir se fier à nos routines de vie et de pensée, le fait que certaines manières d'agir qui nous paraissent faire partie intégrante de notre mode de vie – prendre un grand bain d'eau chaude, manger de la viande rouge ou prendre l'avion pour partir en vacances – soient devenues problématiques.

Pour la première fois dans son histoire, l'humanité est confrontée à la nécessité de connaître et de contrôler les conséquences globales et à long terme des pratiques individuelles. Intégrer cette nécessité dans notre organisation et nos fonctionnements sociaux exige rien moins qu'un changement de civilisation – changement rapide, de surcroît, à échéance d'une génération. C'est à dessein que j'emploie ici le mot « civilisation », qui englobe tout à la fois les modes de vie, les techniques, l'organisation économique, politique et sociale, la culture et le spirituel.

Ce changement, les politiques se gardent bien de l'évoquer. Leur seul souci est de nous faire croire qu'ils ont les choses bien en main, que tout va bien se passer moyennant quelques efforts transitoires, et que nous pouvons les réélire en toute confiance. C'est le sens subliminal du mot « transition », qui évoque quelque chose comme un effort passager, un mauvais moment à passer. Si l'encyclique a reçu un tel écho, c'est qu'elle ose parler un tout autre langage. Le pape ne craint pas d'évoquer un changement global, dont il souligne la dimension spirituelle, certes, mais dont il ne cache pas les implications sociales, politiques et même culturelles, c'est-à-dire des changements qui concernent notre intelligence, notre manière de comprendre le monde. Ce texte répond au besoin d'une parole forte et crédible qui ose dire la gravité de la situation et les exigences qu'elle comporte. Parole dont les hommes politiques se montrent le plus souvent incapables. D'où ces commentaires entendus cet été au cours d'un colloque, de la part de personnes fort éloignées de la religion : « Voilà ce que j'aurais aimé entendre de la bouche d'un homme politique. » Il s'avère désormais que cette parole ne pouvait venir que de l'Église. Le choc de la finitude du monde fait apparaître au grand jour la nécessité d'une conscience planétaire que l'Église a vocation d'incarner plus que toute autre institution.

Un appel à la conversion écologique qui s'adresse à tous

Pour qualifier ce changement aux multiples facettes, le pape n'hésite pas à parler de conversion : « J'adresse une invitation urgente à un nouveau dialogue sur la façon dont nous construisons l'avenir de la planète. Nous avons besoin d'une conversion qui nous unisse tous, parce que le défi environnemental que nous vivons, et ses racines humaines, nous concernent et nous touchent tous. » (14)

En employant le mot conversion, le pape vise-t-il seulement à convertir ses lecteurs à la foi chrétienne ? Leur demande-t-il de se faire baptiser ? De toute évidence, non. Même si l'invitation à découvrir le message chrétien n'est pas absente, le pape déploie une pédagogie de transformation politique et spirituelle dont les ressorts ne sont pas uniquement confessionnels. Les chrétiens, d'ailleurs, sont eux-mêmes appelés à opérer cette « conversion écologique », en commençant par se réapproprier un aspect trop souvent négligé de leur tradition, à savoir l'affirmation de l'éminente dignité de la création.

Cette conversion se décline d'abord dans le registre de l'éthique. Elle implique une nouvelle lecture de nos devoirs. L'accent traditionnellement mis sur la solidarité sociale n'est en rien affaibli, mais il se conjugue avec une affirmation plus claire de nos devoirs vis-à-vis des générations futures, avec le vivant non humain, et finalement avec la création tout entière.

En établissant un lien étroit entre nos différents devoirs – sans rien lâcher sur l'éminente dignité de l'homme – le pape écarte au passage deux dérives, deux manières fautives et dangereuses de convoquer le religieux face à la crise écologique. La première est le providentialisme : « Dieu veille sur sa création, c'est lui qui décidera quand ce monde doit

prendre fin et nous n'y pouvons rien » (c'est ce que l'on peut entendre dans certains milieux protestants aux États-Unis). La seconde dérive, c'est ce qu'on appelle parfois « l'écologie profonde », qui peut prendre la forme d'une quasi divinisation de la nature, avec pour corollaire un anti-humanisme parfois ouvertement assumé (notamment dans certains milieux écologistes américains). Pour faire court, si l'homme détruit la nature, alors c'est l'homme qui devra être éliminé. Je n'insiste pas, mais il faut rendre hommage au pape d'avoir tenu fermement une ligne qui écarte ces deux dérives.

Pour une pédagogie de l'espérance fondée sur une lecture de l'expérience humaine ordinaire

Et l'espérance dans tout cela ? Ne faut-il pas se demander si, dans la logique même du message de l'encyclique, l'appel à la conversion écologique peut contourner la question de l'espérance. D'un simple point de vue pragmatique, on peut observer que la conscience d'avoir des obligations donne rarement une énergie suffisante pour agir vigoureusement dans la durée. L'être humain est ainsi fait qu'il a besoin de motivations positives, et d'une vision mobilisatrice de l'avenir.

L'encyclique rappelle fortement nos devoirs vis-à-vis de l'avenir. Le message du pape, il faut le souligner, est ici très proche du « Principe responsabilité »³ du philosophe allemand Hans Jonas – « Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » Mais, quelle que soit leur force d'évidence, les principes éthiques ont peu de poids sur les comportements si les motivations manquent. Il faut oser poser cette question radicale : pourquoi l'être humain aurait-il besoin de l'avenir ? La question n'est pas de pure rhétorique. La tentation du nihilisme est très présente ; celle du désespoir ou, tout simplement, du cynisme existent bel et bien : « Après moi le déluge. » Et il y a fort à parier que cette tentation va devenir plus prégnante dans les années qui viennent.

Le nihilisme prend parfois la forme plus subtile du catastrophisme : « De toute façon, c'est trop tard, nous n'échapperons pas aux catastrophes, et rien ne pourra changer tant qu'elles n'auront pas eu lieu. » Mais, attention, le catastrophisme recouvre un ensemble d'attitudes qu'il ne faut pas toutes mettre dans le même sac. Le pape lui-même évoque les catastrophes : « Les prévisions catastrophistes ne peuvent plus être considérées avec mépris ni ironie. Nous pourrions laisser trop de décombres, de déserts et de saletés aux prochaines générations. » (161) Le philosophe Jean-Pierre Dupuy a développé l'idée très paradoxale que le seul moyen d'éviter les catastrophes consiste à les considérer comme quasi certaines. C'est ce qu'il appelle le « catastrophisme éclairé ». Quoi qu'il en soit, on voit bien le risque : le catastrophisme peut être un paravent de la résignation et du nihilisme.

Une première réponse à cette tentation nihiliste tient au fait que nous sommes vitalement solidaires de nos enfants et petits-enfants, et par simple continuité, nous nous pensons assez naturellement comme les membres d'une humanité en devenir. En ce sens, comme l'observe finement l'encyclique, c'est peut-être d'abord nous qui avons besoin des générations futures : « Nous sommes, nous-mêmes, les premiers à avoir intérêt à laisser une planète habitable à l'humanité qui nous succédera. C'est un drame pour nous-mêmes, parce que cela met en crise le sens de notre propre passage sur cette terre. » (LS 160)

Mais cela n'est pas encore assez. Il faut aller plus loin et se demander d'où vient notre conviction que l'avenir est vraiment précieux et désirable ? S'agit-il seulement pour l'humanité de survivre comme une espèce animale, de continuer à tenir sa place parmi les autres espèces vivantes ? N'avons-nous pas besoin de croire que l'avenir dépasse – ou même transcende – le présent ?

La croyance au progrès matériel indéfini répondait à ce besoin. Elle opérait une forme d'« enchantement » de l'avenir, en faisant miroiter un monde futur fascinant et merveilleux, rempli de nouveautés, de choses agréables et excitantes. Qui plus est, la certitude de la poursuite d'une croissance économique cumulative et indéfinie nous permettait de rattacher nos actions immédiates – les compétitions dans lesquelles nous sommes engagés – à des buts collectifs motivants à long terme. Or, cette certitude rassurante n'est plus de mise. Nous n'avons plus aucune garantie que nos efforts légitimes pour améliorer nos conditions de vie s'inscrivent dans une trajectoire qui sera profitable à nos descendants.

Faute d'une représentation claire du progrès, nous avons plus que jamais besoin d'une espérance de type religieux. L'espérance est certes une vertu, une disposition de l'esprit

3 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Le Cerf, 1990.

humain qui nous porte à attendre avec confiance quelque chose de bon que nous ne connaissons pas. Mais elle s'appuie toujours sur des raisons d'espérer plus ou moins partageables et partagées au sein d'une société. Nous devons pouvoir rendre compte de manière relativement rationnelle de l'espérance qui est en nous. Ces raisons, pour nous chrétiens, sont d'abord contenues dans la promesse de salut authentifiée par la résurrection du Christ. Cependant, si nous voulons, à la suite du pape, inviter l'ensemble de l'humanité à s'inventer un avenir, nous devons faire de l'espérance un terrain et un enjeu de dialogue avec nos contemporains – au même titre que nous dialoguons avec eux sur les questions morales. Nous sommes, en quelque sorte, sommés de trouver un langage universel pour dire quelque chose qui concerne tout le monde et qui soit en rapport avec l'espérance chrétienne.

Avant d'y venir, je vais faire un détour par la pensée du philosophe athée Ernst Bloch, dont l'ouvrage, *Le Principe Espérance*⁴, a exercé une certaine influence sur la théologie chrétienne de l'espérance. Le concept-clef de la pensée de Bloch est le « non-encore » : pour Bloch, le monde humain est en attente, rempli d'éléments – y compris les idéaux trahis, les rêves inaccomplis et les espoirs déçus – qui font signe vers un monde réconcilié, délivré de la souffrance et de l'injustice. La première figure du « non-encore » est le « non-encore conscient », l'être humain étant loin d'avoir mis en œuvre tout ce qui le dispose à vivre plus consciemment. À cette latence de la conscience humaine correspondent le « non-encore-devenu » de l'Histoire et le « nonencore-manifesté » dans le monde, à savoir toutes les possibilités entrevues dans l'ordre des actions humaines et de leurs effets sur le monde.

Bloch reste un utopiste imprégné de marxisme : son espérance s'appuie sur des promesses tangibles que l'Histoire devra tôt ou tard accomplir. Elle se fonde sur la conviction que l'homme est capable par lui-même d'accomplir les promesses qui sont en lui. Dans la situation où nous sommes, il est plus difficile de croire que l'homme est suffisamment sage pour réaliser lui-même son accomplissement. Mais je crois cependant possible de sauver la catégorie du « non-encore » en la dégageant de son fond d'utopie.

D'un point de vue chrétien, tous les « non-encore » de Bloch peuvent trouver un prolongement, et leur véritable condition de possibilité, dans le « non-encore révélé » mis en avant par le théologien Jürgen Moltmann en écho à Bloch. Pour Moltmann, « La révélation apportée par les apparitions du Christ ressuscité n'est pas seulement cachée : elle doit également être qualifiée d'inachevée et être référée à une réalité qui n'est pas encore là. C'est quelque chose qui est encore en suspens, qui ne s'est pas encore produit, qui n'est pas encore apparu, mais qui est promis et garanti dans sa Résurrection. »⁵

Pour Moltmann, l'espérance chrétienne est entièrement fondée sur la résurrection du Christ. Elle opère une rupture radicale dans notre vision du monde, sans rapport avec une compréhension rationnelle de la réalité. Nous sommes en raison incapables de nous représenter ce qui n'est pas encore là, et donc incapables d'espérer si nous ne sommes pas chrétiens. C'est bien sûr sur ce point qu'il se sépare de Bloch et qu'il le critique dans sa prétention à fonder l'espérance sur les potentialités de l'être humain. Tout en partageant cette critique de l'optimisme marxiste, il me semble que l'espérance – si on la définit comme l'attente confiante d'un événement porteur de sens – peut trouver au moins des points d'ancrage dans l'existence humaine ordinaire, dans la mesure où elle prolonge ce que l'on pourrait appeler notre expérience du sens.

C'est un fait que ce qui compte le plus dans nos vies résulte de circonstances improbables, à commencer par l'événement originaire et singulier de notre naissance. Notre propre naissance constitue pour nous un événement bouleversant et incompréhensible, rebelle à toute rationalisation. À travers cet exemple, nous pouvons commencer à prendre conscience du fait que nous sommes dans une situation de radicale dépendance vis-à-vis de ce qui donne du sens à notre vie. En d'autres termes, nous vivons sous le régime de l'événement porteur de sens. Ce qui a le plus d'importance – ce qui change la donne : une rencontre amoureuse ou amicale, une œuvre d'art, une lecture, une découverte scientifique, une conversion religieuse –, relève de l'imprévisible, voire même parfois de l'inconcevable. Nous pouvons tous le constater, quels que soient les aléas de nos existences : ce qui nous est arrivé de plus important et de plus signifiant ne pouvait être anticipé. Et c'est souvent à la lumière de cet imprévisible que nous relisons notre existence.

Cela vaut aussi, bien sûr, à l'échelle de l'humanité. L'histoire humaine est radicalement événementielle. Les plus grandes choses, les plus belles réussites de la civilisation dépendent

4 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, (3 vol., 1954-1959), traduit de l'allemand, Gallimard, 1976.

5 *Théologie de l'espérance*, Cerf 1983, p. 92.

d'initiatives individuelles que personne ne pouvait anticiper, que l'on pense seulement à Jeanne d'Arc ou à Charles de Gaulle. Et c'est à partir de ces faits imprévisibles qu'un sens de l'Histoire nous apparaît, de manière rétrospective. Méditant sur la Révolution française en 1798, Emmanuel Kant notait qu' « un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition et une faculté pour le mieux telle qu'aucun politique n'aurait pu avec toute sa subtilité la dégager de la marche des événements jusqu'à ce jour ». Je ne dis pas que la Révolution française a été totalement positive, mais Kant souligne qu'elle a révélé des formes d'action humaine que l'histoire antérieure ne permettait pas d'anticiper.

L'expérience humaine de l'événement porteur de sens rejoint l'un des schèmes fondamentaux de la tradition judéo-chrétienne – en fait, l'idée même de révélation. Le sens – c'est-à-dire ce qui compte vraiment, qui mérite qu'on se mette en marche – nous arrive comme à l'improviste. Dieu nous est présenté comme celui qui « fait toutes choses nouvelles », et c'est bien sûr une « bonne nouvelle » qui nous est annoncée. Son sens ne se réduit pas au contenu d'un livre, mais il se révèle à travers des événements imprévisibles, parfois inconcevables – le plus souvent des rencontres inattendues, dont l'Ancien Testament et les Évangiles fournissent maints exemples. La naissance et la résurrection du Christ sont les moments clefs de cette révélation, ce sont des figures de la naissance. Pour nous chrétiens, elles marquent des ruptures dans la marche du temps, des césures séparant un avant et un après. Ce n'est pas pour rien que la naissance du Christ marque le début d'une nouvelle ère. Mais on trouve bien d'autres exemples de ruptures événementielles dans les Évangiles. Pour les gens qu'il rencontre, le Christ se manifeste par des paroles et des actes inouïs, sans précédent. Les miracles sont l'archétype de l'événement qui crée une rupture dans l'ordre normal des choses. Mais on pourrait en dire autant du pardon, puisque le Christ lui-même établit un parallèle entre le pouvoir de faire des miracles et le pouvoir de pardonner.

Tout cela, encore une fois, n'est pas sans écho dans l'expérience humaine ordinaire. Voilà ce que nous devrions essayer de partager avec nos contemporains. Si l'avenir est porteur d'un sens et d'une beauté dont nous ne pouvons même pas concevoir la grandeur, alors, oui, cela vaut vraiment la peine de se mobiliser pour le rendre possible.

DÉBAT

Les questions du débat ont été préparées et sont posées par trois médiateurs qui ont travaillé sous la conduite d'Elena Lasida pour leur master en économie solidaire et logique de marché : Anne-Sarah Socié, docteur en sociologie, chef de projet RSE dans la région lilloise, Augustin Gille et Felipe Machado Pinheiro, doctorants en économie autour de thèmes liés à l'utilité sociale.

Philippe Seggretain : Vous nous avez fait partager l'ampleur de la catastrophe et montré combien ce qui était annoncé mettait en cause non seulement quelques degrés de plus mais, plus profondément, notre civilisation. Et vousappelez au dialogue sur l'espérance. Comment peut-on dialoguer sur l'espérance ? Vous nous lancez un défi. Nous allons entendre sur ce point les réactions de vos trois auditeurs.

Anne-Sarah Socié : *Nous sommes dans un présent de sidération, dans un temps où nous ne comprenons plus trop ce qui a été vécu. L'histoire est méconnaissable parce qu'elle prend un sens nouveau ; quant au futur, nous n'avons pas les cases pour le penser. Ce présent de sidération n'appartient pas encore à l'action et vous nous avez dit que la conscience ne suffit pas. Alors si l'espérance n'est pas exprimée dans l'action, si elle reste cachée dans cette sidération, à quoi peut-elle s'accrocher ? Et pourquoi y a-t-il une lumière dans cette sidération totale dont nous ne sommes pas encore sortis pour agir ?*

Bernard Perret : La question m'entraîne assez loin. J'ai parlé d'une propédeutique de l'espérance. Qu'est-ce qui dans l'expérience humaine rend l'espérance pensable ? Dans la théologie chrétienne, l'espérance est une vertu théologale, c'est un don, qui provient du fait que nous nous sentons aimés. Nous avons fait l'expérience d'avoir été aimés par Dieu, ce qui nous donne cette certitude d'être prêts, d'être disposés à être surpris et à découvrir de nouvelles choses. Pour faire une analogie, dans le domaine de la psychologie, les gens qui ont

été aimés sont capables d'aimer et de découvrir l'amour. L'espérance va au-delà. Le fait d'avoir reçu des choses de l'ordre de la transcendance, de l'incompréhensible, nous dispose à accueillir du neuf. Quand nous sommes face à des événements imprévus qui nous bousculent, cela peut certes perturber tout ce que nous savions – certaines lectures peuvent bouleverser notre façon de comprendre l'Évangile. Néanmoins nous sommes d'autant plus disposés à entrer dans ce nouveau que nous nous sommes déjà sentis vivants, y compris spirituellement, c'est-à-dire capables de faire des découvertes d'ordre spirituel dans nos vies.

Augustin Gille : *Vous nous présentez une situation catastrophique, elle l'est ; c'est un défi anthropologique. La clef que vous nous donnez est une attitude ouverte, disponible et finalement assez passive. Je voudrais vous interroger sur l'action individuelle. Comment l'espérance peut-elle se traduire concrètement dans l'action individuelle ?*

Bernard Perret : Excellente question. En apparence il y aurait une contradiction entre une certaine dimension de passivité – le fait que des événements de sens nous arrivent, ce qui pourrait aller dans le sens d'un certain providentialisme – et un appel à l'action, à prendre ses responsabilités. Comment tout cela s'articule-t-il ? Très simplement parce qu'en réalité découvrir qu'il y a du nouveau qui se produit dans le monde, c'est découvrir aussi que ce « nouveau » passe par nous ou qu'il peut passer par nous. Nous sommes à la fois passifs et actifs. C'est tout le thème de l'inspiration dans la théologie. Il y a des choses qui s'imposent à nous en même temps qu'elles nous traversent, ce qui est très mobilisateur. C'est un motif enthousiasmant pour agir que de penser que nous ne sommes pas seulement de pauvres individus dépassés par ce qui nous arrive, mais aussi des acteurs passagers de la création, c'est-à-dire capables d'être nous-mêmes des créateurs.

Philippe Segretain : J'aime bien le mot inspiration, car on y entend à la fois une poésie et un mouvement physique. Inspirer, c'est le premier acte de la respiration, donc de l'action. Mais peut-on aller au-delà de l'action individuelle ?

Felipe Machado Pinheiro : *Si j'ai bien compris, l'espérance religieuse est de l'ordre d'une attitude, et une expérience d'ordre subjectif. On dit qu'on est habité par l'espérance, dont vous avez bien dit comment elle peut nous inscrire dans une vision dynamique du temps et nous engager à l'action. Or, nous sommes des êtres sociaux, c'est-à-dire que nous raisonnons, nous décidons, nous agissons à l'intérieur d'un cadre social qui nous conditionne. Comment l'espérance chrétienne peut-elle s'objectiver, s'incarner dans les structures de société, les institutions, les normes et autres dispositifs sociaux qui contribuent à réguler et orienter le vivre ensemble et la conduite individuelle ?*

Bernard Perret : Dans notre culture moderne, et particulièrement dans la culture française qui est très critiquable de ce point de vue, nous avons tendance à opposer, d'un côté, la liberté, la spontanéité, l'action individuelle, et de l'autre, la lourdeur des institutions qu'elles soient politiques, religieuses ou autres. Or, en réalité, les institutions sont à la fois ce que nous produisons nous-mêmes par nos actions et ce qui nous permet d'agir. L'action individuelle est donc étroitement imbriquée avec la manière dont nous construisons les institutions et dont les institutions nous construisent. Quand je parlais d'inspiration et d'une créativité qui doit passer par nous, il y a un message important à ajouter : cette créativité doit passer aussi par la créativité institutionnelle ! Il y a urgence à réinventer et redynamiser à tous les niveaux les institutions dans lesquelles nous sommes partie prenante, que ce soit l'Église ou les partis politiques, parce que c'est nécessaire pour agir. L'action individuelle est indissociable de la manière dont les institutions rendent possibles certaines actions ou produisent certaines routines. En ce qui concerne la lutte contre le changement climatique, on ne peut pas se contenter de dire qu'elle passera par une somme d'initiatives individuelles, d'innovations dans nos manières de vivre. Il y a clairement dans les institutions, dans les structures mêmes de la société, des choses qui doivent changer pour que nous soyons rendus capables d'agir de cette façon. Dans la langue anglaise il existe le mot *empowerment* qui n'a pas d'équivalent en français et qui signifie « être rendu à la fois légitime et capable de faire certaines choses ». Cet *empowerment* est largement le fait d'institutions que nous produisons nous-mêmes mais qui nous produisent aussi. Il ne faut surtout pas opposer la créativité individuelle à tout ce que nous pouvons faire dans nos institutions.

Felipe Machado Pinheiro : Vous affirmez que nous finissons toujours par être obligés d'étayer le cadre des raisons en produisant nous-mêmes un principe de transcendance sociale métaphysique ou en nous appuyant sur des valeurs héritées. Vous êtes signataire du Manifeste convivialiste qui a pour objectif, selon Alain Caillé, de faire renaître l'espérance pour qu'elle puisse nourrir la volonté face aux menaces actuelles, à la survie morale et physique de l'humanité. Qu'y a-t-il de spécifique, de différent et de commun entre l'espérance chrétienne et l'espérance humaniste laïque ?

Bernard Perret : Dans la ligne de ce que j'ai indiqué, il est important d'être engagé dans la société, d'être présent dans les lieux où les gens réfléchissent de bonne foi pour faire avancer des questions liées au bien commun. Ce qui nous rassemble dans le groupe convivialiste, composé d'individus très divers, c'est l'idée qu'on ne doit plus rester dans nos identités préétablies, mais entrer dans des formes de dialogue qui ouvrent les esprits, en essayant de se poser la question du vivre ensemble de manière neuve, sans préjugés, à partir d'un regard honnête sur les problèmes qui se posent si on veut définir des règles. Toute cette réflexion sur la convivialité, avec toutes ses limites, me paraît intéressante par son ouverture, par le fait qu'elle crée un lieu où un dialogue plus approfondi devient possible. Pour être franc, ce que j'ai évoqué en termes de dialogue sur l'espérance est encore balbutiant, ce n'est pas très facile de poser les problèmes en ces termes. Il est plus commode de parler d'éthique, de droits de l'homme ou de développement durable, mais cette question est en filigrane.