

MÉCONNAISSANCES CHRÉTIENNES DE L'HUMAIN

par Antoine VERGOTE

Antoine Vergote est né en 1921 à Courtrai. Il a obtenu le doctorat en théologie en 1950 et le doctorat en philosophie en 1954 à l'université de Louvain. Il a étudié la philosophie, la psychologie et la psychanalyse à Paris. Depuis 1962, il est professeur de psychologie de la religion et de philosophie de la religion à l'université de Louvain.

En collaboration avec W. Huber et H. Piron, il a écrit *La Psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, (1964), '1970, ouvrage traduit en plusieurs langues. Son livre *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart (1966) '1972, traduit en cinq langues, a obtenu le prix Frans Van Cauwelaert en 1972. Autres publications: *Het huis is nooit af. Gedachten over mens en religie*, Anvers-Utrecht, 1974; *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*, Fossano, 1974; *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974; *Dette et Désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, 1978; en collaboration avec A. Tamayo, *The Parental Figures and the Representation of God*, Mouton et Leuven University Press, 1980.

Adresse: H. Hooverplein 5/7
B-3000 LEUVEN (Belgique)

Le christianisme n'a jamais eu l'intention de nier l'humain. En l'affirmant dans les principes théologiques, il l'a néanmoins souvent dénié dans la pratique. Cette contradiction ne provient pas d'une volonté perverse; elle résulte d'une méconnaissance. On n'a pas pleinement reconnu, compris et estimé l'humain, cependant qu'on rendait à l'humanité de l'homme vivant l'honneur d'être un signe de la gloire divine. Ce paradoxe tient à l'essence même du christianisme et à la nature historique de l'homme. La tension entre l'ordre de la création et l'anticipation de l'eschatologie dans la révélation et dans la résurrection de Jésus Christ entraîne un rapport ambigu au monde. En outre, la conviction croyante que le péché distord l'histoire humaine fait dénoncer la misère qui entame la grandeur de l'homme. L'histoire de l'humanité, pour sa part, complique encore la situation chrétienne. L'homme, en effet, n'est pas une nature stationnaire. Sujet de l'histoire,

il se transforme et conquiert sa liberté par la maîtrise des déterminismes du monde et de son propre être. Porté par le rêve vertigineux de se réaliser intégralement, l'homme s'oppose au message qui lui rappelle sa destinée divine et ce conflit provoque l'Église à contester les réalités humaines ainsi obscurcies. Les mutations de la pensée et les mouvements d'action ne sont jamais purement positifs, car les désirs et les passions y nourrissent aussi des illusions et font sacrifier à des idoles.

Nous ne nions pas les actions sordides d'hommes d'Église que l'historiographie rappelle à notre mémoire. Elles nous avertissent que l'hypocrisie religieuse peut couvrir des cupidités ou des volontés de puissance. Mais à y attacher trop d'importance, on méconnaît le vrai problème du rapport entre le christianisme et la culture. Ce rapport a toujours été et sera toujours un pacte instable, précisément en raison des idées qu'introduit le christianisme aussi bien que des forces motrices qui travaillent dans les cultures. Les conflits entre le christianisme et l'homme sont dès lors inévitables. « L'humanisme chrétien » ne pourra jamais être une paix sereine. Il n'y a pas d'harmonie préétablie ni en l'homme lui-même, ni dans la culture, ni dans la société, ni dans la communauté chrétienne. En tout, la paix, comme unification des diverses réalités reconnues, est toujours à faire. La remémoration des méconnaissances passées contribue à la régulation de notre attitude présente. A condition, cependant, que dans ces méconnaissances on reconnaisse un drame qui dépasse les individus. Les accabler par un inventaire de fautes ne serait qu'un alibi pour une œuvre à faire dans le présent. Et plus qu'aucun autre groupe humain, les chrétiens y sont inclinés, car ils ont une tendance invétérée à juger moralement, en méconnaissant les lois et les difficultés internes de l'humain et de son histoire. En outre, leur nostalgie d'une Église idéale les incite ou bien à idéaliser son passé ou bien à le désavouer sans s'efforcer à l'élucider.

Ces remarques donnent le centre de perspective des considérations qui vont suivre. L'analyse de quelques lieux de conflit entre le christianisme et l'humain veut faire sentir que leur résolution est la tâche d'un humanisme chrétien toujours à faire, et qu'en reconnaissant ainsi l'humain, le christianisme trouve et accomplit sa propre vérité.

I. LE SURNATUREL ET L'ORDRE HUMAIN

Par ordre humain nous entendons tout ce qui est inclus dans la qualité de l'humain comme tel, ce dont l'homme a pris une conscience explicite en le formulant, comme les libertés fondamentales ou les droits humains. Le christianisme a beaucoup contribué à éclairer l'homme sur lui-même, et notre culture est pleine d'idées et de valeurs chrétiennes. Il existe cependant une tension entre les deux pôles d'orientation chrétiens,

l'ordre de la création, d'une part, et, de l'autre, le surnaturel ou l'initiative divine dans l'histoire ; et cette tension se répercute dans les rapports complexes et tourmentés du christianisme avec la culture.

1. *La pensée suspectée ou accaparée*

On sait qu'originellement la plupart des cultures sont à ce point pénétrées du sacré que tout a un sens religieux et qu'il n'existe même pas de mot pour désigner le domaine spécifique que nous distinguons comme étant « la religion ». L'art, le droit, l'éthique, la cosmologie... ne sont pas seulement enracinés dans le sacré, ils le sont de part en part. La tradition biblique a noué encore plus étroitement la culture à la religion, car, en confessant la seigneurie de Dieu sur le cosmos et sur l'homme, elle met tout directement sous l'obédience personnelle de Dieu. Et Jésus Christ, référence permanente de tout chrétien, ne connaît d'autre intérêt que l'établissement du Royaume de Dieu. Si en toute civilisation la conquête des réalités humaines autonomes s'est faite à travers des déchirements, combien plus redoutable ne devait pas être en christianisme l'inévitable et nécessaire séparation entre les domaines humains et l'ordre de la foi. Ce que, dans les considérations théoriques, on appelle distinction, prend, dans la vie, l'allure plus conflictuelle d'une séparation ; elle se fait, par la conquête militante d'une nouvelle autonomie, contre un attachement précédent.

Il ne suffirait pas d'un article pour rappeler et interpréter l'immense histoire des domaines culturels qui, au départ étroitement intégrés dans le christianisme, se sont libérés de lui, souvent en opposition à sa volonté d'emprise, souvent également en se révoltant contre lui et en cherchant à le détruire pour le dépasser. Presque tous les mouvements de pensée antichrétiens se sont insurgés contre le christianisme précisément parce qu'ils voulaient promouvoir une idée de l'homme qu'ils estimaient plus juste et plus haute. Comme le message chrétien, ils veulent libérer l'homme par la vérité. On ne saurait en inférer que c'est par la faute du chrétien que son message n'est pas entendu, ni que l'esprit de l'incroyant est obscurci par une passion noire. Aucun des deux n'est absolument bon et sincère. Si la Lumière divine qu'on a vue dans les ténèbres inquiète tout homme, si certains la fuient parce qu'elle révèle ce qu'il y a en eux de ténèbres, ce serait néanmoins injuste et présomptueux d'accuser les incroyants de renier sans plus la lumière. Les révoltes de la pensée contre la foi chrétienne attestent que le christianisme ne peut pas se vanter « d'avoir une vue claire de Dieu, et de le posséder à découvert et sans voile » (Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 427), parce que le Dieu biblique est un « Dieu qui se cache » (*Is 45, 15*). Reconnaître la réalité humaine, c'est accepter que l'homme ne peut chercher la vérité sans

risques et que, par une nécessité interne, la vérité ne se trouve que par des mouvements contradictoires.

On ne reviendra pas ici sur les contraintes qu'au cours de son histoire l'Église a exercées sur l'esprit des hommes. En proclamant le droit à la liberté religieuse, Vatican II a posé en principe pratique le principe théologique déjà contenu dans l'ancien droit canon : « Nul ne peut être contraint par la force d'embrasser la foi catholique. » Ne pas contraindre, c'est donner la liberté de recherche, donc aussi des erreurs, car au moment où se découvrent de nouvelles vérités, le vrai et le faux sont souvent inextricablement mêlés et personne ne dispose du regard absolu pour les séparer.

Les chrétiens engagés, surtout ceux qui portent des responsabilités d'Église, risquent toujours d'étouffer l'esprit et donc de figer le travail de l'Esprit Saint dans l'humanité qui se cherche et se développe. La conscience d'avoir à conserver intactes la vérité et la puissance de la foi comporte le danger de rendre conservatifs et défensifs. La conscience eschatologique d'une œuvre de conversion à faire incline à l'impatience qui se ferme à l'écoute et pousse à la violence qui expulse ce qui trouble les certitudes. La parabole de l'ivraie dans le champ de blé (*Mt 13, 24-30*) nous enseigne pourtant que la vigilance évangélique n'est juste que si elle ne viole pas la loi de l'humain qui est aussi une loi de la providence divine.

La reconnaissance de l'humain comme critère de foi vraie trouve donc un champ d'application essentiel dans l'assentiment aux sciences, philosophiques, humaines ou positives. Ce sera toujours la reconnaissance de l'humain la plus difficile car la plus dangereuse, puisqu'il s'y agit de vérité et que les vérités nouvelles sont inévitablement et de manière indécidable mêlées d'erreurs. De nos jours, ce sont sans doute les sciences humaines qui posent le plus de questions à la conscience chrétienne. On a pu observer deux attitudes contradictoires parmi les responsables et les théologiens. Après hésitation, les uns ont résolument opté pour l'accueil de la sociologie, de la psychologie, des nouvelles formes d'herméneutique. On s'en réjouit, si du moins les observations et les concepts théoriques ne sont pas hâtivement détournés et déformés pour être incorporés dans une « vision chrétienne » de l'homme et du monde. Or, trop souvent, en les intégrant et en voulant les « dépasser » de l'intérieur, les penseurs chrétiens ne se laissent pas interpellés par les données scientifiques mais les manipulent pour les récupérer, en toute bonne foi assurément. Ainsi avons-nous entendu un théologien déclarer qu'il faut accomplir la théorie psychanalytique de l'inconscient, car « au fond de l'inconscient on trouve Dieu ». Et la faveur dont a joui un certain temps la sociologie dans certains milieux ecclésiastiques, ne la devait-elle pas souvent à l'espoir un peu naïf de disposer d'un instrument de puissance ? Le souci d'utiliser les acquis des sciences ou de la philosophie

est légitime à condition que, par elles, on se laisse sérieusement instruire sur l'homme et sur ses rapports à la foi.

D'autres, après quelques expériences et impressionnés par les crises que provoquent les sciences humaines, ferment anxieusement le débat. De fait, un rationalisme athée anime pour une part les sciences, et ce n'est pas par une contingence historique que leurs promoteurs opposent souvent la raison à la foi. L'audace de la découverte est impérialiste, et en découvrant, par exemple, les conditions ou causes psychologiques ou sociologiques de certaines formes de religion, on pense spontanément avoir fait le tour de la question et on ramène la religion à ce qui est censé l'expliquer. Les sciences découvrent les déterminismes ou les conditionnements ignorés, et chaque découverte sur la foi contredit une manière de penser qui était liée à la foi. Le travail de décantation est toujours à faire sur les frontières mouvantes des sciences. Ayant fait l'expérience qu'on n'utilise pas innocemment les sciences humaines, d'autant moins qu'elles tendent à dire plus qu'elles ne savent, des institutions religieuses préfèrent ne pas s'exposer à un débat qui leur semble trop périlleux. Mais n'est-ce pas confesser avec les lèvres l'ordre de la création sans y consentir avec l'esprit ?

2. *La tentation du surnaturalisme*

Un certain langage chrétien parle comme s'il y avait une transparence de Dieu dans les événements du monde ou de l'Église. Les textes et les discours spirituels fourmillent d'expressions qui, n'étant pas fausses en soi, trahissent la tendance à surnaturaliser, c'est-à-dire à mettre au compte d'une initiative divine perceptible ce qui est aussi celle de l'homme. On appelle vocation par Dieu le projet de s'engager pour la vie religieuse. L'attraction pour la conversion chrétienne est un appel de Dieu. Les difficultés sur la voie choisie sont des épreuves que Dieu envoie. Il arrive que la précipitation pieuse se tourne en propagande apostolique : dans la rapide élection du pape Jean-Paul I^{er}, des croyants et des évêques en fête ont vu un signe frappant de l'intervention du Saint-Esprit auprès des cardinaux.

Pareil langage peut charger les épaules des hommes de lourds fardeaux. Ils sont nombreux les appelés ou les élus que la culpabilité de l'infidélité a tourmentés. Comment, en effet, chercher à clarifier si « on a la vocation » lorsque l'idée en est venue très tôt, inculquée par un récit d'héroïsme ou en imitation d'un exemple admiré et que le discours chrétien lui donne l'autorité d'une voix divine comparable à la parole de Yahvé qui a saisi les prophètes ? La pression qu'exercent des directeurs spirituels dont la foi trompe la bonne foi, contribue à embrouiller par des équivoques la recherche sincère des candidats. On les met devant un

dilemme dont ils ne sont pas en mesure de percer la nature imaginaire : « On ne peut aimer Dieu que totalement ou pas du tout. »

Ces quelques exemples illustrent la difficulté, inhérente à la position même du christianisme, de tenir ensemble la confiance croyante dans l'action du Dieu vivant et la conviction que Dieu ne manipule pas l'homme comme un automate spirituel. La distinction est d'autant plus malaisée que nous sommes les héritiers d'une tradition spirituelle pour laquelle toutes les vicissitudes de la vie renvoyaient directement à la lumière et à la puissance divines. De droit la foi perçoit en tout événement Dieu et pour elle tout est grâce. Ce serait effectivement un manque de foi de le nier. Pour le chrétien, la vie est entièrement entée sur l'ordre surnaturel, et celui-ci ne laisse rien en dehors de lui. Reste qu'il y a l'homme avec son entendement, ses illusions, l'effet de ses souvenirs inconscients sur sa vie et aussi sur ces conceptions religieuses. L'émancipation progressive de la conscience critique et les explorations plus systématiques des déterminismes historiques, psychologiques et sociologiques ne permettent plus de penser que toute intention religieuse est sans plus surnaturelle et que toute pensée vers Dieu est surnaturellement inspirée. Ce qui a changé par cela, ce n'est pas la foi que tout est grâce ; c'est la manière de concevoir la connexion entre les deux ordres, nature et surnaturel. Dans la manière concrète d'interpréter et d'agir, le principe « la grâce suppose la nature », sans être démenti, devrait être compris comme une compénétration. Les discours sur la grâce donnent encore trop l'impression d'un parallélisme nature-surnature, semblable à l'ancien parallélisme psycho-physiologique.

Considérons à titre d'exemple le langage des mystiques, non pas pour lui reprocher son surnaturalisme, mais pour illustrer la nécessité de distinguer et de joindre le surnaturel et l'humain. Dieu les visite, et après les avoir habités sensiblement dans les premières expériences d'union, Il éduque leur foi et leur amour. Il les conduit au désert pour purifier leur foi de leur attachement aux expériences sensibles et aux représentations imaginaires ou intellectuelles. Dieu allège cependant leur souffrance de la foi nue en les gratifiant de visions. Souffrances ou expériences extatiques, toutes ces péripéties et toutes ces expériences sont attribuées à l'initiative divine. Le langage des mystiques n'est cependant pas d'un surnaturalisme maniaque, car, s'ils enseignent la voie mystique, c'est parce que la foi elle-même en est le commencement commun et en donne la possibilité de principe. Et à tout moment ils s'efforcent de discerner les pensées, les sentiments ou les visions qui viennent de Dieu ou de l'esprit du mal. En requérant la vigilance soutenue et l'effort méthodique, les mystiques attribuent une fonction essentielle à l'humain ; il doit s'ordonner à la puissance divine pour l'accueillir lorsqu'elle se manifeste et se donne. N'empêche qu'ils interprètent comme directement surnaturels des phénomènes que de nos jours nous pouvons

transcrire dans le champ d'une logique psychologique. Leurs expériences du silence de Dieu, leurs moments de jouissance extatique, leurs visions obéissent à des lois naturelles que la psychologie fait apparaître. La reconnaissance des processus proprement humains qui sont sous-jacents aux phénomènes mystiques, n'implique pas une réduction de ceux-ci à de l'humain pur. En effet, les dynamismes cachés que la psychologie met à jour ne produisent pas la présence de Dieu, mais ils en conditionnent les modalités : silence, visions, manifestation éclatante ou intuition de l'inhabitation durable. Notre connaissance plus explicite de l'humain ne naturalise pas le surnaturel, mais nous oblige à voir celui-ci toujours à la jonction de l'humain. En ce sens, le surnaturel, en accord profond avec l'homme, le pénètre et ne se localise pas en des manifestations apparemment irrationnelles.

Le refus de reconnaître la compénétration de l'humain et du surnaturel fausse la foi chrétienne par deux attitudes opposées. Ou bien on se complaît à rechercher et à exhiber les manifestations tangibles de l'Esprit divin. C'est le danger qui, de nos jours, guette certains groupes charismatiques. On croit percevoir la puissance miraculeuse du Saint-Esprit dans le soi-disant « parler en langues ». On pense que l'Esprit va libérer miraculeusement des souffrances psychopathologiques. On proclame qu'avec Dieu tout sera possible. Le centrage narcissique sur soi-même qui affecte pareille exaltation spirituelle peut être gênant. Nous craignons surtout que ces enthousiasmes miraculés ne fassent méconnaître le travail sur les résistances naturelles que l'homme et le monde opposent à l'Esprit de Dieu. Et les engouements pour l'eschatologie anticipée font mépriser ou du moins négliger la participation aux réalités humaines, sociales et culturelles que le christianisme a aussi pour vocation de promouvoir et d'ouvrir à Dieu.

D'autres se méfient trop des recherches et des expériences mystiques ou charismatiques. Ils ont peur qu'elles n'évoluent en marge de la doctrine et des actions institutionnalisées. Ils identifient étroitement le surnaturel avec les pratiques réglées par les prescriptions universelles. Cette attitude qui fait peser une contrainte soupçonneuse sur les libertés créatrices résulte elle aussi d'un clivage entre l'humain et le surnaturel. En effet, si on admettait que Dieu se joint à l'humain tel qu'il est, avec ses contextes, ses situations et ses initiatives très variables, on leur donnerait plus de latitude.

3. Conséquences touchant la pratique sacramentelle

Les effets du surnaturalisme sur les sacrements ont été désastreux et nous en subissons encore les séquelles ruineuses. La récession de la participation au culte, dans le christianisme occidental, est sans aucun doute due pour une part à la dénaturation de ses formes dans l'ancienne

liturgie. Les sacrements que la théologie appelle des « instruments de grâce » avaient pris une forme réellement instrumentale, celle qui réduit au minimum l'humain dans l'effectuation du sacrement. L'enjeu du « renouveau liturgique » est essentiel. Bien plus que d'esthétique, d'adaptation pédagogique ou de fidélité à une antique tradition il s'agit de la vérité théologique dans la reconnaissance ou l'exclusion de l'humain comme médiation de l'action divine.

Il faudrait analyser la pratique sacramentelle comme le ferait un anthropologue qui met entre parenthèses la théologie de la grâce et qui se réfère seulement à ce que le rite devrait signifier dans le contexte chrétien. Épinglons seulement quelques éléments en prenant pour modèle le cas extrême tel qu'il fut autrefois largement la coutume. Alors que les sacrements essentiels, le baptême et l'eucharistie, se composent de gestes corporels hautement signifiants, l'expression corporelle est pratiquement réduite au geste qui est techniquement nécessaire pour « recevoir le sacrement ». La « célébration » se passe en une morne récitation des « chants ». L'organisation de l'espace contredit les lois élémentaires du symbolisme et de la formation d'une communauté. On invite à confesser les péchés alors que la nécessaire disposition de foi n'est pas encore formée, simplement pour faire un rite de transition entre le dehors et le dedans. On peut résumer un long inventaire de non-sens rituels par la formule : un formalisme strictement codifié élimine l'expressivité naturelle et la démarche initiatique. La raison profonde en est dans la polarisation théologique sur une grâce qui est supposée être donnée par les « moyens » sacramentels. Pareille vision suscite ensuite un souci permanent d'exhortation moralisatrice pour que les fidèles soient dans la disposition digne du don divin. Nulle part ailleurs, sans doute, la scission entre le surnaturel et l'humain n'a-t-elle autant perverti les comportements. Rien, pourtant, ne devrait les associer aussi étroitement, car, étant précisément des rites, les sacrements reprennent les actions et les matières humainement symboliques. Ils prolongent l'incarnation en ce que Dieu y opère dans et par ce qui est humainement vrai et significatif.

II. LA MORALE ET LA SPIRITUALITÉ

En ces deux domaines le renouveau de l'Église est saisissant. Alors que, dans un passé pas si éloigné, la morale enseignée se rapportait trop exclusivement à la discipline, à la perfection et à la charité personnelles, de nos jours, l'Église en proclame autant les exigences sociales et elle s'engage pour les mouvements qui libèrent l'homme dans son humanité. La formation spirituelle n'impose plus d'en haut un idéal de perfection chrétienne, comme une idée supra-humaine en rupture avec la condition

humaine. Que l'on pense à la formation actuelle des prêtres et des religieux ou aux nombreuses sessions pour laïcs : c'est dans la vie réelle qu'on apprend progressivement à découvrir et à intérioriser les principes évangéliques d'une vie qui se conforme à la foi. Il serait donc vain de rebâcher les caricatures d'autrefois. Il y a cependant lieu de réfléchir sur certaines erreurs du christianisme qui révèlent ses difficultés inhérentes dans son rapport à l'humain.

La hantise du sexuel a été la névrose morale du christianisme. On tourmentait tellement les consciences par une préoccupation érotique à rebours qu'elle remplissait l'essentiel des examens de conscience et des confessions ! Cette culpabilisation massive de la sexualité, qui a nourri tant de stériles souffrances psychologiques, révèle, à l'analyse, une profonde méfiance pour le plaisir. On lui opposait une éthique du devoir, mot qui semblait résumer le bien moral. Aussi idéalisait-on la mère pour son dévouement, comme si elle n'était pas plus naturellement une vraie mère en jouissant aussi de sa maternité. La sexualité n'était en fait admise que si la procréation comme service à la communauté en justifiait la part de plaisir. La culture du plaisir gratuit ne semblait pas pouvoir se composer avec une disposition chrétienne.

Comment comprendre cette sombre guerre contre la sexualité ? La préoccupation morale de l'Église pour la famille et la société l'explique certainement en partie. Elle a perçu que la sexualité non éduquée déchire les familles et désorganise dangereusement le monde constitué. Plus profondément, l'Église a senti que le plaisir charnel est une expérience si intense que de soi elle n'ouvre pas au désir de trouver le bonheur en Dieu mais qu'elle risque au contraire de l'absorber. Dieu et le plaisir ne sont pas dans une harmonie naturelle. La psychanalyse montre même que des raisons inconscientes font que l'homme les ressent comme en rivalité. Cependant, si la sexualité est une dimension essentielle de l'existence humaine, la tâche de l'éducation chrétienne devrait être d'apprendre à dépasser cette opposition, à faire du plaisir une forme d'amour et de l'amour humain une participation symbolique à la joie religieuse qu'apporte l'annonce du Royaume. Nous ne voudrions pourtant pas non plus embaumer la sexualité, comme le font certains discours chrétiens, en y désignant le lieu d'une expérience religieuse. C'est là de nouveau dénier l'humain par une intégration abstraite dans une unité religieuse irréaliste.

Pour ceux qui savent comment la vie sexuelle peut élargir l'existence et confirmer l'amour et quelles sont les conséquences néfastes de sa perturbation, les lois de l'autorité ecclésiastique sont vraiment incompréhensibles. Actuellement, elles apparaissent comme la plus grave dénégation de l'humain. L'Église y perd non seulement son autorité en une matière qui est essentielle à la culture, sa méconnaissance de la réalité humaine rend suspecte son message religieux lui-même.

La reconnaissance de l'humain ne doit pas pour autant conduire à une méconnaissance des positions chrétiennes. Le renoncement à la sexualité représente une forme de vie, en perspective de l'eschatologie, qui permet de soutenir et de déployer le désir de Dieu. Cette forme d'existence chrétienne ne diminue pas l'homme, car comme option particulière elle promeut une des possibilités humaines que la foi rend disponibles. Mais cette modalité de vie chrétienne devient humainement et religieusement fausse lorsqu'elle est présentée comme le modèle idéal. Dans ce cas, on méconnaît l'originalité profonde du christianisme. D'après la révélation de Jésus Christ, en effet, Dieu vient à l'homme tel qu'il est réellement. L'homme ne doit pas quitter sa condition humaine pour trouver Dieu, précisément parce que le royaume de Dieu vient à lui. Aucun dualisme monde-Dieu n'est compatible avec la foi dans l'incarnation. La « fuite du monde » peut être une voie indiquée pour certains. Concilier le monde et Dieu est une tâche difficile pour tout chrétien. Mais prôner la fuite du monde comme la vérité chrétienne, ainsi que l'a fait jadis une spiritualité dominante, c'est réintroduire la ligne de partage entre l'humain et Dieu alors que la révélation de Jésus les fait se joindre.