

Dominique
Collin

Le
christianisme
n'existe
pas encore



**DOMINIQUE
COLLIN**

forum
salvator

Dominique Collin

Le christianisme n'existe pas encore

Le titre provocateur de ce livre fait écho à une citation du philosophe Søren Kierkegaard (1813-1855). L'auteur la reprend à son compte pour expliquer que le christianisme historique et culturel est une sorte d'illusion qui permet aux chrétiens d'éviter de se demander s'ils sont encore fidèles à l'Évangile.

Quand donc le christianisme existera-t-il? Quand il cessera de s'interroger sur son futur et se souciera davantage de ce qui manquerait d'essentiel à l'homme si l'Évangile n'était pas proclamé comme Évangile.

Pour sortir de la panne de transmission de la parole chrétienne dans le monde actuel, Dominique Collin plaide avec brio pour un christianisme sachant parler évangéliquement, à tout homme, croyant ou non, pour l'inviter à exister enfin.

Dominique Collin, né en 1975, philosophe et théologien dominicain, donne de nombreuses conférences sur la signification actuelle du christianisme. Il a notamment écrit *Mettre sa vie en paraboles* (Éditions Fidélité, 2010), préfacé par Maurice Bellet.

Couverture : Isabelle de Senilhès

f o r u m
salvator

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bien au-delà des « milieux chrétiens » des paroles et des gestes qui font mieux voir l'*actualité* de l'Évangile que nos discours fatigués. Du temps de sa prétendue gloire, la chrétienté omniprésente ne pouvait même pas imaginer que le *ressort* secret du christianisme lui vient de son inexistence même. En effet, seule l'inexistence du christianisme permet de nouer fidélité et liberté : il nous revient de faire entendre à neuf ce qui a tout rendu possible : l'Évangile. C'est à cet « avant-poste » que les chrétiens oseront une parole créatrice et nouvelle, tout en refusant de tomber dans le piège de la « conservation » du christianisme (ce qui le réduirait au rôle du « musée ») ou de sa « modernisation » (car on ne modernise que ce qui, déjà, est vieilli et passé...) ou encore de son « adaptation » à la mentalité actuelle (l'adaptation est signe d'une compromission et d'une démission). Alors, s'il nous faut penser l'inexistence du christianisme, ce n'est pas pour hâter son effondrement, ni pour convaincre qu'il vaudrait mieux s'en passer (comme si le christianisme devait être dépassé et remplacé par une « sagesse » ou un « humanisme » d'inspiration chrétienne) mais pour faire grandir notre foi en ses ressources infinies, ressources que ne lui offrent ni son histoire, ni sa doctrine, ni son organisation planétaire, ni même le pape mais les opérations mêmes qui rendent possibles pour quelqu'un d'exister enfin : croire, aimer et espérer.

C'est encore l'inexistence du christianisme qui me permet d'adresser ces réflexions avant tout aux très nombreux « inchrétiens » d'aujourd'hui. Je ne sais s'ils seront davantage disposés à écouter la voix de l'Évangile que les générations de « fidèles » qui s'étaient construits naturellement sur de fortes identités sociales et religieuses, ce qui les dispensaient de s'interroger plus avant sur la signification de la foi. Mais peut-être seront-ils surpris d'entendre qu'ils partagent avec la foi une

même inexistence : l'individu postmoderne est à la fois individu et sujet, aliéné et émancipé, sans futur ni passé et donc absent à ce qui se présente à lui. En manque plus ou moins avoué d'existence, l'individu pressent qu'il ne peut pas se donner à lui-même la certitude de la *justification*, qui est le droit pour chacun de *se sentir justifié d'exister comme il existe*. Or, l'Évangile est cette parole non religieuse qui appelle et qui promet, qui donne la grâce d'exister à celui qui la reçoit, et qu'il n'est nul besoin de passer d'abord par la médiation d'une religion pour en accueillir le fruit. C'est pourquoi l'inexistence du christianisme nous rappelle que l'Évangile n'est le patrimoine d'aucune religion, y compris celle qui s'honore du nom du Christ, d'aucune culture, d'aucun système de pensée.

L'inexistence du christianisme représente encore une chance pour le mouvement œcuménique, dont le moteur semble en panne. L'inexistence du christianisme rend, en un certain sens, le chrétien *indifférent* aux formes dans lesquelles le christianisme s'institutionnalise. Aucune Église ne peut prétendre s'approprier l'Évangile puisqu'il est, pour chacune d'entre elles, leur part manquante. Dès lors, le concept d'inexistence relativise les problèmes posés par la « cuisine interne » des Églises car il presse tous les chrétiens de « rechercher d'abord le Royaume de Dieu ». Du reste, l'indifférence qu'il promet est seule capable d'encourager de véritables *différences*. Il faudrait alors reconnaître que ce que les confessions chrétiennes vivent, pensent et célèbrent différemment des autres appelle non pas des convergences (établies par qui et sur base de quel dénominateur commun ?) mais une promotion de ces différences. Pourquoi ? Parce que ces différences n'existent qu'en tant qu'elles sont référées à un christianisme inexistant, ce qui, je l'ai dit, à la fois relativise les traditions particulières mais, surtout, interdit à toute

communauté chrétienne de s'arroger le droit de s'identifier au christianisme. Si le christianisme n'existe pas encore, cela signifie que personne ni aucun groupe ne peut se dire chrétien sans reconnaître qu'il a encore à le devenir relativement au « Royaume ». En définitive, la convergence « œcuménique » qui devrait rassembler *tous* les chrétiens ne devrait pas être la préoccupation de leur « réunion » mais leur commun souci autour de cette question, bien plus urgente et cruciale : *manquerait-il quelque chose d'essentiel à la vie humaine si l'Évangile n'était pas proclamé comme Évangile ?*

Christianisme d'appartenance ou christianisme d'expérience

Christianisme est un mot qui commence bien mais qui se termine mal, comme tous ces termes alourdis par ce que l'écrivain Miguel de Unamuno appelle le fatidique suffixe *-isme* qui fige en doctrine tout ce à quoi il adhère. Il faut d'abord rappeler que le mot de « christianisme » ou, plus exactement, celui de « chrétien » a d'abord été utilisé pour donner une *identité d'emprunt* à ceux qui ne se désignaient que par cette mystérieuse périphrase : les « suiveurs de la Voie ». On lit cela dans les Actes des Apôtres. Une identité est fixée tandis qu'un chemin inscrit dans une dynamique où, à chaque pas, l'existence est comme *dépassée* par elle-même. Tout chemin est, en un sens, *métaphorique*, il convoque vers un ailleurs qui n'est pas une destination mais « la manière dont on avance », comme le dit Kierkegaard. En ce sens, la Voie de l'Évangile est passage par où transite l'appel à exister en décollant des adhérences qu'offre un lieu, *a fortiori* un lieu « sacré », certes propice à la superstition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'ailleurs de « succession » d'héritage ?). Dans cette conception, rien ne limite vraiment le temps, hormis bien sûr l'évocation de la fin des temps, improbable à force d'être différée. Je dirais donc que le christianisme d'appartenance vit sa temporalité comme un rapport à la durée, jusqu'à une hypothétique fin des temps (et il pense qu'il a la promesse de l'immortalité), ce qui l'autorise à conserver, compiler l'ancien tandis que le christianisme d'expérience vit son rapport au temps comme au temps de la fin qui le presse d'inventer la réponse singulière et incarnée par laquelle il entend répondre à l'Évangile. Bref, le premier comprend la fidélité à partir du passé tandis que le second la comprend comme l'invention rendue urgente par l'*ultimatum* que lui adresse le temps de la fin.

On pourrait alors légitimement se demander – Nietzsche avant nous et Kierkegaard avant lui ont posé cette question radicale – *comment sauver le Christ du christianisme*. En fait, il y a bien à sauver l'événement-Christ d'un christianisme de l'appartenance et de l'histoire pour mieux retrouver l'équivalence qui a été *perdue* entre un « maintenant absent » (le Christ qui est venu et qui est à venir) et un « maintenant vivant » qui est notre rapport à cet événement dans la foi, l'amour et l'espérance. Malheureusement, nous avons fait du Christ une présence dont nous croyons disposer alors qu'il veut être par rapport à nous comme celui qui vient ; du coup, nous le renvoyons volontiers à l'*histoire* (le « Jésus » de l'histoire) ou à l'*imagerie* pieuse (le « gentil » Jésus des évangiles ou du catéchisme qu'on nous a seriné petits) alors qu'il n'est *actuel* que d'être l'*à-venir de l'humain*. Kierkegaard écrit : « Il s'agit avant tout de faire *quelque chose* pour rendre la vie du Christ *présente*. [...] À l'aide d'une analogie et sur le mode poétique est introduit le possible au lieu du fait ; mais le possible est justement ce qui réveille. » Rendre le Christ possible pour l'être humain

d'aujourd'hui ! Le christianisme n'existe pas encore parce que l'événement-Christ n'est pas encore parfaitement accompli dans nos vies même s'il peut être déjà *anticipé* sous les espèces de la foi, de l'amour et de l'espérance. « Le Christ n'est pas le garant d'une mémoire sélective, mais la condition d'une espérance commune », comme le dit fort bien le théologien Gabriel Vahanian. Et aussi : le christianisme n'existe pas encore parce que l'*à-venir* de cet événement est bien plus important et décisif que l'histoire de sa tradition – ce qui permet de la relativiser.

En définitive, deux lectures du christianisme s'affrontent ici : la première le situe dans le temps qui passe, selon une conception linéaire du temps qui veut que l'on conserve ce qui a commencé si l'on ne veut pas le voir finir. Et si le verbe « conserver » souligne un peu trop un besoin de ne rien changer, on lui préférera un *retour aux sources*. Ce retour peut être entendu de deux manières qui semblent s'opposer : *un retour en arrière* pour retrouver le christianisme « de toujours » ou *un bond en avant* pour renouer avec le christianisme des origines. Au risque du schématisme, on peut appeler le premier un conservatisme et le second, un progressisme. Tout d'abord, il convient de remarquer que le conservatisme et le progressisme ne forment, en réalité, que deux faces de la même opération ; leur différence, c'est que le premier veut revenir, par frilosité ou peur du changement, au christianisme d'avant la fin de la chrétienté tandis que le second entend œuvrer, au nom d'une nécessaire adaptation au monde d'aujourd'hui, au christianisme d'avant le début de la chrétienté. Mais en vérité, l'une et l'autre tendance ont ceci de commun qui les unit plus qu'il ne les oppose (et bien qu'ils soient toujours présentés comme antagonistes au point d'en faire une clé de lecture journalistique invariable de la géopolitique ecclésiastique, au même titre que la lecture binaire qui, en politique, oppose la « droite » à la «

gauche ») : tous deux confondent le christianisme avec *une fiction du passé : la chrétienté*. Les conservateurs aimeraient retourner « au bon vieux temps » de la chrétienté médiévale, les progressistes voudraient qu'on retrouve le christianisme primitif, d'avant Constantin. Mais il n'est pas difficile de comprendre que les uns et les autres jugent du présent à partir d'un passé arbitrairement posé comme absolu : pour les premiers, la chrétienté (mais qu'est-elle d'autre sinon un mirage ?), pour les seconds, le christianisme des origines (mais à partir de quel moment s'est-il dénaturé ?). En définitive, les « conservateurs » comme les « progressistes » rapportent de la même manière la foi à un supposé fait (passé) qui oblige, soit à la conservation (les conservateurs), soit à l'innovation (les progressistes). À leur décharge, il est vrai que le passé est une *valeur-refuge*, tandis que la foi n'est possible que dans ce pas à faire, dans ce déséquilibre de la jambe qui quitte le sol protecteur pour franchir l'espace du vide... Si le christianisme est Voie, cela signifie que l'événement-Christ est devant nous *parce qu'il nous précède* (« il vous précède vers la Galilée ; c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit ») doublement : à la fois comme *origine absente*, le Christ actuel est *avant* nous sur le chemin qui va vers la Galilée (qui renvoie au lieu de la proclamation de l'Évangile ; en ce sens, le « monde » fait pour nous figure de « Galilée ») et comme *à-venir manquant*, le Christ est *devant* nous, en figure d'appel et de promesse (« c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit »). Si je voulais grossir le trait, je dirais que les conservateurs recherchent le Christ au Saint-Sépulcre où il n'est plus tandis que les progressistes croient l'avoir trouvé en Galilée où il n'est pas encore... Le Christ est sur le chemin parce qu'il est le Chemin : le chercher ailleurs, c'est le manquer. (À ce propos, sur ce chemin, il n'y a ni centre ni périphéries puisqu'il passe en tout lieu où l'homme manque à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

déception qu'engendre l'Évangile n'a pas d'autre raison que celle-ci : elle vient de ce que l'Évangile nous fait désirer ce dont notre désir ne se doute même pas. On ne peut mieux le dire qu'ainsi : c'est parce qu'il *laisse à désirer* que l'Évangile déçoit. Mais c'est pour mieux relancer notre désir ou, plus exactement, pour sauver le désir d'un désir sans fin (et j'ai envie d'ajouter, d'un désir sans *faim*) qui est le symptôme de notre époque, tiraillée entre boulimie et anorexie. Que l'Évangile ne soit pas notre « produit » n'apparaît jamais mieux qu'à son caractère doublement invraisemblable (jusqu'à la « folie » du paradoxe) et impossible (jusqu'au scandale). C'est en raison même de la déception que provoque ce caractère invraisemblable et impossible de l'Évangile que le christianisme a préféré conformer son discours au vraisemblable et au possible. C'est aussi parce qu'il a toujours eu peur d'échouer à transmettre ce qui est, à proprement parler, *intransmissible* : l'Évangile comme Évangile. De quelle invraisemblance et de quelle impossibilité parle l'Évangile ? Écoutons l'évangile de Marc nous répondre : « Qui veut sauver sa vie la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera » (Mc 8, 35). Qu'est-ce que ces paroles difficiles à entendre signifient sinon que l'Évangile ne devient une heureuse nouvelle que pour celui qui ose se déprendre de lui-même, celui qui abandonne la sécurité que lui offrent le vraisemblable et le possible, qui ose tourner le dos au *moi* qu'il est pour oser s'aventurer en direction du *soi* qu'il pourrait devenir (non pas en puissance ou potentiel mais comme *possible*). Le moi : l'illusion qui me fait croire que je suis quelqu'un. Le soi : *qui* je suis en vérité et qui, pour cette raison, n'existe pas... encore. N'est-il pas invraisemblable de penser que le soi que je suis appelé à être est à venir alors que je suis assuré du moi que je crois être ? Devenir soi : cette tâche n'apparaît-elle pas impossible ? En effet, comment être soi-

même s'il faut, pour le devenir, sortir de soi ? L'Évangile ose dire que l'in vraisemblable n'est pas absurde et que l'impossible n'est pas hors d'atteinte. Comment ? C'est précisément ce qu'il s'agit d'écouter à condition, encore une fois, que cela soit dit. *Le christianisme n'est véridique que quand il dit comment le soi passe par la déprise de soi.* En revanche, il n'existe pas quand son discours conforte le moi dans ses besoins religieux ou spirituels. Telle est en tout cas la piste déroutante que je vais suivre ici. Kierkegaard formule d'un trait l'hypothèse principale des réflexions que je vous partage ici : « On a mis tout le christianisme dans le vraisemblable... pour le faire taire. »

J'ai risqué l'hypothèse suivante – il est vrai, confortée par l'apôtre Paul lui-même : un certain christianisme a préféré substituer à l'Évangile qui invite à la déprise de soi un autre Évangile (nous l'avons appelé un dysangile) qui entend conforter le moi, déçu d'apprendre qu'il ne se trouve qu'à condition de se perdre. Il faut donc proposer une autre lecture de l'histoire du christianisme : ce qui apparaît alors, c'est un christianisme qui donne l'illusion d'être à l'écoute de l'Évangile alors que sa motivation cachée est de compenser la déception qu'il ressent à l'écoute de la parole du Christ, afin de continuer à transmettre cette même parole ! Ainsi, si cette lecture est justifiée, ce serait au nom de la fidélité à l'ordre de proclamer l'Évangile que les chrétiens lui auraient substitué « un autre Évangile », plus conforme aux intérêts de la propagande missionnaire. D'un côté, l'Évangile *déçoit* parce qu'il dit que la vie du « soi » passe par la mort du « moi » ; de l'autre le dysangile *plaît* parce qu'il dit que la vie du « moi » vaut mieux que cet improbable « soi » qu'il faudrait devenir.

D'où le paradoxe que j'ai déjà mentionné plus haut : *on vérifie l'écoute de l'Évangile à la déception qu'il provoque car personne, à moins d'être déjà un soi, ne veut perdre son moi.*

De même, on vérifie la qualité de la parole chrétienne à sa manière de gérer la déception causée par l'Évangile. Ce qui nous introduit au cœur des réflexions que je vous partage ici : le christianisme d'appartenance et d'identité parle un langage chrétien que j'appelle le langage de la bondieuserie, appelé encore très justement, la « langue de buis », une forme de novlangue ecclésiale qui ne répond pas à la « grammaire » de l'Évangile puisqu'elle en est le dysangile. La perte de la foi, tel est le malheur du christianisme ; elle se vérifie dans le langage et par la parole, quand s'affadit la *tonalité* sans laquelle des mots tels que « grâce », « foi », « espérance » ou bien encore « pardon » ne sont justement plus que des mots.

Le langage de la bondieuserie

« Ce qui a perdu le christianisme historique, c'est l'optimisme de la bondieuserie vidé de toute existence tragique. » Le constat paraît sévère, comme un jugement définitif. Qui le tient ? Un incroyant ? Un adversaire du christianisme ? Non, un chrétien du XX^e siècle, théologien orthodoxe renommé, du nom de Paul Evdokimov. En quel sens parlait-il de « bondieuserie » ? Le dictionnaire donne à ce mot la définition suivante : « Dévotion qui donne trop d'importance aux formes extérieures de la religion, à ses aspects les plus traditionnels et les plus sentimentaux. » Et sur le plan de l'expression : « Représentation figurative d'un sujet religieux, essentiellement caractérisée par sa banalité conformiste, sa mièvrerie excessive. » Ou encore : « Expression (littéraire, etc.) d'une religiosité affadie par le traditionalisme, la sentimentalité. » Parole ou expression mièvre, affadie, la bondieuserie n'est pas en rapport avec l'existence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

quelque chose de l'*expérience* de l'amour. Or, l'amour ne mérite vraiment son nom que comme reconnaissance de ce que je suis aimé par l'Autre, ce qui me fait à proprement parler, exister, ainsi que le dit encore l'épître de Jean : « Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés. » Autrement dit, *seul Dieu peut donner à l'homme l'amour dont il aime et dont parle l'Évangile*. Or, cet amour, comme nous le verrons mieux par la suite, reste impossible à concevoir tant que n'est pas reçu le don de l'amour qui le rend possible. C'est ce que dit l'épître de Jean : seul celui qui aime *comme Dieu* connaît *qui est Dieu*. Si le christianisme parle de l'amour sans rappeler d'abord et avant tout que l'amour est don de l'amour avant d'être l'amour de don, il se condamne à ne plus savoir comment parler de l'amour autrement que dans les catégories de *ce qui est* ou de *ce qui doit être*. Mais si l'amour de Dieu m'oblige, ne suis-je pas toujours en dette devant une exigence aussi exorbitante ? Or, la parole de l'épître a pour fonction de faire apparaître dans et par le langage un *possible* que je peux *vérifier* quand je me reconnais justifié par un désir de pure bienveillance. Sinon, on réduit encore l'amour aux catégories de « l'agréable » et du « désagréable » : j'aime ce qui me plaît et je déteste ce qui ne me plaît pas. Or, *l'amour de Dieu se révèle à ce qu'il aime le non-aimable*. Et le signe que cet amour a été accueilli comme justification première de l'existence n'est autre que l'amour du prochain qui, d'étranger qu'il nous apparaît d'abord, devient un frère. Pour le dire autrement encore, le langage évangélique parle à l'intérieur de l'interstice *entre* le manque et la plénitude, le besoin et le désir, l'attente et le don tandis que le langage de la bondieuserie oscille de l'un à l'autre : ou bien, il ne parle que du manque (le plus souvent pour s'en plaindre), ou bien il ne parle que de plénitude (mais comme elle est détachée du manque, elle n'est qu'une chimère), mais jamais du manque ouvert à la plénitude

ou du besoin transfiguré en désir.

La croyance, gestion de la déception

En réalité, il apparaît que la langue de buis ne parle pas le langage de la foi mais celui de la *croyance*. Pour comprendre la distinction fondamentale entre foi et croyance, distinction que le verbe « croire » en français ne permet pas (pour sa part, l'anglais distingue *Belief*, croyance qui ne dépasse pas la conjecture, et *Faith*, confiance de celui qui s'en remet à un autre), il nous faut revenir à la *déception* qu'engendrent inévitablement les possibles ouverts par l'Évangile. J'ai dit que l'Évangile est cette parole qui rend possible ce qui nous paraît de prime abord invraisemblable et impossible : le don d'exister. J'appelle « invraisemblable » ce qui *excède* toute pensée pensant dans les limites de la représentation (l'existence est cette « sortie de soi » qui ne peut être représentée mais seulement signifiée). En ce sens, on tiendra pour « invraisemblable » ce qui échappe à la vision commune par où les choses sont disponibles pour un savoir utile au sujet. Il faut bien voir que l'invraisemblable est un jugement de valeur qui refoule hors de la « normalité » tout ce qui ne sert pas la volonté de puissance dont se revendique l'homme. Puisque la vraisemblance est liée au savoir, elle repose essentiellement sur la recherche de la *causalité* afin de pouvoir garantir un minimum de *plausibilité* : sera dit vraisemblable ce dont l'effet correspond à une cause déterminée. Ainsi, on tiendra pour vraisemblable qu'une agression subie (la cause) provoque une réaction de colère qui puisse entraîner à son tour une riposte (l'effet). La violence entre les individus et celle entre les peuples ne s'explique pas autrement. « Œil pour œil, dent pour dent. »

Or, l'Évangile dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » Invitation hautement invraisemblable puisqu'elle demande d'aimer le non-aimable ! Et impossible puisqu'elle demande de se passer d'un effet (la vengeance) rendu inévitable par la cause (l'agression subie). Allez demander à des parents dont les enfants ont été victimes de prédateurs ou de bourreaux d'aimer leurs agresseurs... On en conclut alors que ces propos « invraisemblables » sont contradictoires (aimer le non-aimable) ou utopiques (mais d'une utopie irréalisable), plus radicalement, qu'ils sont les signes, ou bien de la folie des lâches qui se laissent faire, ou bien de l'héroïsme des saints qui répugnent à la nature humaine. Il ne faudrait tout de même pas être plus catholique que le pape... Ce n'est pas la seule parole invraisemblable et impossible de l'Évangile : vous pouvez prendre toutes celles qui sont données dans le Sermon sur la montagne de l'évangile selon Matthieu et vous constaterez qu'elles frisent l'invraisemblable et l'impossible. « Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. » Ou encore : « À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau. » Et que dire de celle-ci : « Faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour » ?

L'impensé de l'Évangile

C'est que l'Évangile tient à la fois d'une parole à la limite de l'*invraisemblable* et d'un agir à la limite de l'*impossible*, double condition pour que la proclamation de ce que Jésus appelait, de cette formule devenue pour nous étrange et désuète, le « Royaume », puisse changer la donne du monde et non la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

autant être absurde. La tâche de la foi, explique encore Kierkegaard, est de découvrir à chaque instant l'in vraisemblable. C'est en ce sens qu'elle est active : sans cesse, elle s'exerce à maintenir l'in vraisemblable « afin de pouvoir croire ». L'incroyable, au sens où je le comprends, est déni du réel pour un imaginaire où toutes les tensions dues à l'existence seraient levées, comme par magie. Je n'y crois pas plus qu'aux elfes ou aux loups-garous. À ce moment, Marthe est bien dans ce que Nicolas Grimaldi appelle « le paradoxe de la croyance » (mais il faut rappeler que ce paradoxe n'apparaît un délire que pour ceux qui identifient confusément la foi à la croyance) : « *On feint d'y savoir ce qu'on ignore tout en feignant d'ignorer ce qu'on sait.* » En ce sens, Marthe feint de savoir ce que tout le monde ignore, à savoir que les morts ressuscitent, tout en feignant d'ignorer ce que tout le monde sait : quand on meurt, c'est fini, *définitivement*.

La foi n'est rien sans confiance

Alors, Jésus dit à Marthe : « Moi, je suis le relèvement et la vie. Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour l'éternel. Crois-tu cela ? » En quoi ce langage diffère-t-il de celui de la croyance que vient de tenir Marthe ? Tout d'abord, Jésus parle à la première personne du sujet : il s'identifie moins à un langage qu'à une parole, et même à la nature même de la parole qui est de dire que l'homme est irréductible à la nature et au destin et donc *destiné à exister pour l'éternel* (c'est-à-dire une fois pour toutes). Mais n'y a-t-il pas, dans la parole du Christ, une prétention « monstrueuse », et véritablement narcissique ? Dire de soi-même

« je suis le relèvement et la vie » ne peut être vrai que dans l'ordre de la parole et de la relation qu'elle crée et non de la conformité du langage à la chose (ce serait non seulement une prétention absolue mais aussi une absurdité que de s'identifier à la totalité de la vie). Or la parole parlante est toujours *métaphorique* : elle a pour fonction de *transporter* celui à qui elle s'adresse afin qu'il puisse entendre une *possibilité* dont il ne se doutait même pas. La parole du Christ ouvre à la foi, puisqu'elle fait entendre la possibilité pour l'homme d'exister uniquement par la grâce de la confiance. Quand Marthe dit savoir qu'il y a une résurrection des morts, non seulement elle s'arc-boute à une opinion (que les croyants tiennent pour un savoir), à un langage qui n'est rien d'autre qu'un prêt-à-croire disponible, mais encore elle refuse la nature fiduciaire de la parole pour préférer l'assurance d'une croyance dont, pourtant, elle ne sait rien. En invitant Marthe à croire en lui, Jésus n'apporte aucune preuve à ce qu'il promet. Tout ce dont il peut se revendiquer, c'est de l'autorité qui l'accrédite et qui lui donne d'être, selon les mots de l'Apocalypse, « le Témoin fidèle et véridique ». Autrement dit, Marthe ne peut faire confiance à Jésus qu'en reconnaissant qu'il ne pourrait pas engager la foi s'il n'était pas *fiable*. C'est, du reste, la condition ordinaire de ce que nous expérimentons en faisant confiance à l'autre. Alors, et alors seulement, dans cette relation que la parole fait naître, la confiance est toujours expérience de relèvement et de vie. Michel de Certeau le dit fort bien : « La foi suppose une confiance qui n'a pas la garantie de ce qui la fonde : l'autre. Cette séduction ne tient pas son *objet*, parce que précisément c'est un *sujet* autre. » Toute parole appelle de soi à la confiance car on ne peut croire que sur parole. Dans le récit de la marche sur les eaux, Pierre tente Jésus : « Seigneur, si c'est bien toi... » Pierre est « petit croyant » parce qu'il ne croit pas la seule

parole digne de confiance qui lui est adressée : « Confiance, c'est moi, n'ayez pas peur ! » À tel point qu'il faut comprendre que cette parole exprime la quintessence même du principe de *fiduciarité* qui fonde toute parole vraie. Pierre avait-il des raisons de faire confiance à Jésus ? Non. Pourtant, était-ce absurde de faire confiance à celui qui lui parle ainsi ? Non plus. S'il paraît impossible de faire confiance (on ne reçoit jamais la preuve ultime que la confiance ne sera jamais démentie ou trahie), il est tout aussi impossible de vivre sans confiance offerte et donnée. Il y a là un paradoxe qui signale à lui seul que la confiance n'est pas une potentialité naturelle de l'être humain, mais un don offert par la seule grâce de la parole qui appelle et qui promet.

Le langage de la croyance accuse

Marie partage la même déception que sa sœur Marthe : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. » Une foi déçue est une croyance qui accuse. Marie est bloquée dans la logique de la causalité et du vraisemblable : « Si tu avais été ici... » Elle aussi espérait que Jésus empêcherait le réel d'advenir. Le Christ serait-il venu pour fait barrage aux épreuves ou bien pour nous révéler la « venue de la foi » (comme dit Paul aux Galates) qui permet de les traverser ? La croyance voudrait un réel qui soit autre ; la foi nous y fait vivre, *autrement*. Mais le croyant désire-t-il vraiment exister autrement ? Le plus souvent, il préférerait changer de réel (au point d'avoir fait de la foi un « pari » sur la possibilité d'une vie après la mort alors que la foi parle de la possibilité d'une vie *avant* la mort...). Mais le réel est *buté*. Alors, le croyant déçu accuse la vie, Dieu, les autres, ou

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bavardage quand elle se paie de mots. « L'être parlant est un être croyant », c'est la psychanalyste Julia Kristeva qui le dit.

À mon sens donc, le problème actuel de la transmission de la foi tient moins à la transmission elle-même (d'ailleurs toutes les transmissions sont aujourd'hui en panne) qu'à la confusion qui empêche les chrétiens de voir que la seule chose qu'ils ont à transmettre est à proprement parler *intransmissible* : la foi. Ils s'évertuent alors à transmettre des croyances (surtout aux enfants car un christianisme sans foi cherche avant tout à parler aux enfants et aux jeunes...) sans s'apercevoir que cette transmission ne laissera aucun souvenir doctrinal aux adultes qu'ils deviendront, soit parce que le caractère « incroyable » des croyances religieuses qui leur auront été « vendues » (Jésus marchant sur les eaux ; ressuscitant Lazare) aura laissé la place au plus complet scepticisme et, *in fine*, à l'insignifiance la plus totale ; soit parce qu'ils préféreront l'incroyable bien plus *fun* qui inonde les réseaux sociaux.

La dimension eschatologique de la foi

Oublier la dynamique intérieure qui est à l'œuvre dans l'appel à croire et se contenter de débiter des croyances, c'est là le « péché » de la langue de buis. Elle entend les opérations que sont les verbes croire, espérer et aimer comme des réalités toutes faites, que les croyants « posséderaient » comme leur bien propre. On le sait au fait que la langue de buis est, dans tous les sens, *verbeuse* : non seulement elle est bavarde et parle pour ne rien dire de significatif, mais elle a une tendance à substantiver les verbes, comme dans l'expression la plus « aboutie » de la langue de buis : « faire Église ». Outre que la formule ne sonne

pas très bien en bon français, elle est fautive ou, plutôt, elle fautive la compréhension de l'Église : celle-ci n'est pas à faire mais à recevoir puisqu'elle est la convocation de tous par la parole de l'Évangile. Je soupçonne à nouveau l'expression « faire Église » de miser ici encore sur la capacité de l'homme à faire quelque chose, comme si l'Église était sa « chose », son produit, et non l'avant-garde du Royaume. En fait, la langue de buis est une langue qui n'installe pas l'altérité au cœur de son langage ; au sens plus « technique » de la parole théologique, il faut dire que la langue de buis n'est pas accordée à la dimension essentiellement *eschatologique* du christianisme. J'en conviens, le mot n'est pas très heureux, et il traîne avec lui davantage d'obscurité que de lumière. Mais ce qu'il signifie est de la plus haute importance, non seulement pour le christianisme mais aussi pour l'existence de chacun. L'eschatologie dit ce qui, du côté de Dieu, transcende toute finitude humaine et donc m'appelle, de là, à exister. Nous le comprendrons mieux quand nous réfléchirons à la dynamique d'existence ; il nous suffit pour le moment de comprendre que c'est depuis l'à-venir que Dieu vient à nous, en tant qu'il est Parole qui appelle et qui promet, que nous sommes tirés hors de nous, entraînés par l'espérance de vivre enfin. Le christianisme est ce message : *pour toi s'ouvre un futur qui diffère de ton passé ; ton futur, c'est ton existence à venir*. Le futur n'est pas l'à-venir mais le futur du passé : il ne fait que reproduire, dans des circonstances qui peuvent changer, les mêmes données du monde. En dépit même des similitudes qu'on peut observer entre les messianismes politiques et l'eschatologie chrétienne, celle-ci n'a rien à voir avec ceux-là. On comprendra mieux maintenant pourquoi une phrase comme celle que j'ai déjà donnée comme exemple de langue de buis n'est pas portée par la nature essentiellement eschatologique de la parole chrétienne : «

Construire un monde meilleur, *c'est* faire venir le Royaume. » On ne fait pas venir le Royaume, on *désire* sa venue, c'est tout différent (le « Notre Père » nous le fait désirer de la meilleure manière : « que ton Règne vienne »). Un christianisme qui perd conscience du Royaume comme de la chose désirée, vers laquelle tend son espérance et sa joie, est un christianisme qui n'existe pas comme proclamation de l'Évangile.

Foi en l'impossible

Jusqu'ici nous avons vu comment le christianisme a tenté de normaliser le caractère invraisemblable de la foi au point de la discréditer en croyance. Il nous faut maintenant aborder le second volet : celui où le christianisme, non content de passer au registre de la croyance, s'est protégé du caractère impossible de la parole évangélique. Encore faut-il comprendre en quel sens l'Évangile peut être dit impossible. Dans le sens courant, est impossible ce qui s'oppose à ce qui est potentiel. Le potentiel désigne tout ce qui peut arriver dans le monde, comme le fait de neiger quand certaines conditions climatiques sont remplies. Sera donc déclaré impossible ce qui ne peut, sous aucune condition, arriver. On tiendra ainsi pour impossible de croiser une licorne. Mais si les faits peuvent ou non arriver, il n'en va pas de même pour les événements. Car un événement ne désigne pas un fait, qu'il soit potentiel ou non, mais l'avènement du possible que je n'avais pas pu prévoir, que je ne peux maîtriser, que je ne peux même pas connaître dans toute l'étendue de sa signification, qui reste donc insaisissable. En somme, l'impossible veut signifier le plus-que-possible ; en d'autres termes, il faut dire que l'impossible est un négatif positif : *il*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

III

Rendre possible le christianisme

Le « miracle » de l'existence

JUSQU'ICI, j'ai tenté de mettre en lumière la double polarité invraisemblable et impossible de l'Évangile. Mais je n'ai pas encore montré suffisamment que cette double polarité fait signe vers le seul « miracle » qui ne ressortit pas à la fabrique imaginaire du « merveilleux » mais à l'émergence d'un soi enfin existant.

Portons-nous alors sur la « scène » de ce miracle.

Il s'agit d'une maison située à Capharnaüm, un village de pêcheurs qui se trouve au bord du lac de Galilée. À l'entame du récit, la maison fonctionne comme un refuge pour Jésus ; en effet, sa renommée de guérisseur est telle qu'il « ne pouvait plus entrer ouvertement dans une ville, mais qu'il restait dehors en des endroits déserts ». Mais même là, « on venait à lui de toute part ». Si même le désert est noir de monde, où trouver la solitude ? Les villes offrent parfois plus d'anonymat qu'un désert ; Jésus vient à Capharnaüm « se cacher » dans la maison (celle de Pierre ?) où il espère être à l'abri. En vain. Le bouche à oreille a fonctionné comme un tam-tam et la nouvelle se répand : Jésus est là ! Aussitôt, on accourt : « ils se rassemblèrent si nombreux qu'il n'y avait plus de place même devant la porte ». Les gens se ruent et la maison déborde. Dans ce « huis clos »

plein à craquer, bientôt une brèche. Elle viendra d'un homme frappé des mêmes symptômes que la maison dans laquelle il aimerait pouvoir entrer : l'*encombrement* et la *latence*.

Un moi encombré de lui-même est un soi en latence. Il lui faudrait être arraché à lui-même mais veut-il seulement de cet emportement qui déferait aussitôt les attachements qui le retiennent ? Il est certes prisonnier de son moi, mais dans une prison plus confortable que le risque de la liberté. L'Évangile appelle le moi privé d'existence un « paralytique ».

Arrivés devant la maison, le paralytique et ses quatre porteurs constatent l'impossibilité de passer par la porte. Que faire ? D'abord : *trouver une brèche possible*. Le toit meuble conviendra. Mais ce tour de passe-muraille aurait été vain si une parole ne s'était pas insinuée à travers une résistance plus insistante qu'un toit ou un mur. En lui disant : « Enfant, tes péchés sont remis ! », Jésus ne semble pas répondre au désir de guérison de l'homme grabataire. Mais c'est pour mieux répondre à l'appel secret que le « soi » du paralytique a voulu faire parler en défaisant le toit. Jésus ne s'y est pas trompé : l'Évangile nous dit qu'il y a vu la foi en acte. Est-ce la foi qui motivait l'homme et ses porteurs ou la requête d'une guérison du moi ? Peu importe, Jésus a vu les gestes d'audace d'un soi qui veut s'arracher à son grabat et franchir le seuil. C'est cela la foi : la latence du soi, un désir d'emportement.

C'est l'une des deux fois seulement, dans l'évangile de Marc, où Jésus s'adresse à quelqu'un pour l'appeler « enfant » (*teknon* en grec, qui vient d'un verbe qui signifie « mettre au monde »). La seconde fois où cette appellation intervient, Jésus s'adresse à ses disciples juste après sa rencontre avec le riche : « Enfants, combien il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu ! Il est plus facile pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. » Le

rapprochement de ces deux occurrences fait sens, me semble-t-il : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'entrer, voire de passer par un *trou* ! Le paralytique comme le riche doivent consentir au risque de perdre ce qui ne peut s'emporter sur le devant de l'existence, l'« enflure » du moi. Et comme le riche a plus à perdre, il se retire. Pour le paralytique, comme pour chacun d'entre nous, (re)naître, c'est passer par le trou, la béance : Marc nous raconte une *délivrance*.

« Enfant, tes péchés sont remis » : qu'est-ce que Jésus dit là ou, plutôt, qu'est-ce que le grabataire entend ? Certainement pas ce qu'il était venu demander auprès d'un thaumaturge réputé : la libération de ses membres paralysés. En réalité, il est essentiel que Jésus ne réponde pas à cette demande. Pourquoi ? Parce que le moi en souffrance attend que l'Autre lui donne le soi qu'il n'est pas. Mais l'Autre n'a pas ce pouvoir, et s'il le pouvait, il ne donnerait rien d'autre qu'un soi d'emprunt, donc un moi de plus, de surcroît configuré au désir de l'Autre, donc un moi « aliéné ». Nous demandons à l'Autre : dis-moi qui je suis, quelle est ma valeur ? Comme le dit Alain Didier-Weill à qui ces lignes doivent, « même si l'Autre, s'adressant au sujet en lui disant un “tu”, semble désigner un certain réel, cette désignation pourra permettre au sujet de *savoir* qu'il existe pour l'Autre, mais ne lui permettra pas pour autant de *croire* en ce qu'il sait ». Nous avons déjà rencontré cette difficulté en nous arrêtant sur les figures de Marthe et Marie. Elles se rassurent en répétant ce qu'elles savent au sujet de la « résurrection des morts » alors que le Christ les invite à croire à ce qu'elles ne savent pas encore : que seule la confiance *en lui* est promesse de relèvement et de vie.

Alors, quand l'Autre dit : « Enfant, tes péchés sont remis », qu'entend le moi ? Il entend qu'il est emporté plus loin que son passé, plus loin que son passif, que cette parole prend sa source

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

c'est-à-dire ces moments que nous accueillons parce qu'ils nous sont offerts pour vivre. On pourrait dire que la patience, c'est la forme « ordinaire » de la foi, l'espérance pour tous les jours.

Le christianisme est impossible

La tâche du christianisme : partager la foi qui est intransmissible. Mission impossible ? Peut-être bien, et dans le sens que Freud appelait « métiers impossibles », les fonctions d'enseigner, d'éduquer et de soigner. Le chrétien qui se met au service du Royaume fait un métier impossible mais il y trouve sa liberté et sa joie. S'agit-il de rendre le christianisme possible ? Oui, à condition de comprendre qu'il s'agit de rendre possible l'impossible qui est le cœur même de l'Évangile comme Évangile. Le théologien Jean-Daniel Causse écrit : « Le christianisme est peut-être l'impossible, c'est-à-dire ce que l'on doit sans cesse s'approprier comme impossible si l'on veut pouvoir en saisir quelque chose. » S'approprier le christianisme comme impossible : la formule ne manque pas de vigueur. L'impossible ? C'est ce que nos yeux n'ont pas encore vu, ce que nos oreilles n'ont pas encore entendu. L'impossible ? C'est ce Royaume dont les frontières sont bordées, en amont, par le don, en aval, par le pardon. Vivre selon les espèces du don et du pardon : telle est l'impossibilité que le christianisme a pour mission de faire devenir possible.

Si le christianisme a, pour le moins, la tâche de rendre témoignage à l'impossible, cela entraîne pour lui la condition suivante que m'a inspirée Alain Badiou : celle *d'être sourd à la voix du temps*. En quel sens ? La voix du temps, c'est la voix du fait établi, la voix de l'ordre des choses, la voix qui est

emprisonnée dans le calculable et le manipulable. La voix du temps, c'est la *mesure d'audience*. Une certaine norme sociale s'exprime à travers la voix du temps : opinion dominante ou consensus (mou), compromis et compromission, mentalité à la mode ou à la remorque de la mode, logique qu'on croit irrécusable et qu'on fonde le plus souvent sur la modalité de la causalité : recherche du pourquoi, du responsable ou du coupable. Pour la voix du temps, le don est toujours, dans tous les sens, *hors de cause*, et le pardon, en tant qu'il justifie le coupable, toujours *hors de propos*. Bref, la voix du temps est sourde à la grâce du pardon. C'est pour cette raison que le christianisme est *inaudible* : il met en avant le pardon ; mieux : il ne connaît rien qui soit extérieur au pardon.

C'est parce que le christianisme est impossible, qu'il n'exprime pas seulement une tendance naturelle de l'être humain (le besoin religieux), que le christianisme est essentiellement *politique*. Sans l'intervention subjective de quelqu'un qui prend le risque de donner et de pardonner, c'est-à-dire qui ose inscrire sa manière de vivre dans une gratuité inconditionnée pour la détacher de la logique du dû, le christianisme n'existerait pas comme *relève* de l'événement-Christ. C'est en ce sens qu'il faut oser penser que le christianisme *est* politique. Non pas qu'on lui demande de faire de *la* politique, ni même d'instituer des partis ou des syndicats « chrétiens ». Car, alors, il ne ferait qu'opposer une politique à une autre dans un même ordre des choses, un même état de fait, que j'ai appelé la voix du temps. Bien au contraire, le christianisme est politique quand il est sourd à la voix du temps, ce qui veut dire quand il est toutes oreilles ouvertes à l'inédit de l'Évangile.

Le Royaume n'impose à la Cité humaine aucun régime théocratique qui serait en opposition au monde laïque, politique

ou économique, dont il récuserait la valeur propre ou l'autonomie ; non, il introduit au cœur du monde un principe critique visant à fracturer l'hégémonie de l'avoir et du pouvoir dans la transformation des rapports humains. Ainsi compris, le Royaume n'est pas le double du monde et l'Église n'a pas à singer le monde...

En définitive, le christianisme – ou mieux, la christianité – est le style de vie qui, *dans* le monde, introduit des relations qui ne sont pas *du* monde. Et c'est la possibilité d'exister enfin qui éclaire le mieux le rapport que l'Évangile nous souhaite établir avec le monde : en effet, exister exige que l'on dénie au monde sa puissance, puissance de nous contraindre à être ce que le monde exige que nous soyons. Aucune fuite dans un arrière-monde n'est permise ; au contraire la foi nous presse d'exister *autrement* dans le monde. La promotion du caractère « impossible » du Royaume consiste à « fracturer » le repli du monde sur lui-même, sa *suffisance* qui le rend opaque à sa vocation : devenir l'avant-garde du Royaume. Or, la seule manière de « fracturer » le monde est d'y introduire, partout où cela est possible, de la gratuité, l'échange du don. C'est à ce *service du Royaume* dans toutes les dimensions de la vie que sont « employés » *tous* les chrétiens. « Si les chrétiens oublient le service qui leur est assigné à chacun, du premier jusqu'au dernier, qui apportera au monde la bonne nouvelle du Royaume et qui introduira les hommes à la vie nouvelle ? », demande Alexandre Schmemmann. Et cette collaboration au service du Royaume fait naître des énergies nouvelles qui mobilisent pour un autre travail que celui d'assurer aux hommes une vie sans espérance. La mission du chrétien n'est pas d'envelopper le réel d'un imaginaire religieux ou culturel (il « n'ajoute » pas Dieu au réel ni n'a le besoin iconoclaste d'en faire l'ablation) mais de rendre manifeste ce qu'il s'agit de *bien voir* : que le monde n'a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pas à les enfumer de « faux mystère », mais que leur invocation même les convoquait à leur répondre par une exigence bien plus grande, dont témoigne d'ailleurs leur perplexité. Comment répondre à une parole à proprement parler inouïe ? Une seule réponse est à la hauteur : « Oui tu n'es pas étrangère à l'étranger que je suis », écrit magnifiquement Alain Didier-Weill, dans un contexte différent mais si proche de l'événement de Pentecôte. Bruno Latour, commentant ce récit, écrit : « Tous ces peuples divers se trouvaient saisis d'emblée par cette exigence bouleversante : aucune autre difficulté ne leur était proposée que celle, bien assez grande, de se convertir. » À quelle *metanoïa* l'auditeur est-il pressé de répondre ? Il lui faut passer par une déprise de son moi, ce moi suffisant qui croit se connaître mais qui est arraché par la parole elle-même qui *entend bien mieux le soi qu'il n'est pas encore*.

Telle est en définitive la « règle » du langage évangélique tenu avec *parrêsia* : dire dans le langage de tout le monde ce que (tout) le monde ne dit pas. Pour dire quoi ? Justement que chacun peut entendre à nouveau dans sa propre langue la parole de vérité qui l'a engendré. Il n'y a plus d'étrangers quand chacun entend que la parole qui le fait exister n'est pas étrangère à son plus secret désir : être soi, enfin. Des *langues de feu*, voilà ce que les apôtres ont vu se déposer sur chacun d'eux au jour de Pentecôte. Le christianisme, qui n'existe pas encore bien que nous l'anticipions déjà en croyant, en aimant et en espérant, sera cette langue de feu déposée sur nous si nous voulons bien nous mettre à l'écoute de l'Évangile comme Évangile. Alors, il nous sera possible d'entendre « annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu ».

« Révélation de Jésus Christ : Dieu la lui donna pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt », ainsi commence le livre appelé communément « L'Apocalypse ». Qu'est-ce qui

arrive « bientôt » sinon l'ultime qui est déjà arrivé mais dont il nous est demandé d'inscrire l'événement dans notre histoire vécue. Tout le reste est bavardage. Ce n'est pas le Christ qui tarde à revenir, puisqu'il est déjà venu, mais ce sont nos vies qui sont *en retard*, puisque nous ne lui permettons pas de venir en nous. Ou encore : le christianisme est toujours, de soi, en retard par rapport au Christ à venir, qui nous précède sur la Voie de la vie vivante. Il faut que le christianisme recommence comme vie. Il existe quand son message se confond avec l'heureuse annonce, l'annonce qui est toujours nouvelle parce que toujours à entendre, nouvelle parce qu'elle est donnée par une parole qui est irréductible à toutes les paroles ; annonce qui est bonne parce que donnée par une approbation inconditionnée : « Il est bon que tu existes ! » C'est ce message que le christianisme a pour mission de dire et de traduire, en paroles et en actes. En l'accueillant comme une promesse, le christianisme devient ce qu'il est appelé à être : une *action de grâces*.

Bibliographie

Jérôme ALEXANDRE et Alain CUGNO, *Art, foi, politique : un même acte*, Hermann, Paris, 2017.

François BÉGAUDEAU et Sean ROSE, *Une certaine inquiétude*, Albin Michel, Paris, 2018.

Maurice BELLET, *Naissance de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

—, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Éditions du Seuil, coll. « Essais », Paris, 1987.

Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », Paris, 2018.

Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 2016.

Alain DIDIER-WEILL, *Invocations. Dionysos, Moïse, saint Paul et Freud*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

Paul EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, Éditions du Seuil, coll. « Livre de vie », 1997.

Nicolas GRIMALDI, *Les nouveaux somnambules*, Grasset, Paris, 2016.

Étienne GRIEU, *Une foi qui change le monde*, Bayard, Paris, 2013.

François JULLIEN, *Vivre en existant. Une nouvelle éthique*, Gallimard, Paris, 2016.

Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante,

Paris, 1966-1986.

—, *Journal (Extraits)*, Gallimard, Paris, 1941-1961.

Bruno LATOUR, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, La Découverte, Paris, 2013.

Jean-Clet MARTIN, « Un Christ au-delà des temps chrétiens », dans Alain JUGNON (dir.), *Pourquoi nous ne sommes pas chrétiens*, Max Milo, Paris, 2009.

Denis MÜLLER, *Dieu. Le désir de toute une vie*, Labor et Fides, Genève, 2016.

Jean-Luc NANCY, *La déclosion. Déconstruction du christianisme*, t. 1, Galilée, Paris, 2005.

Alexandre SCHMEMANN, *L'Eucharistie. Sacrement du Royaume*, YMCA Press/François-Xavier de Guibert, coll. « L'Échelle de Jacob », Paris, 2005.

Daniel SIBONY, *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes*, Éditions du Seuil, coll. « La Couleur des idées », Paris, 2002.

Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris, 2017.

Gabriel VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

—, *La foi, une fois pour toutes. Méditations kierkegaardienne*, Labor et Fides, Genève, 1996.