

Comité de rédaction en français :
Jean-Robert Armogathe, Guy Be-
douelle, o.p.*, Françoise et Rémi
Brague*, Claude Bruaire*, Georges
Chantraîne, s.j.*, Olivier Costa de
Beuregard, Michel Costantini, Geor-
ges Cottier, o.p., Claude Dagens,
Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole
et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean
Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou,
o.p., Henri de Lubac, s.j.*, Corinne et
Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard,
Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-
Thérèse Nouvellon, Michel Sales,
s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline
d'Ussel, s.f.x.*.

(*) Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift -
Communio (D 5050 Köln, Moselstrasse 34) - Hans
Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Hans
Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : International Catholic Review Com-
munio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) -
Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clif-
ford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L.
Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H.
Wright.

ITALIEN : Stmmento internazionale per un lavure
teologico - Communio (Cooperative Edizioni Jaca
Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi 19, 120123 Mila-
no) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe
Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe
Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : International Katholek Tgdschrift
Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J.
de Kok, G. de Schrijver, K. Rogiers, J. Schepens, P.
Schmidt, J.-H. Walgrave, V. Walgrave, A. van der Does
de Willebois, P. Westerman, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Svesd Communie (Krcanska
Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14) - Stipe
Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav
Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue Catholique Interna-
tionale : Communio** est publiée par
« Communio », association déclarée
à but non lucratif (loi de 1901), prési-
dent : Jean Duchesne (directeur de
la publication) ; rédacteur en chef :
Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi
Brague.

**Rédaction, administration,
abonnements :** au siège de l'asso-
ciation, 28, rue d'Auteuil, F 75016
Paris, tél. 527.46.27. CCP « Commu-
nio » 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir
page III de couverture.

Conformément à ses principes, la
Revue catholique internationale :
Communio est prête à envisager de
publier tout texte de recherche
(individuelle ou communautaire) en
théologie catholique. La rédaction
ne garantit pas le retour des ma-
nuscripts.

***Une revue n'est vivante que
si elle mécontente chaque
fois un bon cinquième
de ses abonnés. La justice
consiste seulement à ce que
ce ne soient pas toujours
les mêmes qui soient dans
le cinquième. Autrement,
je veux dire quand on
s'applique à ne mécontenter
personne, on tombe dans
le système de ces énormes
revues qui perdent
des millions, ou en gagnent,
pour ne rien dire,
ou plutôt à ne rien dire.***

Charles PEGUY, L'Argent, *Pléiade*, p.
1136-1137.

Jean DUCHESNE
page 2 L'épreuve de l'amour

Problématique _____

Hans Urs von BALTHASAR
page 10 Quand Dieu rencontre l'homme

Rémi BRAGUE
page 21 L'expérience cruciale

Jean-Robert ARMOGATHE
page 34 Du sentiment religieux à la tradition ecclésiale

Intégration _____

André MILLOT
page 47 La prière des lycéens

Jacques LOEW
page 57 Comment « expérimenter » l'Eglise aujourd'hui

Attestations. _____

Alain CUGNO
page 66 Le désert et l'union : saint Jean de la Croix

Paul MOMMAERS
page 77 Etre un avec Dieu (Jean de Ruusbroec)

Signets _____

Jean-Luc MARION
page 87 Après Ecône

Josef PIEPER
page 92 B.A. = BA

Tables du tome 1 - page 94

Ce numéro 8 (rr l'expérience religieuse) de l'édition francophone de Communio est le dernier du tome I. Le numéro suivant sera le premier du tome II, qui correspondra à l'année civile 1977. Cette numérotation, qui rejoint celle des autres éditions de Communio et permet des références bibliographiques plus précises et plus « classiques », ne modifiera bien sûr en rien les abonnements : ceux-ci vaudront toujours pour six numéros, sans tenir compte de la tomaisson (par exemple de septembre à juillet inclus, ou de mars à janvier inclus).

Jean DUCHESNE :

L'épreuve de l'amour

Les chrétiens ne peuvent s'entendre sur l'essentiel que s'ils partagent une conception vraiment chrétienne de l'expérience religieuse : non pas s'emparer de Dieu, mais se soumettre à l'épreuve de la charité en faisant, quoi qu'on « ressent » , la volonté du Père.

L'ACTUALITÉ de ces dernières années a tendu à placer toute question « religieuse » à un niveau relativement terre-à-terre. On s'est soucié — et non sans raison — des relations des chrétiens entre eux et avec le monde, des structures de l'Eglise, de divers points de morale, de l'opportunité pastorale (voire purement tactique) d'orientations pourtant dogmatiques ou liturgiques (1) en leur fond, etc. Des opinions divergentes, et même opposées, sont apparues çà et là au cours des débats. Sans doute le pluralisme justifie-t-il sans trop de peine cette pluralité d'options : telle ou telle situation, tel ou tel événement peuvent fort bien donner lieu à des interprétations différentes.

Rappels

Mais à ce compte, l'Eglise risque de n'apparaître bientôt plus que comme un groupe de pression (ou comme une fédération assez lâche de *lobbies* adverses). Et la foi en Jésus Seigneur aura tout l'air d'une quelconque idéologie, avec une orthodoxie fluctuante et des factions « déviationnistes ». Or les chrétiens ne sauraient se satisfaire de donner leur avis sur des questions d'intendance, de mode vestimentaire ou musicale, d'administration ou de *marketing* dans leur Eglise et au dehors. Car, outre tous ces problèmes qu'ils ne sont pas seuls à tenter de résoudre, deux tâches leur incombent en propre :

- Il revient d'une part aux chrétiens de confesser en chaque circonstance une foi qui ne soit pas seulement « de circonstance » (c'est-à-dire déduite d'un contexte), mais *la* foi reçue de l'Eglise pour être vécue et transmise — avec, en fonction bien sûr des besoins du moment et de toujours, tous

(1) On ne confondra pas ici liturgie et rubricisme, dogme et dogmatisme.

les efforts d'étude, d'explicitation et de recherche que suppose une vraie fidélité à la tradition.

- Il appartient d'autre part aux chrétiens de situer chaque question « religieuse » à un niveau proprement religieux. Entendons par là que toute prise de position dans une affaire qui concerne la « religion » (comme on dit pour éviter de confesser quelque foi que ce soit) contient implicitement, qu'on le veuille ou non, une certaine conception des relations que l'homme peut avoir avec Dieu, et en constitue la mise en oeuvre. Derrière chaque opinion, il y a donc une certaine idée de la spiritualité, une certaine pratique spirituelle. Réciproquement, chaque conflit demande à être vécu spirituellement — dans la prière, qu'il recouvre ou non un désaccord entre deux manières de comprendre et de vivre une relation avec Dieu.

Bien des confusions, des malentendus (et par conséquent bien des souffrances) viennent de ce que les débats n'atteignent aujourd'hui qu'exceptionnellement ce niveau. S'il est pourtant un terrain où les *a priori*, les préjugés et les blocages sont débusqués, c'est bien celui-là. Certaines divergences sur des points de politique (ecclésiastique ou non) paraîtraient moins dramatiques, et pourraient être vécues dans les limites du pluralisme, pourvu qu'il n'y ait pas de désaccord essentiel sur la conception et la pratique des rapports avec Dieu en Jésus-Christ et au sein de son Eglise. Mais il arrive que certaines attitudes (non seulement politiques, mais aussi théologiques ou prétendues telles) camouflent une absence, voire un refus motivé de toute vie spirituelle, ou encore une spiritualité qui n'a plus grand chose de chrétien (en général parce que la croix en a été évacuée ou y a été maquillée). Si l'on prenait la peine de le reconnaître ou de l'avouer, bien des conflits n'auraient plus aucune raison d'être, — ou du moins ne constitueraient plus des « affaires » *intérieures* à l'Eglise. Les débats y gagneraient en clarté ce que les *mass-media* y perdraient en gros titres.

Il n'y a donc pas de discours véritablement théologique si « l'expérience liturgique, sacramentelle, ascétique et mystique de l'Eglise tout entière » ne vient pas le nourrir et le prolonger, comme l'a clairement montré ici même le P. Bouyer (2). Et inversement, l'expérience chrétienne de Dieu, parce qu'elle est expérience du Verbe, doit déboucher sur une confession de foi. Cette expérience exige d'être communiquée et partagée. Et loin d'exclure toute rationalité, elle provoque au contraire à l'intelligence de ce qui est vécu (3).

On voit bien ici que la confession de la foi (que *Communio* s'est donnée pour tâche dès sa première parution) dépend de l'expérience de la foi (dont chaque numéro de la revue s'est efforcé de rendre compte dans la partie « attestations »). Mais qu'est-ce qu'une expérience de foi ? Il ne

(2) « Situation de la théologie », *Communio* n° 1, septembre 1975, p. 45-46.

(3) Cf. Georges Chantraine, s.j., « Entre deux écueils », *Communio* n° 7, septembre 1976, p. 7-8.

Jean DUCHESNE :

L'épreuve de l'amour

Les chrétiens ne peuvent s'entendre sur l'essentiel que s'ils partagent une conception vraiment chrétienne de l'expérience religieuse : non pas s'emparer de Dieu, mais se soumettre à l'épreuve de la charité en faisant, quoi qu'on « ressent » , la volonté du Père.

L'ACTUALITÉ de ces dernières années a tendu à placer toute question « religieuse » à un niveau relativement terre-à-terre. On s'est soucié — et non sans raison — des relations des chrétiens entre eux et avec le monde, des structures de l'Eglise, de divers points de morale, de l'opportunité pastorale (voire purement tactique) d'orientations pourtant dogmatiques ou liturgiques (1) en leur fond, etc. Des opinions divergentes, et même opposées, sont apparues çà et là au cours des débats. Sans doute le pluralisme justifie-t-il sans trop de peine cette pluralité d'options : telle ou telle situation, tel ou tel événement peuvent fort bien donner lieu à des interprétations différentes.

Rappels

Mais à ce compte, l'Eglise risque de n'apparaître bientôt plus que comme un groupe de pression (ou comme une fédération assez lâche de *lobbies* adverses). Et la foi en Jésus Seigneur aura tout l'air d'une quelconque idéologie, avec une orthodoxie fluctuante et des factions « déviationnistes ». Or les chrétiens ne sauraient se satisfaire de donner leur avis sur des questions d'intendance, de mode vestimentaire ou musicale, d'administration ou de *marketing* dans leur Eglise et au dehors. Car, outre tous ces problèmes qu'ils ne sont pas seuls à tenter de résoudre, deux tâches leur incombent en propre :

- Il revient d'une part aux chrétiens de confesser en chaque circonstance une foi qui ne soit pas seulement « de circonstance » (c'est-à-dire déduite d'un contexte), mais *la* foi reçue de l'Eglise pour être vécue et transmise — avec, en fonction bien sûr des besoins du moment et de toujours, tous

(1) On ne confondra pas ici liturgie et rubricisme, dogme et dogmatisme.

les efforts d'étude, d'explicitation et de recherche que suppose une vraie fidélité à la tradition.

- Il appartient d'autre part aux chrétiens de situer chaque question « religieuse » à un niveau proprement religieux. Entendons par là que toute prise de position dans une affaire qui concerne la « religion » (comme on dit pour éviter de confesser quelque foi que ce soit) contient implicitement, qu'on le veuille *ou* non, une certaine conception des relations que l'homme peut avoir avec Dieu, et en constitue la mise en oeuvre. Derrière chaque opinion, il y a donc une certaine idée de la spiritualité, une certaine pratique spirituelle. Réciproquement, chaque conflit demande à être vécu spirituellement — dans la prière, qu'il recouvre ou non un désaccord entre deux manières de comprendre et de vivre une relation avec Dieu.

Bien des confusions, des malentendus (et par conséquent bien des souffrances) viennent de ce que les débats n'atteignent aujourd'hui qu'exceptionnellement ce niveau. S'il est pourtant un terrain on les *a priori*, les préjugés et les blocages sont débusqués, c'est bien celui-là. Certaines divergences sur des points de politique (ecclésiastique ou non) paraîtraient moins dramatiques, et pourraient être vécues dans les limites du pluralisme, pourvu qu'il n'y ait pas de désaccord essentiel sur la conception et la pratique des rapports avec Dieu en Jésus-Christ et au sein de son Eglise. Mais il arrive que certaines attitudes (non seulement politiques, mais aussi théologiques ou prétendues telles) camouflent une absence, voire un refus motivé de toute vie spirituelle, ou encore une spiritualité qui n'a plus grand chose de chrétien (en général parce que la croix en a été évacuée ou y a été maquillée). Si l'on prenait la peine de le reconnaître ou de l'avouer, bien des conflits n'auraient plus aucune raison d'être, — ou du moins ne constitueraient plus des « affaires » *intérieures* à l'Eglise. Les débats y gagneraient en clarté ce que les *mass-media* y perdraient en gros titres.

Il n'y a donc pas de discours véritablement théologique si « l'expérience liturgique, sacramentelle, ascétique et mystique de l'Eglise tout entière » ne vient pas le nourrir et le prolonger, comme l'a clairement montré ici même le P. Bouyer (2). Et inversement, l'expérience chrétienne de Dieu, parce qu'elle est expérience du Verbe, doit déboucher sur une confession de foi. Cette expérience exige d'être communiquée et partagée. Et loin d'exclure toute rationalité, elle provoque au contraire à l'intelligence de ce qui est vécu (3).

On voit bien ici que la confession de la foi (que *Communio* s'est donnée pour tâche dès sa première parution) dépend de l'expérience de la foi (dont chaque numéro de la revue s'est efforcé de rendre compte dans la partie « attestations »). Mais qu'est-ce qu'une expérience de foi ? Il ne

(2) « Situation de la théologie », *Communio* n° 1, septembre 1975, p. 45-46.

(3) Cf. Georges Chantraine, s.j., « Entre deux écueils », *Communio* n° 7, septembre 1976, p. 7-8.

suffit pas d'en appeler à la notion d'expérience, ni même à l'expérience religieuse en général pour clarifier les présupposés d'un discours théologique. Il faut se demander d'abord à quelles conditions l'expérience est celle de la foi chrétienne. C'est ce que tentent les pages qui suivent.

L. A question de l'expérience religieuse se pose aujourd'hui avec une acuité renouvelée. Ce n'est pas seulement parce que chaque prise de position dans le domaine religieux recouvre certaines conceptions et pratiques des relations avec Dieu : cela n'est pas nouveau. Ce qui l'est, par contre, c'est que l'aspect spécifiquement religieux des expériences qu'on propose ou qu'on critique est soit escamoté, soit (à l'opposé et quelquefois par réaction) exagérément privilégié. Cela donne d'un côté le « sécularisme », qui subordonne toute spiritualité à une action « horizontale », et dont la théologie finit par ressembler à une idéologie ; et de l'autre un « mysticisme » où l'émotivité, l'éclectisme, l'exotisme et le désir de « ressentir » à tout prix quelque chose composent une vague religiosité au prosélytisme d'autant plus agressif que ses croyances sont irrationnelles (4).

Dans le premier cas, l'expérience de Dieu se fait implicitement dans les relations fraternelles, voire dans la transformation de la société. Dieu n'est plus alors recherché en lui-même ni pour lui-même, et l'expérience n'est plus vraiment religieuse. Dans le second cas, il s'agit bien d'expérience religieuse car on cherche à éprouver, à vérifier l'existence ou l'action de Dieu (5). Mais ce genre de tentative s'enferme dans un dilemme insoluble : ou bien le sujet n'a (passivement) une expérience que parce que l'objet s'impose à lui avec la force irrésistible de l'évidence — mais Dieu est-il en ce sens un objet, et que serait d'ailleurs un objet si peu « objectif » que tous ne peuvent pas l'expérimenter ? Ou bien le sujet fait une expérience « active » en cherchant et en trouvant Dieu qu'il se donne pour objet — mais on peut bien alors l'accuser de se fabriquer un dieu et de n'êtreindre qu'une illusion (6).

(4) Le « renouveau charismatique » n'est ici nullement en cause. On peut y voir un désir très sain de retrouver une expérience expressément religieuse, et sans que le contenu de la foi soit indifférent : la preuve en est le besoin de formation doctrinale dans les groupes de prière, et une volonté explicite de fidélité à ce que l'Eglise croit.

(5) On laisse ici volontairement de côté plusieurs cas particuliers où il serait ambigu de parler d'expérience religieuse : a) les mystiques et méthodes de méditation où la divinité n'est pas personnelle, où l'expérience n'a pas d'objet à proprement parler et où le sujet ne s'expérimente lui-même que pour parvenir à se dépersonnaliser (cf. J.-A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, coll. Foi Vivante n° 56, Paris, DDB, 1967) ; b) les religions où une somme d'expériences humaines aboutit à une sagesse pratique combinant rites formels et préceptes moraux ; c) la magie et les sciences occultes.

(6) La différence entre l'expérience « faite » et l'expérience « eue » est plus marquée en anglais qu'en français : *I had an experience* signifie qu'il m'est arrivé quelque chose ; *I made an experiment* veut dire que j'ai fait une expérience (dans un laboratoire, par exemple) pour vérifier une hypothèse.

Dans chaque hypothèse, Dieu semble se dérober ; l'expérience religieuse paraît suspecte et la foi qu'elle suppose incommunicable, si ce n'est dans quelques cercles d'initiés et de privilégiés. La foi catholique (et partant non ésotérique) échappe à cette alternative, parce qu'elle en modifie radicalement les termes.

Quelle expérience ?

D'une part, en effet, Dieu est tout autre, et ne saurait être réduit à un objet disponible pour des expériences. Mais Dieu s'est révélé et s'est fait connaître dans son Fils incarné, mort et ressuscité. Une expérience est donc possible, à partir d'une initiative de Dieu lui-même (et non du croyant). Un accès à Dieu est ainsi ouvert à qui veut bien lire la Bible comme sa Parole (et non comme n'importe quel texte) (7), à qui reconnaît son action dans les sacrements, jusqu'à cette « objectivation » à première vue scandaleuse de la présence réelle dans l'Eucharistie. C'est pourquoi dans l'Eglise tout baptisé qui se confesse et va à la messe trouve une authentique expérience de Dieu. Les gestes, les lectures et les formules de la liturgie constituent la meilleure école de la prière, parce que c'est là, dans la communauté qu'il rassemble, que Dieu agit et est présent. L'expérience chrétienne est avant tout ecclésiale (8).

Mais, d'autre part, on ne s'empare pourtant pas si aisément du Dieu de Jésus-Christ. L'appartenance à l'Eglise est bien sûr une expérience de Dieu. Mais ce qui est donné à expérimenter paraît le plus souvent bien en deçà de ce qu'on espérait. On est alors tenté de demander indiscrètement à Jésus des signes, des miracles. Et on se fait rabrouer. Le seul signe que Jésus donne, c'est « celui de Jonas », qui resta « trois jours et trois nuits » dans le ventre du poisson, « dans les entrailles du shéol » (9). Autrement dit, ce qui est à éprouver reste caché, enfoui dans la mort dont il faut faire l'expérience. Surprenante expérience en vérité, ou plutôt mort de l'expérience, ou encore « *expérience de la non-expérience* » (10). Pour trouver Dieu, pour percevoir le signe de la Croix que donne le Fils, le chrétien est appelé à renoncer comme lui s'il le faut à toute « expérience » du Père et à entrer dans la nuit du tombeau. Cette renonciation prend tout simplement, dans nos vies quotidiennes, la forme de l'obéissance : faire non pas sa propre volonté (ressentir Dieu, le posséder), mais la volonté du Père. Il n'y a plus là d'expérience au sens strict. Mais l'essentiel ne réside pas

(7) Cf. Michel Costantini, « La Bible n'est pas un texte », *Communio* n° 7, septembre 1976, p. 40-54.

(8) Cf. Ci-dessous l'article de Jean-Robert Armogathe, « Du sentiment religieux à la tradition ecclésiale » et celui du P. Loew, « Comment expérimenter l'Eglise aujourd'hui ».

(9) *Jonas* 2, rappelé en *Matthieu* 12, 38-40 et 16, 1-4 ainsi que parallèles synoptiques. Cf. aussi *Jean* 2, 18-21.

(10) Cf. dans ce numéro l'article de Rémi Brague, « L'expérience cruciale ».

dans l' « effet » sur nous du « divin ». A la limite, il vaut mieux faire la volonté du Père malgré ce que le manque d'expérience directe peut avoir de douloureux, que de ne pas faire cette volonté en se satisfaisant de sensations agréables. Et à l'inverse, il vaut mieux faire la volonté du Père en ayant l'impression qu'on ressent quelque chose, que de refuser de faire cette volonté en dissertant sur le « désert de la foi » ou le « silence de Dieu ».

Il convient donc de ne pas s'appesantir trop unilatéralement sur l'absence d'expérience immédiate de Dieu, comme s'il était condamnable d'éprouver quoi que ce soit. Car on éprouve au moins un manque, qu'il faut simplement veiller à ne pas combler avec n'importe quoi et s'efforcer de subir comme le Christ sa Passion. Ce n'est pas la même chose que de ne rien ressentir du tout et théoriser que c'est très bien. Il ne faut pas confondre l'amour patient ou une nécessaire purification, avec l'indifférence ou la satisfaction dans un dénuement bavard.

L'important n'est pas ce qu'on ressent

Le fait, bien troublant pour les autres, est que Dieu « illumine » certains, directement, complètement (ou du moins suffisamment). Pour ne prendre que des exemples récents (et d'hommes qui ont pu « raconter » ce qui leur était arrivé), il y a Paul Claudel, André Frossard, Didier Decoin (11)... On ne peut que respecter cette liberté de Dieu dans sa miséricorde et dans la sagesse de ses desseins (12). En chaque catholique, en tout cas, qu'il le soit devenu insensiblement ou par une brusque conversion, la Bonne Nouvelle de la Résurrection apprise dans l'Eglise et les grâces qu'on y reçoit peuvent provoquer une paix, une certitude, une joie qui n'ont rien de suspect. Jésus lui-même a connu cette joie « sous l'action de l'Esprit Saint », en voyant l'Evangile révélé aux simples et annoncé par eux (*Luc* 10, 20-21), qui précisément ne cherchent pas d'expérience et ne s'en méfient pas lorsqu'elle leur est donnée. On peut sans honte ni complexe être heureux à la messe, dans la prière. Le Christ est certes « en agonie jusqu'à la fin des temps ». Mais il est *déjà* ressuscité. Le chrétien peut ainsi connaître des sentiments contradictoires — qui reflètent le « déjà » et le « pas encore » tous deux caractéristiques du « temps du délai » que nous vivons jusqu'au retour du Christ. La contradiction n'est qu'apparente toutefois.

(11) Claudel a raconté sa conversion dans *Contacts et circonstances*, « Oeuvres en prose », éd. Pléiade, p. 1008-1014. On connaît *Dieu existe, je L'ai rencontré* d'André Frossard (Paris, Fayard, 1969) et *Il fait Dieu* de Didier Decoin (Paris, Julliard, 1975).

(12) Le problème ici posé est celui des « révélations privées ». L'Eglise dispose de critères assurés pour en apprécier la valeur : d'abord leur conformité à la Révélation, à laquelle elles ne sauraient ajouter ou changer quoi que ce soit ; ensuite les fruits spirituels qu'elles portent. Cf. G. de Broglie, s.j. « Valeur des Révélations privées », *Résurrection* n° 14, 1960, p. 54-59.

Saint Jean de la Croix est le mystique chrétien qui a le plus insisté sur l'obscurité où se trouve le croyant. Mais pour lui, la renonciation à l'expérience immédiate rend possible une relation quasi nuptiale avec Dieu. Cette intimité n'est pas l'expérience grossière où le sujet reste totalement passif ou bien est seul actif. Il s'agit d'un échange, d'un amour (13). La différence est du même ordre qu'entre la vie d'avant la mort et la vie de résurrection. Ainsi le Christ, après « trois jours et trois nuits » dans l'obscurité du tombeau, ressuscite-t-il et ne meurt plus — c'est-à-dire qu'il ne se sentira plus jamais « abandonné » du Père. Mais il continuera de se vouloir abandonné au Père, comme le Père se donne entièrement à lui. Le propre de l'amour est en effet le renoncement à soi-même, dont la mort chrétienne est la traduction en termes humains (14). Le Fils ressuscité ne souffre plus ; mais il ne s'en remet pas moins totalement à son Père, ne fait pas moins sa volonté que sur la Croix. L'expérience filiale reste substantiellement la même, que ce soit dans les épreuves ou dans la joie. L'important n'est pas ce que l'on ressent, obscurité ou lumière, mais de se laisser saisir et transformer par Dieu, en faisant sa volonté : c'est à ce prix que nous deviendrons semblables au Christ et connaîtrons le Père.

CET abandon, ce renoncement à soi-même supposent la mort en nous de tout ce qui nous empêche d'être les fils de Dieu que nous sommes appelés à devenir. C'est ce que souligne saint Jean de la Croix, et c'est pourquoi tout membre de l'Eglise est « baptisé dans la mort du Christ Jésus » (*Romains* 6, 3-11 ; cf. *Colossiens* 2, 12). Il est donné par là à chaque chrétien de pouvoir renoncer à éprouver Dieu. Ce qui est reçu dans le baptême (à la fois l'entrée au lieu de l'expérience et la force de s'abstenir de la « faire » soi-même) suggère l'originalité de l'expérience chrétienne. C'est dans l'Eglise, là où Dieu se fait connaître, que l'homme (et plus ordinairement le petit enfant) (15) est baptisé. Il n'a cependant conscience de rien, ne « fait » ou n' « a » aucune expérience. Quelque chose de décisif est pourtant accompli en lui : la rupture avec Dieu, provoquée par l'expérience d'Adam et Eve (pour vérifier si le fruit était empoisonné) est effacée, engloutie avec la mort dans la Résurrection du Christ. Même s'il peut toujours procéder à la même expérience malheureuse, le baptisé devient capable de renoncer à ces tentatives illusoires. Toute sa volonté, toute l'aide de ses frères et aussi de l'Eglise (avec

(13) Voir plus loin l'article d'Alain Cugno sur saint Jean de la Croix.

(14) Cf. Rémi Brague. « Pour un sens chrétien de la mort ». *Communio* n° 2, novembre 1975, p. 9-21.

(15) Cf. Joseph Ratzinger, « Baptisés dans la foi de l'Eglise ». *Communio* n° 5, mai 1976, p. 9-21.

les sacrements qui « renouvellent les grâces du baptême ») lui seront cependant nécessaires pour surmonter les tentations. C'est dire qu'il ne restera nullement oisif.

Mise à l'épreuve

Une expérience sera faite, dont il ne sera pas l'acteur ou l'auteur. Car ce n'est pas lui qui éprouvera Dieu, mais Dieu qui l'éprouvera, le mettra à l'épreuve en lui faisant découvrir et vivre son Amour — jusqu'à la Croix. C'est ce renversement de l'expérience religieuse qui fait toute l'originalité de l'expérience chrétienne (16), — expérience « réussie », si l'on ose dire, par le Père sur le Fils, et tentée sur l'homme, avec amour, avec patience, et donc avec bien plus de chances de succès que celle que l'homme est tenté de faire dans sa gourmandise impatiente de « sentir » Dieu (17).

On comprend que le chrétien puisse ne rien « sentir » de Dieu immédiatement : loin d'être « sujet » de l'expérience, il en est l'« objet » — sans être pour autant réduit à l'inaction et la passivité inerte. Sur quoi Dieu juge-t-il en effet ? Quel est le critère de l'expérience ? La charité, l'amour reporté sur le prochain par amour pour Dieu. « Celui qui dit qu'il aime Dieu et qui déteste son frère est un menteur » (1 Jean 4, 20). Comment pourrait-il faire croire à Dieu (dont il ne « fait » pas l'expérience) qu'il l'aime, alors que Dieu voit bien qu'il n'aime pas son frère (dont il « a » pourtant l'expérience) ? Comme le dit saint Paul : « Si je n'ai pas la charité, ...je ne connaîtrai jamais (Dieu) comme je suis connu (de lui) » (1 Corinthiens 13, 1-12). A quoi reconnaîtra-t-on les disciples de Jésus ? A quoi le Père les reconnaîtra-t-il comme ses fils ? « A cet amour qu'ils auront les uns pour les autres » (Jean 13, 35).

Il faut cependant préciser que l'exercice de la charité fraternelle, s'il est indispensable, n'épuise pas ce que signifie la charité. Saint Paul aussi l'indique clairement : « Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres... » (1 Corinthiens 13, 3). Il ne suffit donc pas d'aimer ses frères de son mieux. Il faut les aimer comme Dieu les aime (Jean 13, 34), pour faire sa volonté. L'expérience « horizontale » ne supplée donc pas à toute préoccupation « verticale ». Le chrétien n'a aucunement à renoncer à une expérience du Père des cieux pour se consacrer à une expérience à ras de terre. Il lui faut encore et d'abord prier : demander, rendre grâce, chercher sans répit comment Dieu aime, comment le Fils obéit au Père et fait sa volonté, se préparer à donner sa vie (ce qui n'est, spirituellement,

pas du tout la même chose que se la faire prendre bêtement), car il n'est pas de plus grande épreuve d'amour (ou épreuve de l'amour) (Jean 15, 13). Et il n'y a pas d'autre expérience à tenter.

CE qu'on appelle la « mystique » n'a donc pour but dans le christianisme que de transformer, de renverser, retourner, convertir un désir d'expérience religieuse, de possession, de jouissance égoïste de Dieu (ou l'absence de telles aspirations) en une charité dont l'amour divin est le seul modèle, le seul critère et le seul juge. Il n'est pas question de toucher, de sentir ce que Dieu « a » de divin, mais de devenir par sa grâce ce qu'il est, ce que nous découvrons le mystère de la Trinité : amour, don de soi, et donc de ce que l'on est plus encore que de ce l'on possède.

On devine ainsi quel est le véritable enjeu des débats actuels : y aura-t-il assez de charité dans l'Eglise pour que ceux qui veulent servir leurs frères apprennent à le faire en cherchant comment Dieu aime et se donne ? Pour que ceux qui veulent avant tout aimer et faire aimer Dieu renoncent à le posséder ? Pour que les « jeunes » surtout, qui désirent des expériences religieuses et en connaissent déjà (18), ne veuillent pas en faire d'autre que celle à laquelle Jésus-Christ s'est soumis ?

Jean DUCHESNE

(16) C'est ce que développe ci-dessous l'article du P. von Balthasar.

(17) Comme Adam et Eve, l'homme caresse souvent dans ses expériences religieuses la tentation grandiose d'être « comme un dieu ». Le meilleur exemple de ces tentatives d'auto-divination est l'entreprise de Rimbaud. Cf. Corinne Marion, « De la gourmandise à l'ardente patience », *Résurrection* n° 42, 1973, p. 95-111.

(18) L'article du P. Millot, aumônier de lycée, en témoigne plus loin.

Jean Duchesne, né en 1944. E.N.S. Saint-Cloud, 1966 ; agrégation d'anglais, 1970. Enseigne dans un lycée à Paris. Publications : *Jésus-revolution, made in U.S.A.*, Paris. Cerf, 1972 ; articles dans *Etudes*, *Concilium*, *Axes*. *Résurrection*. Président de l'Association Communio . Marié, trois enfants.

Hans Urs von BALTHASAR :

Quand Dieu rencontre l'homme

Dans la Bible, puis chez les Pères, ce n'est pas l'homme qui fait l'expérience de Dieu, mais Dieu qui, par sa présence comme par son absence, met l'homme à l'épreuve.

C'EST une vraie détresse qui pousse beaucoup de nos contemporains à se demander si l'on peut faire une quelconque expérience de Dieu. Car si je ne le rencontre nulle part dans mon existence, comment puis-je croire en Lui ? Ne répondons pas tout de suite en faisant remarquer que le concept d'expérience, et celui d'expérience religieuse en particulier, ont une infinité de sens. La disparition de la tradition chrétienne vivante dans la famine, la communauté, la nation, ainsi que l'isolement des chrétiens dans une société incroyante, dans une civilisation technique et athée dans sa pratique, mettent un tel appel au secours à l'abri de toutes les objections, et le rendent digne d'être cru.

Dans les réflexions qui suivent, il n'est pas question de fournir une réponse achevée, mais seulement de donner un point de départ, à partir duquel on pourra faire quelques pas plus concrets pour répondre à cet appel au secours. Nous ne quitterons pas les sources, la Bible surtout, et nous verrons comment la patristique suit certains des chemins qui en partent.

1. Dieu et l'homme.

Dieu n'est pas une chose à côté d'autres, comme il s'en trouve à l'intérieur du monde, que l'homme peut saisir par les sens ou par l'esprit, dans une expérience (1) qui s'enrichit au cours d'une vie. Il faut donc s'attendre à ce que l'on ne puisse faire l'expérience de Dieu comme d'une chose du monde, ou même comme d'un autre homme. Dieu est fondamentalement l'origine dont nous sommes sortis. Non certes au sens d'une croissance naturelle, comme une branche sort du tronc ; mais par l'acte

(1) L'expérience. c'est. très littéralement, le savoir acquis en voyageant. La même racine donne le latin *per* (à travers), d'où *péril* (la traversée dangereuse), *expert* (celui qui est allé au bout des choses) ; l'allemand *fahren* (voyager), d'où *Erfahrung* (expérience) ; le grec *peira* (tentative, tentation, épreuve, expérience).

d'une liberté souveraine qui nous pose dans notre autonomie et notre liberté de créatures. Non pas bien sûr pour nous abandonner, mais pour qu'en une recherche libre nous nous mettions en route vers notre origine « pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver, aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous » (*Actes 17, 27*). Si l'on ne voit le rapport de Dieu à l'homme que comme celui du créateur à la créature, cette recherche peut être comparée aux tâtonnements d'un aveugle. qui, au-delà de l'espace rempli d'objets finis, tâte dans l'infini, pour que la main de son esprit touche peut-être quelque chose. Les religions non-chrétiennes sont un tel tâtonnement au-delà du fini, en direction du non-fini ; et on ne sait jamais si la négation du fini dont on fait alors l'expérience est la transcendance de notre propre esprit, notre propre néant de créatures, ou quelque chose de la véritable infinité de Dieu. La mystique non-chrétienne est toujours sur le point de faire renoncer l'homme à son être personnel, donné par Dieu mais ressenti comme une limitation, et de verser dans l'athéisme, le divin semblant limité par le fait qu'il est personnel. Cette même mystique non-chrétienne peut aussi prendre la direction opposée : pour faire l'expérience de Dieu, l'homme descend vers son propre fond et en prend possession comme de sa profondeur véritable. Dieu devient alors l'instrument de l'homme qui se libère lui-même pour atteindre l'absolu. De telles tentatives et de telles tentations ne manqueront pas, puisque l'homme est un pécheur. qui fait de ses impulsions fondamentales, les impulsions religieuses, un usage pervers en les faisant servir au péché (*Romains 1, 18 - 21*).

2. La Bible : Dieu éprouve l'homme.

A l'intérieur de la révélation biblique s'accomplit un mouvement inverse de celui de l'homme qui cherche Dieu en transcendant le fini : c'est Dieu qui, de lui-même, veut rencontrer l'homme. Il est très significatif que Dieu ne se révèle jamais en réponse à la demande d'un homme, à son désir d'une révélation divine. Il va vers Abraham avec une promesse que celui-ci n'attendait nullement ; il va vers Moïse avec une tâche que celui-ci n'espérait pas qu'il ne souhaitait pas, qu'il refuse même avec entêtement (au point que Dieu se fâche) ; il va vers Isaïe. à qui la vision de sa gloire fait crier : « Malheur à moi, je suis perdu » (*Isaïe 6, 5*), là encore avec une mission pénible et qui lui apportera force désagréments. Ce qui commence ainsi dans l'Ancien Testament se poursuit dans le Nouveau, quand Dieu rencontre l'homme en Jésus-Christ : s'il appelle des hommes à Lui, c'est pour qu'ils le quittent, envoyés dans le monde entier, chargés d'une mission et des pouvoirs correspondants. L'expérience de rencontrer qu'ils font, sans nul doute, est point de départ et fonction de leur mission.

Tout dépend ici de savoir si leur azur est ouvert sans réserve, et prêt à accomplir leur tâche. Ceci se vérifie dans les situations difficiles, où leur foi, leur fidélité, leur obéissance à Dieu, doivent faire leurs preuves. La Bible, dans l'ancienne comme dans la nouvelle Alliance, ramène

volontiers ces situations à une volonté expresse de Dieu : ce n'est pas l'homme qui doit faire l'expérience de Dieu, c'est Dieu qui veut faire une expérience, qui veut, en *l'éprouvant*, établir expérimentalement (*peirazesthai* si l'homme qu'il a chargé d'une mission marche bien sur la voie qui lui a été indiquée. Tandis qu'il n'est question nulle part dans la Bible d'une expérience de Dieu (*peiral* par l'homme, le thème de l'expérience que Dieu fait de l'homme en l'éprouvant (*peirasmos*) traverse toute l'histoire du salut : « Rappelez-vous tout ce qu'il a fait à Abraham (en lui demandant de sacrifier Isaac), toutes les épreuves d'Isaac, tout ce qui arriva à Jacob... comme il les éprouva pour scruter leur coeur. De même, ce n'est pas une vengeance que Dieu tire de nous, mais c'est plutôt un avertissement dont le Seigneur frappe ceux qui le touchent de près », dit Judith au peuple (*Judith* 8, 26-27). La mission de Jésus elle aussi doit traverser cette épreuve afin d'être durcie au feu ; s'il avait cédé à la tentation d'un messianisme terrestre, il aurait renversé la situation et, au lieu de se laisser éprouver, il aurait mis Dieu à l'épreuve. Tel avait été le péché du peuple d'Israël, dans le désert, « aux jours de Massa, quand vos pères m'ont éprouvé et tenté » (*Psaume* 95, 8-9). D'où le mot de Jésus au tentateur : « Tu ne mettras pas le Seigneur ton Dieu à l'épreuve » (*peirazein*, *Matthieu* 4, 7 ; cf. *Deutéronome* 6, 16) (2).

L'endurance à l'épreuve reçue de Dieu rend l'homme éprouvé. C'est pourquoi Paul veut « se glorifier des tribulations, sachant bien que la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée (*dokimè*, Luther traduit : expérience), la vertu éprouvée l'espérance, et l'espérance ne déçoit point... » (*Romains* 5, 3-5). Cette espérance est comme la lumière renvoyée vers l'homme par la joie de Dieu devant la réussite de l'épreuve qu'il lui a fait subir. Jacques peut donc dire : « Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en butte à toutes sortes d'épreuves (*peirasmois*). Vous le savez : ce qui éprouve votre foi (*dokimion*) produit la constance, et celle-ci accomplit l'oeuvre parfaite, afin que vous ne laissiez rien à désirer » (*Jacques* 1, 2-4). Quand le mot expérience (*peiral*) apparaît enfin chez les Pères apostoliques, ce n'est pas pour désigner l'expérience que fait l'homme, mais celle que fait Dieu : « Nous devons soutenir avec succès l'expérience du Dieu vivant ; nous sommes éduqués dans cette vie, pour être couronnés dans la vie à venir » (*Deuxième lettre de Clément de Rome* 2, 20). Si l'on peut aussi parler d'une expérience faite par l'homme, c'est comme indirectement ; elle est le rayon renvoyé sur la joie propre de l'homme par la joie de Dieu devant la constance de l'homme : « *L'expérience de Dieu se réalise précisément à travers les tribulations, celles-ci, loin d'empêcher l'expérience chrétienne et les glorifications de Dieu qui en découlent, la rendent possible* » (3).

(2) L'interdiction stricte de mettre à l'épreuve, en péchant, la grâce surabondante de Dieu va dans le même sens (*Romains* 3, 5-8 ; 6, 1-15).

(3) Wilhelm Thüsing, « Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental - dialogischen Christologie », dans K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie sVsternatisch und exegetisch*. Quaestiones Disputatae, 55, Herder. 1972, p. 154.

Mais cette expérience biblique « par réflexion » a une caractéristique qu'on ne peut méconnaître : elle est le fruit d'une renonciation, qui s'est conservée à travers l'épreuve de la tentation. Prenons Abraham, à qui Dieu demande de sacrifier son fils, et qui montre par là le caractère éprouvé, authentique et total de sa foi. D'après le passage de *l'Épître aux Romains* qu'on vient de citer, c'est une qualité toute nouvelle d'espérance en la promesse de Dieu qui lui est ainsi offerte. En même temps, la réalité de l'Alliance, qui consiste en une fidélité réciproque entre Dieu et lui, est expérimentalement renforcée. La renonciation ne consiste plus ici, comme dans les tentatives de l'homme seul pour faire l'expérience de Dieu, à renoncer au monde pour saisir l'absolu (dans l'extase ou dans la méditation), ou à renoncer à sa propre personnalité ou à celle de Dieu (comme c'est un peu le cas dans le bouddhisme) : elle réside plutôt dans la foi elle-même qui, au lieu de dresser soi-même des plans pour la conduite de sa vie, accepte une tâche reçue de Dieu, accepte que Dieu lui montre le chemin par ses ordres et ses conseils, et reste fidèle à ces directives à travers toutes les tentations venant du dehors comme du dedans. On peut dire avec certitude qu'il n'y a pas d'expérience chrétienne de Dieu qui ne soit le fruit d'une victoire sur sa volonté propre, ou tout au moins de la décision de remporter une telle victoire. Et il faut également inclure dans cette volonté propre toutes les tentatives où l'homme, comptant sur ses propres forces, cherche à provoquer des expériences religieuses de sa propre initiative, grâce à ses propres méthodes et techniques.

3. L'expérience de l'éloignement de Dieu.

L'Ancien Testament contient un thème voisin, qui trouvera un écho significatif chez les Pères de l'Église. Il est pourtant spécialement adapté à l'ancienne Alliance, parce qu'au début celle-ci ne connaît pas d'ouverture sur l'au-delà : la récompense pour la fidélité, tout comme le châtement qui menace l'infidélité, se réalisent donc dès ce monde. L'historiographie deutéronomiste peut ainsi reprendre le destin du peuple et le décrire d'après ce schéma très simple : foi et fidélité = prospérité ; rechte vers les dieux étrangers = châtement ; cri de détresse vers Dieu = conversion intérieure et retour visible de la faveur de Dieu. Le juste fait ici l'« expérience » de la justice divine parce qu'il prospère ; les horreurs prévues au cas où il se détournerait de Dieu sont énergiquement cataloguées en de longues listes (*Lévitique* 26, 14 ss. ; *Deutéronome* 28, 15 ss.). Chacun sait que ce schéma trop simple, qui est celui des amis de Job, se brise sur le problème posé par la souffrance. Et la mort de Jésus, criant l'abandon de Dieu, rendra, à plus forte raison, cette logique irrémédiablement périmée.

Il y a pourtant dans la théologie des Pères un thème constant qui reprend celui de l'Ancien Testament en le corrigeant subtilement. C'est sans doute la parabole du fils prodigue qui occasionna cette correction.

Irénée est le premier à largement développer l'idée et, à la ciseler avec amour. Dieu a créé l'homme libre ; sans expérience, sans savoir, celui-ci ne pouvait pas échapper à la chute. Il fallait qu'il fit l'expérience *Ipeiral* de sa finitude et de son indigence, il fallait qu'il expérimentât en son propre corps l'état d'éloignement de Dieu — la famine en terre étrangère. C'est seulement au moment où, repentant, il retourne à la maison de son père qu'il sait ce que les biens paternels sont pour lui. « Plus elle nous est précieuse, plus nous l'aimons » (4). Irénée tient à maintenir la totale liberté de l'homme et une aussi totale absence de violence chez Dieu, lequel ne contraint jamais la liberté créée à rien, mais s'adresse à elle uniquement pour la persuader ou la conseiller avec douceur. C'est pourquoi, dans la pénible expérience faite par l'homme éloigné de Dieu, il montre moins la conséquence d'une punition divine, que la conséquence immanente du fait que l'homme s'est éloigné de Dieu.

Origène ne procédera pas autrement. Dans sa pensée, c'est surtout la providence divine qui suit l'homme libre dans ses errements, et qui connaît le moment opportun où il faudra le ramener à Dieu : peut-être faut-il que ce moment soit remis à plus tard, afin que l'homme soit mieux traité, de même qu'un médecin remet une opération jusqu'à ce que l'abcès soit mar. « Qui n'a pas perçu sa propre faiblesse et maladie et la grâce divine, et qui, même une foi guéri, n'a pas, tait l'expérience de soi-même (heauton pepeiramenos) et qui (donc) ne se connaît pas soi-même, celui-là s'imaginera que ce qui lui a été offert par la grâce céleste, il l'a lui-même accompli » (5). Il faut, comme chez Irénée, que les hommes soient dégoûtés du Mal afin d'être assurés dans le Bien et qu'en fréquentant le Mal et en se mêlant au péché « qu'ils désiraient, ils s'en rassassent, ils en remarquent les dégâts et qu'ils gagnent (le salut à nouveau désiré) avec une sûreté d'autant plus grande » (6).

Chez Basile aussi réapparaît l'idée origénienne selon laquelle Adam se serait « enorgueilli, pour ainsi dire par saturation (de Bien) », et que Dieu aurait toléré la mort « afin que la maladie ne devînt pas immortelle » (7). Pour Grégoire de Nysse, enfin, l'expérience du mal dans l'humanité devait aller jusqu'à son extrême limite ; mais, puisque le Mal ne peut être infini, l'expérience devait faire halte à cette limite pour amorcer un mouvement de retour vers Dieu (8).

Cette idée ne voit qu'un seul aspect de la question et n'est pas sans danger. Ce qu'il y a derrière, ce n'est pas la Bible, mais le platonisme, qui explique la chute originelle des âmes dans les corps par la satiété du

(4) *Contre les hérésies* IV, 37, 7.

(5) *Des principes* III, I, 12 (P.G. 11. 269 b - 272 a).

(6) *Sur la prière* XXIX, 13.

(7) *Homélie Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*, ch. 6 (P.G. 31, 344 cd).

(8) *De la création de l'homme* ch. 21 (P.G. 44, 201 be). Cf. Jean Daniélou, *L'Etre et le temps chez Grégoire de Nysse*. Brill, Leyde. 1970, ch. IX, p. 186-204.

divin. L'expérience de l'éloignement de Dieu est ici, comme dans la parabole du fils prodigue, la condition qui permet que le salut regagné soit apprécié à sa juste valeur. Mais ce processus peut indéfiniment recommencer. Plotin dit expressément : « Seule l'expérience du Mal peut produire une connaissance plus précise du Bien chez les êtres dont la force n'est pas assez grande pour avoir de l'essence du Mal un savoir exact. sans l'avoir éprouvé » (9).

Maxime le Confesseur, qui bâtit à la fin de l'ère patristique une synthèse décisive, renonce expressément à l'idée platonicienne et origénienne selon laquelle une connaissance expérimentale du Mal serait comme nécessaire pour rester constant dans le Bien (10). Grégoire de Nysse avait déjà creusé les fondations, en montrant qu'il était impossible d'éprouver la moindre satiété dans la contemplation du Dieu infini. On ne se rassasie d'une des vérités et des beautés de Dieu que pour voir s'ouvrir de nouvelles profondeurs encore insondées ; dans la vie éternelle, repos et mouvement ne font qu'un. Finalement l'idée selon laquelle l'« expérience du Mal » (qui séduit l'homme depuis la suggestion faite par le serpent dans le jardin d'Eden) n'apporte jamais rien de positif, s'impose comme une connaissance certaine. Augustin l'établira dans son expérience douloureuse, tandis que Thomas d'Aquin dit de Dieu qu'il ne connaît le Mal que comme la limite du Bien, de la même manière qu'il connaît toutes les limites de ses créatures (11).

La parabole du fils prodigue n'indique donc aucune voie au chrétien. Elle montre plutôt l'amour de Dieu pour ceux qui se perdent. Elle contient en outre un double avertissement : ne prenons pas le chemin qui nous éloigne de Dieu ; et (ceci pour le frère aîné) ne méconnaissons pas la grâce qui nous est donnée d'être proches de Dieu.

4. Les arrhes de l'Esprit.

Nous avons dit que la Bible n'a pas de mot pour « expérience religieuse », parce qu'elle ne s'intéresse pas aux dispositions religieuses de l'homme, mais à sa docilité envers la révélation que Dieu fait de lui-même et envers la tâche qu'Il lui confie. Qui l'accomplit dans la fidélité de la foi et avec persévérance, est un homme « éprouvé ». et sur lui tombe un rayon de la joie de Dieu devant la réalisation de son dessein de salut sur la terre comme au ciel. Mais il n'y a pas là un processus extérieur à l'homme : un germe de vie divine est plongé en lui, dans la foi vivante,

(9) *Ennéades* IV, 8, 7-11. 15-17. Bréhier suppose une influence de la théodicée stoïcienne et renvoie à Chrysippe (Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. II, n. 1175 & 1152).

(10) Cf. mon livre *Kosmische Liturgie, das Weltbild Maximus des Bekenner*. Johannes Verlag. Einsiedeln 1968 (deuxième édition), p. 124 ss. (cf. la traduction française de la première édition, *Liturgie cosmique*. Paris, Aubier, 1947. p. 83).

(11) *Contre les Gentils* I, 71.

qui englobe en elle espérance et charité. Chez celui qui vit et pratique la fidélité de la foi, ce germe se développe et lui donne de façon mystérieuse la certitude d'être sur la bonne voie vers le Père, et d'en être l'enfant bien-aimé. L'Esprit Saint en nous « atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Romains* 8, 16 ; cf. *Galates* 4, 6 ; *1 Jean* 5, 10). Mais le texte continue : « Il nous faut souffrir avec lui (le Christ), pour être aussi glorifiés avec lui ». Ce que l'on peut nommer dans une certaine mesure l'expérience de l'Esprit (12) ne peut à aucun moment être séparé du fait de marcher avec constance sur le chemin du Christ. Cette expérience est une sûreté intérieure, qui n'est donnée qu'à celui qui avance sur ce chemin ; si l'on voulait s'arrêter et réfléchir sur cette lumière pour s'en assurer, ou bien elle s'éteindrait, ou bien elle se changerait en un feu-follet trompeur. La parole de Jésus rapportée par Jean va dans le même sens : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples ; alors vous connaîtrez (intérieurement, de façon essentielle) la vérité, et la vérité vous rendra libres » (*Jean* 8, 31-32).

C'est justement là qu'apparaît une difficulté : la foi en acte est de marcher à la suite de Jésus. Mais Jésus, conformément à sa mission, vient du ciel pour s'enfoncer de plus en plus dans le monde des pécheurs. Finalement, en mourant pour eux sur la Croix, il prend sur lui leur expérience de l'éloignement de Dieu, et même de l'abandon par Dieu. C'est donc précisément la perte de cette lumineuse certitude qui est assurée au croyant « éprouvé ». Il faut dissiper ce paradoxe. Pour un regard chrétien, la juxtaposition temporelle des instants, des heures, des jours, des années, ne sert pas en dernière instance à rendre possible la succession de ces expériences apparemment inconciliables de vie chrétienne. Paul a vécu et formulé ce paradoxe : il sait d'une part que Dieu le « console » au milieu de toutes ses difficultés (qui peuvent aller jusqu'au « dégoût de la vie »), et d'autre part que ses propres « souffrances du Christ » à lui, Paul, contribuent à la consolation et à la consolidation intérieure de l'Eglise (*2 Corinthiens* 1, 4-7). On entrevoit combien de nuances diverses sont ici possibles : l'un peut éprouver extérieurement une très forte souffrance et être intimement « consolé », c'est-à-dire savoir qu'il agit au centre de la volonté de Dieu : beaucoup de martyrs ont connu cela. Un autre pourra être plongé intérieurement dans les ténèbres. Il est alors plongé dans « l'épreuve » par Dieu (cette épreuve dont nous parlions tout à l'heure), et en même temps projette sur les autres une lumière que lui-même ne peut plus ni sentir ni comprendre. Il en est ainsi pour beaucoup de grands malades, qui ne sont plus capables d'apercevoir le moindre sens à leurs souffrances sans espoir ; de même que Celui qui fut crucifié pour tous ne voyait plus aucun sens dans son abandon par Dieu.

(12) Mais on fait mieux d'en rester à l'image biblique des « arrhes » (*2 Corinthiens* 1, 22 ; *Ephésiens* I, 14). Car elle montre aussi que ce qui nous est donné en cette vie est intrinsèquement incomplet, et nous indique par là le chemin du « solde » dans la vie éternelle.

C'est Dieu qui dispose des « états théologiques » du croyant ; c'est lui qui le plonge tantôt dans les eaux profondes de la Croix, où l'on ne peut plus faire aucune expérience de consolation, et tantôt dans la grâce (reçue de la Résurrection) d'une espérance dont on sait qu'elle ne trompe pas. Personne n'a ni la possibilité ni le droit de vouloir ramener ces « états théologiques » à un système que l'homme pourrait manipuler, ou simplement dominer du regard. Tous leurs aspects, et même quand les uns semblent contredire les autres, sont christologiques, et donc réservés à la libre disposition de Dieu.

On peut tout au plus dire que d'ordinaire, pour le chrétien qui tient ferme dans l'épreuve, les états s'approfondissent mutuellement : les signes de certitude seront d'autant plus grands, que les « dons du Saint-Esprit » (13) se déploieront dans la vie de l'individu par la pratique d'une foi vivante. Mais on ne peut faire que ce déploiement soit rectiligne et continu — comme si l'on progressait vers une expérience mystique qu'il serait très normal d'atteindre. Car Dieu est à chaque instant libre, pour le plus grand bien de l'économie du salut, de retirer à un individu (même à celui qui s'est pleinement donné à lui !) des expériences de grâce, pour les réserver à d'autres membres du corps mystique du Christ.

Il ne peut donc y avoir, devant les divers « états théologiques » qui sont possibles dans la vie spirituelle du chrétien, que de discrètes règles de comportement, comme celles qui sont sorties de l'expérience millénaire de l'Eglise. Ces règles évitent toute systématisation qui porterait atteinte à la liberté de Dieu. Elles s'appliquent pourtant avec une certaine sûreté à l'intérieur de l'espace où il est possible de marcher dans l'Esprit Saint à la suite du Christ.

5. Aberrations et retours à l'équilibre.

Ce que l'on appelle les « règles » valables pour les expériences intérieures ne se sont dégagées que difficilement et au cours d'une histoire mouvementée. Il y eut toujours des groupes de chrétiens zélés pour succomber à la tentation de changer les « arrhes de l'Esprit Saint », présentes dans l'âme des croyants, en la propriété directe et constatable d'un plus ou moins grand nombre de chrétiens pourvus de la « connaissance ».

Au second siècle déjà, **Montan** et ses prophétesses prétendirent être les incarnations de l'Esprit Saint de prophétie, qui prêchait par leurs bouches une éthique d'un rigorisme exacerbé ; **Tertullien**, dans son zèle, se laissa séduire par l'intégrisme de cette secte et y adhéra. Tandis que le montanisme eut comme point de départ une tentative pour s'approprier le « don de prophétie », les eucharistes (en syriaque, Messaliens) du Ve siècle partirent du commandement de Paul : « Priez sans cesse ». Pour

(13) Thomas d'Aquin l'expose dans son célèbre traité sur les dons de l'Esprit : *Somme Théologique* Ia IIae q. 68 ; IIa IIae, qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139.

eux, ni les sacrements de l'Eglise, ni l'ascèse seule n'étaient capables de vaincre le mal qui habite l'âme humaine ; seul l'Esprit Saint, dont la prière est la preuve expérimentale qu'il habite l'âme, peut refouler ce mal. Les écrits de ce mouvement très ramifié et influent furent partiellement rendus conformes à l'orthodoxie de l'Eglise (par exemple dans les célèbres cinquante homélies du **Pseudo-Macaire**). Les frontières qui les séparent de la littérature authentique de l'Eglise sont floues. En outre, les premiers moines, même en dehors de l'influence messalienne, réfléchirent avec zèle sur les états d'oraison, sur la présence de l'Esprit Saint et de l'esprit impur dans l'âme (**Evagre le Pontique**), et par là sur le « discernement des esprits », de telle sorte que le mot d' « expérience » (*peiral*, chargé d'un sens nouveau et positif, commença à jouer dans ces milieux un rôle important.

On peut suivre cette évolution, pour ne prendre qu'un seul exemple significatif, chez **Diadoque de Photicè**, adversaire pénétrant de la doctrine messalienne, et qui pourtant emprunte beaucoup à leur concept de l'expérience (14). Il y a pour lui une « expérience de la charité », une « expérience spirituelle », une « expérience de la foi », une « expérience de l'illumination », etc. Pourtant l'observation attentive des « états théologiques » dans l'âme de l'orant qui tend ardemment vers Dieu est chez Diadoque intégralement ordonnée à une théorie (parfaitement orthodoxe) du discernement des esprits ; son œuvre fut, non sans raison, une lecture recommandée dans les premiers noviciats de la Compagnie de Jésus.

Maxime le Confesseur apprendra de Diadoque beaucoup de choses qu'il reprendra dans ses aphorismes sur la charité (15). Et la doctrine du discernement des esprits se perpétuera, sans rupture essentielle, à travers tout le Moyen Age jusqu'aux *Exercices spirituels* de **saint Ignace**. Elle possède à chaque époque de l'Eglise, même la nôtre, une actualité renouvelée, d'autant plus que le rapport de la foi pure et de l'expérience de foi qui vient s'y ajouter ne peut être réduit à un dénominateur simple et sans ambiguïté.

6. Applications à l'actualité.

Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, l'articulation principale du rapport biblique entre Dieu et l'homme est celle de la Révélation et de la foi. La Révélation vient, on le sait, par l'intermédiaire de certains hommes, dont on peut dire que, comme prophètes ou comme visionnaires, ils possèdent de Dieu une connaissance autre et plus expérimentale que ceux qui « viennent à la foi pour avoir entendu la prédica-

tion » (*Romains* 10, 17). On sait aussi que les yeux et les oreilles des apôtres sont bienheureux, eux qui voient et entendent ce que tant d'autres avant eux ont brûlé de voir et d'entendre (*Matthieu* 13, 16 ss.). Pourtant, cette béatitude ne reçoit vraiment sa force qu'après Pâques, au moment où le Seigneur échappe aux apôtres : alors qu'ils étaient ses « contemporains », ils n'ont pas vraiment vu et entendu (16). Et c'est justement dans *cette* vision, dans *cette* audition, qui ne devient effective qu'au moment où le Seigneur se retire (« il est bon pour vous que je m'en aille »), que l'expérience des apôtres devient archétypique pour les croyants des générations suivantes (17) : d'une part, la vision et l'audition est refusée à ceux-ci : « Heureux, ceux qui ne voient pas et pourtant croient » (*Jean* 20, 29 ; cf. *I Pierre* 1, 8) ; d'autre part ils sont inclus par la foi dans l'expérience archétypique des témoins oculaires et mis ainsi au même rang qu'eux : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché... du Verbe de vie (et non pas : « du Jésus historique »), nous l'attestons et nous vous l'annonçons... afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (*I Jean* 1, 1-3).

Cette participation à l' « expérience » de la révélation originariaire du Christ, qui doit expressément former la « communauté », ne peut être atteinte, on le voit bien d'après *L'Épître de Jean*; que si ceux qui écoutent sont entraînés à l'intérieur d'une communauté de foi, laquelle signifie que Jésus-Christ est rendu présent dans l'Esprit Saint. « Moi en eux, dit Jésus priant le Père, et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, afin que le monde te connaisse... » (*Jean* 17, 13). Même quand Paul parle de la foi qui vient de la prédication, il garde toujours présent à l'esprit le témoignage de vie que donne celui qui prêche, et derrière celui-ci, le témoignage de la communauté. Ce qui veut dire qu'un accès à la foi est impossible sans une quelconque expérience de la réalité chrétienne. Mais il faut en même temps bien faire apparaître que cette vie chrétienne se mesure au contenu de foi — l'action de Dieu dans le Christ vivant — et pas à l'expérience subjective de l'acte de foi.

Nous rencontrons ici encore une fois la *renonciation* à l'expérience immédiate, sur laquelle nous avons mis l'accent au début, et qui constitue la condition de toute expérience de foi véritablement chrétienne. Il n'a été donné à personne de saisir et d'exposer ce moment mieux qu'à **Maurice Blondel (18)**. Ce n'est que par la renonciation à toute expérience partielle, à toute assurance subjective de posséder pour soi-même l'objet de l'expérience, que s'offre à nous, de soi, la totalité de l'Être, le mys-

(16) Voir là-dessus les remarquables développements critiques sur le concept de « contemporanéité » chez Kierkegaard et sur les corrections à lui apporter, dans Fernand Guimet, *Existence et éternité*. Aubier, Paris, 1973, p. 42-54.

(17) Cf. *La Gloire et la Croix*, t. I, Aubier, Paris, 1965, p. 254 ss.

(18) Cf. Manuel B. Ossa, « Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de Maurice Blondel », dans *Revue d'Ascétique et de mystique* 38, 1962, p. 483-509.

(14) Qu'on lise les textes cités dans l'index de l'édition des Places (Sources Chrétiennes 5 bis, Paris, Cerf, 1955), s.v. *peira*.

(15) Traduction pari. Pegon (Sources Chrétiennes 9, Paris, Cerf, 1945).

tère divin. **Dieu a besoin de récipiends qui renoncent à leur « moi » pour y verser ce renoncement à soi-même qui constitue son essence.**

Cette loi de renonciation peut devenir bien difficile pour l'individu, aux époques où la vie authentique de l'Eglise ne s'exprime que faiblement, et où, au contraire, plus d'une secte l'allèche en lui offrant des « expériences » immédiates. Mais que celui qui éprouve cette difficulté ne croie pas que tout soit plus facile pour le mystique qui fait l'expérience des réalités divines de façon apparemment immédiate. Car toute vraie mystique, aussi riche qu'elle soit en visions et autres expériences de Dieu, est soumise à la loi de la Croix — c'est-à-dire de la non-expérience — avec une rigueur au moins égale que l'est celui qui semble perdu dans le désert mondain de la vie quotidienne. Peut-être faut-il s'avancer à travers des étapes où l'on souffre encore plus durement que de la soif. Là où ce n'est pas le cas, là où l'on offre même une mystique accessible par des techniques qu'on peut apprendre et où l'on évite les amertumes et les humiliations de la Croix, nous pouvons être sûrs que cette mystique n'a aucune authenticité ni aucune signification chrétiennes.

Gardons toujours devant les yeux ce fait que la Bible ne connaît pas le mot « expérience », et qu'elle ne connaît la chose même qu'indirectement, comme un aspect parmi d'autres qui sont plus essentiels : la foi comme abandon où l'on renonce à prendre soi-même et ce que l'on connaît comme norme ultime ; et aussi la constance, comme épreuve, traversée avec succès, par laquelle Dieu veut expérimenter la fidélité de celui qui croit en lui. Le surnaturel ne peut nulle part être expérimenté immédiatement. Quand l'Eglise ancienne désignait le sacrement du baptême par le nom d' « illumination », elle entendait par là un fait objectif, et non un fait subjectivement vérifiable. Quand Paul parle d'un approfondissement vivant de la foi, il parle d'une « compréhension » (*epignosis*, non d'une « expérience ») (*Philippiens* 1, 9 ss.) ; *aisthesis* (dans le même contexte) ne veut pas dire expérience sensible, mais compréhension morale, tact.

Si Dieu vient vers nous en Jésus-Christ, si même il veut habiter en nous, cela ne veut pas dire qu'il cesserait d'être sublimé et inconcevable, mais que ces propriétés, qui n'étaient auparavant pour nous guère plus que des mots abstraits, acquièrent soudain un éclat qui nous les rend concrets, au moment précis où nous savons que nous sommes appelés les enfants du Père et que nous le sommes.

Hans Urs von BALTHASAR

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936 ; membre associé de l'Institut de France ; membre de la commission théologique internationale. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages. Dernières oeuvres : *Theodramatik*, deuxième volume : « Die Personen des Spiels. I (Der Mensch in Gott) » (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976) ; et en français : *Le complexe antiromain*, Essai sur les structures ecclésiales (Apostolat des Editions & Editions Paulines, Paris et Québec, 1976).

Rémi BRAGUE :

L'expérience cruciale

La foi chrétienne offre à l'homme de faire l'expérience que Dieu fait de lui-même, en s'assimilant à l'obéissance du Fils crucifié et ressuscité.

BEAUCOUP s'imaginent ne pas avoir une foi vraiment digne de ce nom parce qu'ils ne « sentent rien ». Certains essaient. Mais bien souvent, cela ne vient pas, « je n'éprouve rien de spécial ». C'est là que tout devient grave : comme on pense que la foi se reconnaît à ce que l'on ressent, on cherche, dans l'Eglise ou hors d'elle, des endroits où l'on propose une expérience de Dieu immédiate, sensible.

On confond ainsi la foi avec l'expérience religieuse, expression d'ailleurs peut-être encore plus vague que le mot d'expérience tout court, qui a déjà bien des sens, parfois opposés : l'expérimentation scientifique, la sagesse du vieillard « plein d'usage et raison », l'expérience mystique enfin, qui semble se rapprocher le plus de la foi. Nombreux sont ceux qui cherchent à tâtons une expérience mystique. Les chrétiens cherchent parfois une expérience chrétienne à opposer à celles des spiritualités orientales. Et ils n'en trouvent aucune qui soit spécifiquement chrétienne. En ce double sens que, d'une part, rien de ce que ressent le mystique chrétien ne présente avec les autres mystiques des différences suffisamment nettes pour que la confusion soit impossible (1), et que, d'autre part, le christianisme ne se définit pas par le genre d'expérience qu'il propose. On peut dire que le bouddhisme cherche le *nirvana* ; mais que cherche le christianisme ? Certainement pas une expérience du même ordre que les autres religions. En tout cas, une expérience très paradoxale. C'est celle que nous essaierons de cerner ici.

1. L'expérience du Christ

Si l'on s'appuie sur les écrits des mystiques pour identifier la religion avec l'expérience, on s'étonnera de trouver chez certains, et non les moindres, une extrême méfiance à l'égard de l'expérience. Ainsi saint Jean de la Croix, qui soumet tout ce qui peut se nommer de la sorte à un décapage radical (2). Pour lui, celui qui prie doit écarter toutes les images et toutes les joies qui peuvent lui venir. Non pas seulement celles qui le détournent de la prière, mais tout aussi décidément celles qui lui viennent de la prière elle-même et peuvent lui en donner le goût. Pourquoi ? Ne résistons pas au plaisir de citer *Bouvard et Pécuchet* (ici aussi très éclairant) : les deux bonshommes, au cours d'une période pieuse, se pressent l'imagination pour obtenir les états mystiques qu'ils guettent avec

(1) Ces différences existent pourtant. Cf. R.C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane*. Oxford U. P., 1957.

(2) Renvoyons à l'article d'Alain Cugno qui nous dispense de plus longs développements.

convoitise. Ainsi les martyrs de l'ancien temps : *x Il devait se passer dans leur âme des choses dont nous n'avons plus l'idée, une joie, un spasme divin .v* (ch. IX). Flaubert a bien vu le danger : ce qui est divin n'est alors plus Dieu, mais l'expérience qui en est faite. Il faut commencer par reconnaître que Dieu seul est divin. Car autrement, on ne recherchera plus Dieu seul, mais des états de conscience agréables, quitte à affubler ses sentiments du nom de Dieu et à en faire ainsi des idoles. Si Jean de la Croix rejette l'idée d'expérience de Dieu, c'est au nom même de Dieu qui en est l'objet. Faire de l'expérience de Dieu une fin en soi, c'est en définitive ne s'intéresser qu'à sa propre psychologie. Cette tentation menace aussi bien le naïf que le soupçonneux. Le premier confond naïvement ses états d'âme avec Dieu dont il veut en faire l'objet. Le second les dissèque pour les ramener à de l'inavouable et exclure par là qu'ils soient voulus par Dieu. Dans les deux cas on refuse que Dieu soit libre : le naïf qui recherche l'expérience refuse que Dieu soit ce qu'il est, au-delà de ses sentiments ; le psychologue refuse que Dieu puisse se manifester comme il veut. Critiquer l'expérience, ce n'est pas se poser comme juge ; c'est laisser à son objet la liberté d'être plus grand que ce que nous expérimentons et plus grand que nous qui expérimentons. Seul Dieu peut procéder à cette critique : **la critique de l'expérience religieuse est la libre manifestation de son objet**. S'il en est ainsi, la critique ne vient pas réprimer du dehors notre désir d'expérience. Elle le satisfait au contraire en lui donnant ce qu'il veut, et plus encore. Ou plutôt, la critique consiste à montrer à l'expérience que, seule, elle se satisferait de trop peu, et qu'il lui faut aller au-delà. Loin de la limiter, la critique l'invite à prendre toutes ses dimensions. C'est pourquoi Jean de la Croix fait répondre par le Père à qui lui demanderait des révélations sensationnelles : « *Si je t'ai tout dit en ma Parole, qui est mon Fils, je n'en ai pas d'autre que je puisse maintenant te répondre ou te révéler qui soit davantage que cela ; regarde-le seulement parce que je t'ai tout dit et révélé en lui, et tu y trouveras encore plus que tu ne demandes et plus que tu ne saurais souhaiter* »⁽³⁾.

Un tel texte donne pourtant bien l'impression que l'expérience religieuse recevrait du dehors un objet, imposé arbitrairement. D'où la question : pourquoi le Christ, seul ? Et pourquoi pas tel ou tel autre ? Une première réponse est que le Père n'a rien d'autre à nous donner que son Fils, car en lui il nous a tout donné et s'est dépouillé jusqu'à l'extrême. Mais ceci suppose que nous sachions qui est le Père, ce que c'est qu'un père. Dire que le Christ est l'objet de l'expérience chrétienne ne suffit pas à la distinguer, par exemple, de l'expérience grecque du divin, ou de celle de l'« ange de Yahvé » dans l'ancienne alliance. Il faut faire un pas de plus et dire que c'est justement l'expérience **que fait** le Christ qui est l'expérience chrétienne. Celle-ci n'est pas simplement une expérience qui aurait le Christ pour objet (et dont on pourrait se demander si d'autres que lui ne la susciteraient pas aussi bien). Elle est unique parce qu'elle est l'expérience d'un seul. Non pas d'un parmi d'autres, mais de celui qui fait en même temps partie de ce dont il fait l'expérience. Le Christ est à la fois le sujet et l'objet de l'expérience chrétienne. « *L'expérience chrétienne n'est pas seulement participation à l'expérience du Christ, même déclarée supérieure, unique ; elle est participation*

à sa réalité N (4). Et il en est ainsi parce que le Christ est l'expérience de Dieu. On comprend ainsi pourquoi l'expérience chrétienne peut commencer, d'une manière surprenante, par refuser toute expérience. Il s'agit d'éliminer tout ce qui n'a pas le Christ pour objet, mais aussi tout ce qui n'a pas le Christ pour sujet. Et on comprend surtout ce qu'il y a au-delà de ce refus purificateur : non pas un vide, mais une introduction **dans** celui qui est l'expérience du Père, le Christ. Le chrétien n'a d'une certaine manière rien à expérimenter, parce qu'il se laisse placer **dans** l'expérience même : il n'a plus d'expérience, parce qu'à la limite, il lui est offert de **devenir** cette expérience. Ce qui lui est donné est donc infiniment plus que toutes les expériences qu'on peut lui proposer de faire ; c'est de devenir cela même qu'il veut faire ; c'est de devenir le Christ par imitation (5). L'expérience chrétienne est ainsi le Christ, expérience du Père. C'est parce que l'expérience est celle du Père qu'il peut **être** cette expérience. Toute autre expérience ne serait qu'une expérience **faite** ou **eue**.

2. La paternité : absence et reconnaissance

Comme on le sait, une des paroles les plus sûrement authentiques de Jésus est le nom inhabituel qu'il osait donner à Dieu : *abba* (Marc 14, 36), le terme le plus familier qu'un fils puisse employer avec son père. Cette extraordinaire intimité montre certes en Jésus une conscience aiguë de la paternité de Dieu. Mais l'idée que Dieu est père, même si seul le judaïsme la porte à l'incandescence, est assez largement répandue. Suffit-il de dire que, chez Jésus, elle est, justement, non plus doctrine, mais expérience intensément vécue ? Même si c'est vrai, il reste à savoir si une telle expérience est possible. Et d'abord, si nous savons bien ce qu'est la paternité. La foi chrétienne proclame peut-être moins que Dieu est père, qu'elle ne confesse que le Père est Dieu ; en d'autres termes, nous comprenons moins Dieu sur le modèle de notre père, que nous ne confessons Dieu comme seul vrai Père. La paternité fournira un fil conducteur pour comprendre l'expérience chrétienne.

Qu'est-ce donc qu'avoir un père ? Jésus appelle Dieu « Père ». Etre chrétien, c'est croire qu'il a raison, que Dieu, et non Joseph, est vraiment son père (cf. Matthieu 13, 55). La situation de Jésus est à vrai dire moins exceptionnelle que révélatrice du rapport paradoxal de tout homme à son père. Nous avons une certaine expérience vécue de notre père terrestre. Mais ce que nous appelons ainsi est un ensemble de sentiments : admiration ou jalousie, entente ou rivalité, etc. Nous pouvons nous sentir plus ou moins proche de tel ou tel de nos parents. On voit que ces sentiments ne viennent pas de ce que nos parents **sont** nos parents, puisqu'on peut être dans les mêmes dispositions pour des parents adoptifs ou nourriciers. Reste donc à déterminer quel rapport nous lie objectivement à nos parents, **parce qu'ils sont** nos parents. Il faut ici distinguer : la relation que j'entretiens avec mon père diffère de celle qui me lie à ma mère. Je suis

(4) H. de Lubac, Préface à *La mystique et les mystiques* (ed. Ravier), Paris, DDB. 1965, p. 26.

(5) Cf. Saint Thomas, in *2 Phil.* 5. 6, lect. 2, cité par Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris. Aubier, 1952, p. 284.

(3) *Montée du Mont Carmel* 11, 22 (DDB, p. 209 ss.).

avec elle dans un rapport étroit, parce que nous sommes de la même chair (6). Il y eut un temps où ne faisons qu'un. Ma mère et moi avons coexisté ; nous sommes profondément **contemporains**. En revanche, je n'ai jamais été le contemporain de mon père. Quand il m'a engendré, je n'étais pas là. Et quand je fus là, mon père n'était plus en train de m'engendrer. Il en est du père comme de la mort dans le célèbre raisonnement d'Epicure (DL X, 125) : Quand il est là, je n'y suis pas ; et quand je suis là, il n'est pas. Ou plutôt il n'est pas mon père avec la même évidence charnelle qui m'unit à ma mère d'un lien constatable. Au-delà de ma psychologie et des sentiments que j'éprouve pour celui, s'il existe, qui joue (bien ou mal) pour moi le rôle de père aujourd'hui, mon expérience de mon père est celle d'une absence ; elle est **expérience de la non-expérience**.

Toute absence n'est pas forcément un manque. Ainsi, les yeux sont simplement absents dans la pierre, alors qu'ils manquent chez l'aveugle. L'absence qui caractérise mon père n'est pas un manque. Il n'est ni un de mes organes, ni une substance dont j'ai besoin pour subsister, comme l'eau dont le manque est la soif. On absence est normale. Elle n'est donc pas le contraire de la présence. Que j'aie encore mon père ou non, il est absent. Le père est présent comme absent. Je n'ai pas besoin de lui pour survivre ; mais j'ai eu besoin de lui, alors que je n'étais pas, pour exister. Il ne me manque pas de manière partielle comme une partie de moi-même, ou comme ce qui satisferait un besoin particulier, manger ou boire. Son absence dans sa présence me montre que, tout entier, je me manque à moi-même. Le besoin du père est un mouvement qui me déporte tout entier vers une origine que je n'atteindrai jamais, car elle est mienne sans avoir jamais été à moi.

Mon père a sur moi une **avance** que je ne rattraperai jamais. Avance dans le temps, qui n'est pas seulement le contraire de mon propre retard, mais qui est, si l'on peut dire, l'avance qu'il m'a faite. Comme on avance de l'argent avec le risque de ne jamais être remboursé, mon père m'a avancé la vie en étant sûr que je ne la lui rendrai jamais. Il m'a fait ainsi une grâce. Ce n'est pas une dette que j'ai ainsi contractée envers lui et qui aliénerait ma liberté, car seul celui qui existe peut en contracter une, et je n'existais pas. Mon père m'a simplement fait une avance, au sens où faire des avances, c'est faire le premier pas, par exemple pour se réconcilier. En me donnant la vie, il a sollicité ma liberté, sans savoir l'usage que j'en ferais. L'expérience de la paternité est une expérience de liberté. Certes, je ne suis pas plus libre de choisir mon père que de choisir ma mère. Mais, alors que je suis lié à ma mère par une continuité qui fut charnelle, je ne suis lié à mon père que par une distance : celle de l'avance de mon père sur moi. Distance qui se parcourt dans les deux sens, par une **reconnaissance**. On sait que dans l'antiquité, l'enfant n'était considéré par le père de famille comme son fils qu'une fois rituellement reconnu. Encore maintenant, la déclaration administrative du mari de la mère a une fonction analogue. Un tel geste de la part de la mère n'aurait aucun sens ; sa maternité est un fait objectif, corporel. La paternité, au contraire, doit être ratifiée par une parole libre qui lui donne tout son sens, car

son fondement biologique est trop ténu pour qu'il puisse la supporter tout entière. Ma reconnaissance du père répond à la reconnaissance par laquelle mon père m'a fait son fils. Cette reconnaissance sollicitait une réponse libre.

La reconnaissance mutuelle s'accomplit dans une parole, par l'intermédiaire du langage. Le langage permet en effet une communication sans contact : quand je parle, je communique, je franchis la distance qui me sépare de l'autre, mais sans la supprimer. Je la respecte. Dans le langage, la distance est non pas matériellement comblée, mais franchie par la volonté. C'est parce que le rapport est volontairement établi qu'il peut y avoir reconnaissance. Et c'est parce que le rapport est de reconnaissance qu'il est fondé sur la volonté, et non sur le désir. Si je puis désirer ma mère, je ne puis désirer mon père de la même façon, car aucun souvenir nostalgique ne me rattache à sa paternité dont je n'ai aucune expérience. (Presque tout Freud est fondé là-dessus). Si je puis faire de mon père l'objet de mon désir, je puis vouloir qu'il **soit** mon père, acquiescer à la reconnaissance par laquelle il m'a fait son fils. Reconnaître son père, c'est vouloir ce qu'il a voulu. S'il y a une expérience de la paternité, elle est du domaine de la volonté, non de la sensation des objets extérieurs ou des états de conscience : je ne « perçois » pas que j'ai un père. Est-ce bien encore une expérience ? Je puis avoir conscience d'un effort de volonté. Mais ici, je veux ce que veut un autre, et non ce que je veux. Je ne puis sentir ce que mon père veut, car ce qu'il veut n'est pas quelque chose, mais moi. Je ne lui obéis pas en faisant quelque chose, mais en étant qui je suis. L'expérience paradoxale de la paternité est **volonté de volonté** : vouloir la volonté qui m'a fait moi-même. Il faudra en voir les conséquences.

3. Vouloir la volonté du père

L'expérience de la paternité est paradoxale parce qu'elle repose sur la volonté, et aussi parce qu'elle nous en impose un usage paradoxal. Nous concevons habituellement l'expérience comme ce qui nous fait déployer notre volonté en nous rendant maître de son objet. L'expérience, c'est alors ce dont nous pouvons disposer, ce que nous maîtrisons. Et nous maîtrisons la réalité, nous sommes « à la tête » d'une certaine expérience, en en construisant une image. Par exemple, l'expérience de la vie tire d'une somme de connaissances une vision du monde ; l'expérimentation contrôlée impose au monde les exigences du savant qui en construit un modèle. La paternité, à l'inverse, est tout entière extérieure au rapport de maîtrise, parce que l'image y joue un rôle opposé. Si je reconnais mon père, ce n'est pas par les images matérielles ou présentes dans ma mémoire que j'en possède ; mais parce que je suis tout entier son image et que je me reconnais comme tel. Ce n'est pas parce que je ressemble à mon père (ce n'est pas toujours le cas) que je suis son image, mais parce que je suis moi, et que ce moi renvoie tout entier à son origine. Ce renvoi est une volonté libre de reconnaissance. Je ne reconnais pas mon père sur une image, mais en vivant comme son image. Dans cette expérience paradoxale de l'image, il n'y a **rien** à voir. Il s'agit non de percevoir des images, mais d'en être une, non de voir, mais d'être vu. L'expérience de la paternité ne consiste pas à se regarder soi-même (car il faudrait se regarder avec les yeux de son père) ; elle ne nous donne rien à expérimenter, mais nous introduit en elle-même.

(6) Ainsi Jésus n'a-t-il pas le même rapport avec Marie, sa mère, qu'avec Joseph, son père nourricier. Ici encore, bien qu'elle soit évidemment exceptionnelle, et unique. La situation de Jésus est révélatrice de celle de tout homme.

En quoi faut-il alors parler d'expérience ? Nous avons tenté de montrer que l'expérience de la paternité était le modèle de l'expérience chrétienne parce qu'elle était expérience de la non-expérience. Nous ne sommes arrivés, semble-t-il, qu'à éliminer l'expérience au profit de la non-expérience en la ramenant à la volonté de volonté, au fait de vouloir la volonté d'un autre, qui semble n'avoir aucun rapport avec elle. Faut-il alors renoncer au terme d'expérience chrétienne ? Non, car seule la volonté de volonté rend une expérience possible. Essayons de l'expliquer à partir d'une analyse de la notion d'expérience en général que nous empruntons à Peirce (7). Il est abusif de ramener l'expérience à une simple sensation : nous ne faisons pas l'expérience d'un son, nous le percevons seulement. On ne peut parler d'expérience qu'à partir du moment où ce qui est perçu change. Toute expérience (ceci vaut pour tous les sens du mot) est expérience d'un changement. Nous faisons une expérience quand un changement introduit un choc. Il n'y a choc que parce que notre volonté commence par résister inconsciemment au changement. L'expérience comporte ainsi, au-delà de notre sentiment de plaisir ou de déplaisir, un fond de volonté par lequel nous consentons à la durée dans le temps de ce que nous percevons. Nous ne pouvons avoir une expérience, c'est-à-dire expérimenter le changement, que si quelque chose en nous veut que rien ne change et si en même temps notre volonté renonce à elle-même pour accepter ce qui est nouveau et qu'elle ne voulait pas. Ici s'ouvrent deux voies, qu'il va falloir nettement distinguer. Car sur ce fond commun à toute expérience humaine peuvent s'élever aussi bien l'expérience chrétienne que sa perversion. « Vouloir ce qu'on ne veut pas » peut signifier aussi bien « vouloir ne pas vouloir », que « vouloir ce qu'un autre veut ». Le critère qui distingue ces deux attitudes est le rôle joué par un nouvel aspect du paradoxe de l'expérience : l'expérience du temps.

4. Le temps et le Père

Nous avons essayé de montrer que l'expérience paradoxale qui est offerte aux chrétiens était du domaine de la volonté. Cela ne veut pas dire, on l'aura compris, qu'« avec un peu de volonté » on arriverait à ressentir quelque chose (le pire étant bien sûr qu'on y arrive). Mais si l'expérience de la paternité consiste à vouloir la volonté d'un autre, cela ne signifie pas non plus qu'il faudrait s'efforcer, toujours à force de volonté, de faire place nette à la volonté paternelle en supprimant la sienne propre. Et en particulier, de chasser tout sentiment, toute perception, toute joie. Ce second danger est plus subtil. On n'échappe pas à sa volonté propre en la retournant contre elle-même, en faisant qu'elle veuille ne pas vouloir. Un tel retournement de la volonté contre elle-même est ce ressentiment que Nietzsche identifiait comme la grande tentation de notre époque. La volonté peut vouloir tout ce qu'elle veut, sauf que ce qui a été n'ait pas été : le passé est irrévocable. Si elle s'exaspère contre le temps qui s'écoule et s'écroule vers le passé, ramenant au néant son oeuvre, la volonté devient « esprit de vengeance ». La vengeance arrête le temps, rumine le passé qu'elle refuse d'oublier. Elle invente un autre monde, qui ne serait pas soumis au temps, et

d'où elle pourrait condamner ce que le temps ne cesse de ronger. Mais rien n'échappe au temps. L'instant présent ne peut être dévalué par rapport à rien, aucun âge d'or, aucun lendemain qui chante, aucun monde idéal et éternel. C'est chez Nietzsche, la doctrine de l'éternel retour du pareil. Si tout revient, l'ensemble du temps est présent ; le monde dont nous faisons l'expérience est là, sans être soumis à aucune condition *ni a priori*. Cette expérience du temps constitue une épreuve. Désespérante pour certains qu'elle amène à vouloir ne pas vouloir (« nihilisme »), elle engage au contraire les meilleurs à agir de telle manière que leur volonté présente puisse vouloir se décider de la même façon, infiniment. La solution ainsi proposée par Nietzsche est l'autonomie de la volonté qui se veut elle-même.

Ce n'est pas en ce sens que l'expérience chrétienne est volonté de volonté. En elle, la volonté ne se tourne pas plus contre elle-même qu'elle ne se retourne sur elle-même. L'expérience chrétienne se distingue par l'expérience du temps qui y est faite. La discontinuité qui seule permet l'expérience est interprétée par Nietzsche comme l'avancée du passé corrodant le présent. La foi chrétienne le lit comme l'avance (les « arrhes ») de l'avenir. Nietzsche conçoit le temps d'une manière traditionnelle, à partir du passé. Mais il est une autre façon de le vivre, à partir de l'avenir. Heidegger l'indique, discrètement, en faisant remarquer que la foi chrétienne connaît, avec le repentir et le pardon, une autre manière de revouloir ce qui a été voulu (8). Dans le pardon, nous renonçons à nous venger et laissons au passé sa liberté de passer : nous « passons ». Dans le repentir, bien loin de revenir sans cesse sur la faute passée (comme dans le regret), nous recevons à nouveau la liberté d'accueillir un avenir que nul passé n'hypothèque. Ces deux expériences reçoivent le temps comme un don. Or, le don ne dévalue nullement ce qu'il donne. Si « la façon de donner vaut mieux que ce que l'on donne », c'est parce que le don montre quelle est la façon de celui qui donne, et ce faisant le donne lui aussi. C'est bien le cas dans l'expérience chrétienne du temps, qui est le fondement des expériences du pardon et du repentir : vivre le temps comme don du Père, c'est aussi reconnaître dans le temps l'analogie de la paternité. Comme l'expérience de la paternité, l'expérience du temps est paradoxale : nous faisons l'expérience sensible non du temps lui-même, mais de ce qui est dans le temps ; non du temps qui nous donne, mais de ce qui nous est donné. Et le temps nous donne comme un père. En restant à distance de nous-mêmes, et en mettant une distance entre les objets, il a une fonction paternelle (9). Cette fonction peut rester ambiguë : on peut concevoir cette distance comme intérieure au temps, qu'on rend alors capable de s'engendrer soi-même (10). Cette ambiguïté demeure jusqu'à ce que le temps ne soit plus simplement reconnu comme un père, mais confessé comme don du Père de qui tout, y compris le temps, reçoit sa paternité.

En quoi ce rapport au temps a-t-il quelque chose à voir avec la notion d'expérience ? Prenons, pour accéder à toutes les acceptations du mot, celle qui

(7) « The principles of Phenomenology », dans *Philosophical Writings* (ed. Buehler), New York, Dover, s.d., p. 88 ss.

(8) *Qu'appelle-t-on penser ?* 1, 10, Paris, P.U.F., 1959, p. 79 ss.

(9) Cf. A. Besançon. *Histoire et expérience du moi*. Paris, Flammarion, 1972, p. 227.

(10) Cf. Critias, fgt. 18(DK), 11.2-3.

semble convenir plus particulièrement quand il est question du temps : « expérience » de celui qui a beaucoup vécu, beaucoup voyagé et beaucoup réfléchi sur ce qu'il a vu. Le temps est ici indispensable, comme il l'est aussi dans l'expérimentation scientifique, qui ne vaut que si elle est répétable. On constate que jamais l'expérience ne peut être surmontée par la réflexion, rendant superflues de nouvelles expériences, qui seraient contenues par avance dans un système fermé. En effet, l'homme d'expérience « n'est pas seulement celui qui est devenu tel grâce à des expériences. mais celui qui est ouvert à des expériences, (...) il est tout particulièrement en mesure de faire de nouvelles expériences et d'en tirer de nouvelles leçons. La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans un savoir définitif; mais dans l'ouverture à l'expérience suscitée par l'expérience elle-même » (11). L'accumulation sert habituellement à se prémunir contre le nouveau, voire à l'exclure en l'englobant par avance. Ici, paradoxalement, elle libère pour lui, et rend apte à l'accueillir. Dans cette économie paradoxale, l'accumulation n'a pas pour fonction d'être consommée, encore moins d'être conservée, mais de permettre qu'on se passe d'elle. Elle est en effet fondée sur le modèle du temps, qui est à la fois accumulation pure et dépense pure. Il dépense sans accumulation préalable ; ou mieux, c'est en dépensant qu'il accumule. Le temps est l'exception à la règle qui veut que *nul ne peut dépenser que s'il est riche* (12). L'expérience chrétienne du temps est la seule à pouvoir dégager les principes qui fondent l'expérience en général : ce qui existe déjà, loin d'empêcher la venue du nouveau, est au contraire ce qui permet d'en accueillir le don. Ainsi, l'accumulation des médiations historiques et des intermédiaires (apôtres, évêques, etc.) n'a d'autre sens que de permettre le contact immédiat avec Dieu. Il n'est donc pas question d'opposer une expérience immédiate de Dieu à celle que permet l'Eglise. Ou encore, dans la vie spirituelle, l'accumulation des « progrès » ne facilite pas la poursuite du mouvement sur sa lancée, mais impose des choix de plus en plus décisifs. L'accumulation permet l'irruption du nouveau face auquel la liberté doit prendre position. L'accumulation est sommation.

5. La Croix

Recevoir le temps comme venant du Père, c'est l'expérience chrétienne, parce que c'est là le mode de vie du Christ. Jésus vit le temps d'une façon toute particulière, sans hâte ni hésitation, sans faire force vers un but qu'il serait seul à fixer ni reculer face à ce qu'il pressent (13). Il n'a pas le temps de reposer sa tête (*Matthieu* 8, 20), ni de regarder en arrière (*Luc* 9, 62), mais il ignore l'heure (*Marc* 13, 32) vers laquelle il tend. Cette hâte patiente n'est nullement due à la prudence qui veut faire « chaque chose en son temps », mais à un abandon de chaque instant à la volonté du Père. Nous avons là le modèle de l'expérience chrétienne du temps. Le contenu de chaque instant est pratiquement indifférent : il est reçu comme un don. et il ne faut pas essayer d'en modifier la nature. Pour le

dire avec la petite Thérèse : « *Je veux jouir du sentiment que le bon Dieu me donne maintenant. Il sera toujours temps de souffrir du contraire* » (14). On remarquera le verbe « jouir » : L'usage chrétien de la volonté n'est pas du tout une crispation dans le refus ; il est bien plutôt une affirmation dans l'amour qui rend indifférentes l'expérience et l'absence d'expérience : « *Je veux souffrir par amour et même jouir par amour* », disait encore Thérèse de Lisieux (15). L'expérience du chrétien, et celle du Christ, et celle qu'est le Christ, peuvent ici communiquer. Mais celle du chrétien se fonde sur celle du Christ, qui est absolument unique. C'est la Croix. Sans le mouvement vers la Croix, le rapport de Jésus au temps perdrait tout sens. Recevoir chaque moment du Père, sans anticiper sur sa volonté ni retenir l'instant dans sa fuite, ce pourrait n'être que béate insouciance, si l'un de ces instants ne devait être celui de la mort sur la Croix. Cet instant est accepté de la même manière que tous les autres : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux ». La Croix n'éprouve pas seulement l'obéissance absolue de Jésus ; elle prouve que cette obéissance s'adresse au Père. Car c'est au Père et à lui seul que l'on peut obéir jusqu'à donner sa vie. L'obéissance du Christ manifeste, comme en creux, que la volonté qu'il veut est celle du Père. Et c'est la manière dont la Croix est acceptée qui éclaire la vie de Jésus et sa manière de vivre et d'accepter le temps. On peut voir dans les distances infranchissables, dans les ruptures qu'introduit le temps, un écho de la fonction paternelle. Ce que l'expérience du Christ a d'unique est sa Passion, où il vit et comprend la rupture absolue de la mort comme celle que comporte la paternité du Père absolu : il reçoit la mort comme la volonté paternelle qui ne cesse de la porter. et ainsi la dépasse. Comme le temps qui donne et garde à la fois, la mort est, dans le seul cas du Christ, reçue en même temps qu'offerte, reçue du Père en même temps qu'offerte au Père, et même offerte **parce** qu'elle est parfaitement reçue. Elle n'est ni refusée (comme dans la mort de chacun), ni désirée (comme dans le suicide) ; elle est voulue dans la mesure seule où elle est voulue par le Père, où elle est le visage de sa volonté. Et du simple fait qu'elle est ainsi acceptée, elle s'ouvre sur la Résurrection. Nous retrouvons ainsi jusque dans la mort — surtout dans la mort, la volonté de volonté : vouloir ce que veut le Père. La Croix peut alors nous apprendre ce qui dépasse toute conception de l'expérience et que cette dernière ne peut que pressentir : en son fond, et au pied de la lettre, **toute expérience est cruciale**, et non pas souffrance, comme le dit Eschyle (*Agamemnon*, 177), et comme le répète à un tout autre niveau la sagesse des nations, qui sait qu'on ne s'instruit qu'à ses dépens. Ce n'est pas le passage nécessaire par les sacrifices que réclame tout nouvel essor, mais l'appel à une liberté qui décide de se donner ou de se refuser, et pour qui chaque instant est l'occasion de ce don. C'est ainsi que Justin martyr pouvait, en lisant hardiment à contresens un passage du *Timée* de Platon sur le mouvement de l'univers, percevoir que le temps a la forme d'une croix (16). Seul un chrétien peut percevoir cette forme. Seul le Christ a pu la vivre de l'intérieur. Ce que nous pouvons comprendre de son expérience unique, nous le comprenons en nous laissant assimiler à lui et, par analogie, à sa Passion.

I | I) H.-G. Gadamer. *Vérité et méthode*. Paris, Seuil. 1976. p. 200 ss.

(12) G. Bataille. *CEuvres complètes*. Paris. NRF. 1976. t. VII. p. 477.

(13) Cf. H. I. von Balthasar, *Lu Gloire et la Croix*. Paris. Aubier. 1971, r. III - 2. pp. 126 ss. 144-152.

(14) *Novissima Verba*, p. 12.

(15) *Manuscrits autobiographiques*. p. 232.

La Croix est ainsi la norme de toute expérience chrétienne : « *Quelque goût qui s'offre aux sens, s'il n'est purement pour l'honneur et la gloire de Dieu, qu'il y renonce et s'en prive pour l'amour de Jésus-Christ, lequel, en cette vie n'eut et ne voulut avoir autre goût que de faire la volonté de son Père... Dieu ne consent point qu'il y ait d'autre appétit que celui-ci — et il veut qu'il soit là où Il est — à savoir, garder sa loi parfaitement et porter sur soi la Croix de Jésus-Christ* » (17). La croix est le sommet de la non-expérience. Jésus n'y perçoit que l'abandon : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Il continue pourtant à garder foi au Père, à en faire la volonté. Mais la Croix n'est pas anéantissement. L'expérience de la non-expérience ne conduit pas à s'anéantir : un tel suicide, que cherche Satan, l'homicide (*Jean* 8, 44), serait la plus haute forme de la volonté se voulant soi-même. Et ce serait, sous l'apparence de l'humilité, un suprême acte d'orgueil. Croire que nous constituerions un obstacle si résistant à la grâce que nous aurions besoin de le raser pour qu'elle puisse venir, c'est se vanter. Une seule chose peut *ici* faire obstacle, et c'est notre volonté libre, que Dieu respecte jusqu'au bout. L'important n'est donc pas de faire abstraction de tout ce qui se présente à l'esprit, en se refusant tout sentiment agréable, mais d'accepter tout — désagréable **ou non** — uniquement pour faire la volonté du Père. La volonté ne porte plus alors sur ce qui est éprouvé, que ce soit pour le convoiter ou pour le rejeter, mais sur la seule volonté du Père. La volonté est ainsi libérée de ses tendances sensuelles comme de ses attirances morbides. L'expérience chrétienne est alors la rencontre de deux libertés, parce qu'elle est précisément volonté de volonté. Vouloir la volonté du Père, ce n'est pas céder à un destin aveugle, mais bien vouloir une **volonté**, et en reconnaître la totale liberté. D'autre part, ce n'est pas non plus se soumettre servilement ; mais c'est bien **vouloir** une volonté, et affirmer une totale liberté. L'expérience chrétienne est expérience de liberté et de la liberté.

6. Liberté et parole

C'est la raison pour laquelle l'expérience chrétienne n'est pas une expérimentation scientifique. Pour celle-ci, l'objet de l'expérience n'est pas libre ; c'est parce qu'on lui a retiré tout ce qui pourrait ressembler à une liberté (indétermination, contingence, etc.) qu'il peut devenir objet de science. On ne peut faire d'expérience sur une personne sans lui retirer par là sa liberté, c'est-à-dire ce qui fait d'elle une personne (18). On tente alors de l'appréhender par ce qui est saisissable en elle, son corps, dont l'existence ne dépend pas de sa liberté. Ce qui est personnel, en revanche, se manifeste librement par le langage. Dieu est l'être personnel et libre par excellence. Autrement dit, il est pur esprit. Et il se manifeste par des actes pleinement libres, actes pleins de sens qui sont par là comme des paroles. Nous faisons l'expérience de la liberté de Dieu en

(17) Saint Jean de la Croix, *Montée du Mont Carmel*. I. 13. et 1. 5, Paris, DDB, pp. 116 et 95.

(18) Cf. Stanislaw Grygiel, Profanation ou communion. dans *Revue Catholique Internationale: Communin*, n 6. Paris. juillet 1976. p. 80-90.

écoutant sa parole. Cette parole, les chrétiens confessent qu'elle s'est faite homme : le Verbe s'est fait chair. Le Christ, Parole du Père, est l'expérience de Dieu. Et l'on peut remonter de la manière dont il nous est donné à la liberté de ce don. En effet, si l'on examine l'Ancien Testament, on se trouve face à une multiplicité d'images irréductibles : les personnages du roi, du prêtre, du prophète, du serviteur, du sage, du voyant des apocalypses, etc. ne convergent pas les uns vers les autres, mais tendent au contraire à s'exclure. Quand apparaît Jésus, on s'aperçoit que rien ne le laissait prévoir. Et en même temps, il constitue le foyer où convergent les lignes de l'ancienne alliance. Le Christ, par lequel nous faisons l'expérience de Dieu, est ainsi l'imprévisible, l'empirique absolu. Il est expérience pure pour autant qu'il est autre (19). Mais d'un autre côté, Jésus n'est pas venu dans le monde « comme ça », comme un fait brut. Il est Verbe fait homme, le sens du monde dans lequel il vient, même s'il n'en provient pas. C'est pourquoi il rassemble autour de lui, comme un aimant, tout ce qui dans le monde est pourvu de sens. On ne peut cependant le déduire *a priori*, puisqu'on ne peut étudier le monde pour en conclure qu'il y faut un Christ : le Messie qu'on attendait, ce n'était pas Jésus crucifié. Mais une fois Jésus venu, on peut voir qu'il convenait que le Père nous le donnât. En d'autres termes, ce qui est donné n'est pas au don ce que l'empirique est à *l'a priori*. Celui qui nous est donné par le Père est une pure expérience parce qu'il est donné ; mais c'est également parce qu'il est donné qu'il renvoie à un autre qu'à lui-même. A ce prix uniquement on peut comprendre qu'un autrui puisse être l'incarnation de Dieu (20).

L'expérience de Dieu est le Christ, Parole de Dieu. Jésus-Christ **est** la Parole de Dieu par son être même. Donc pas seulement par ce qu'il dit, mais tout aussi résolument par ce qu'il fait. Et souverainement lorsque sur la Croix il se tait (21). C'est par le don silencieux de lui-même au Père qu'il révèle que sa parole est un don, que parler c'est se livrer, que le fond de la communication est la donation. Le Christ n'est pas un prophète ou un « fondateur de religion », qui aurait une expérience du divin, puis l'exprimerait par des mots tirant leur validité de l'intensité de l'expérience. Le Christ, d'une certaine façon, n'a rien à dire : il est ce qu'il y a à dire. On comprend ainsi que le christianisme pose de façon très particulière la question du rapport de l'expérience au langage. On oppose souvent l'expérience vécue aux mots, qui seraient toujours insuffisants pour la rendre. En fait, cette indicible expérience immédiate est d'une pauvreté et d'une indétermination totales. Sa richesse et sa détermination ne lui viennent que lorsqu'elle est nommée et décrite par le discours. A l'opposé l'expérience chrétienne est en elle-même Parole de Dieu. Il n'est donc alors plus possible d'opposer parole et expérience. L'expérience chrétienne, loin d'être incommunicable, est la communication même. Communication dans laquelle le Verbe ne se réduit pas à la dimension de la discursivité, mais est l'acte même de se livrer en renvoyant à Celui qui le profère. Hegel a montré que l'expérience prétendument immédiate ne peut exister dans son contexte discursif : l'objet que je montre du doigt n'est immédiatement perçu qu'une fois identifié par rapport à une situation qui

(19) Sur ces notions, cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1971 (4). p. X111. 39, 46. 170.

(20) Cf. *op.cit.*, p. 51.

(21) Cf. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*. Paris, Aubier, 1975, t. III - 2, p. 69-79.

l'entoure et le précède. Il n'est est déjà plus de même pour la personne qui s'identifie elle-même de l'intérieur, ou en se nommant (22). Le Christ ne s'identifie pas lui-même ; il est identifié par le Père : « Celui est mon fils bien aimé ; écoutez-le » (*Marc 9, 7*). S'il faut l'écouter, c'est parce qu'en lui le Père dit tout, parce qu'il est la Parole même. L'expérience n'est pas mise en question par la discursivité, mais par le don qu'elle contient. Elle n'est pas critiquée comme faussement immédiate par toutes les médiations qu'elle oublie et suppose pourtant. Elle critique au contraire ceux qui n'ont pas compris qu'en elle médiation et immédiateté s'identifiaient, et qui croient ou bien qu'il reste quelque chose d'autre à voir, ou bien qu'ils ne voient pas ce qu'ils voient : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean 14, 19*). L'expérience n'est donc pas un dépassement du langage, mais une assimilation au Verbe : « *L'homme a eu maintes expériences... depuis que nous sommes un dialogue* » (23).

Si Dieu dit en Jésus tout ce qu'il a à nous dire, c'est qu'au sein de la Trinité le Père exprime dans le Fils tout ce qu'il est, et se connaît par l'intermédiaire du Fils. Tout ce qui a été dit jusqu'à présent de la paternité trouve ici sa source et son dépassement. La rupture qui dans la paternité humaine était temporelle est dans la paternité divine l'antériorité purement logique du Père qui n'a pas de principe. C'est pour cela même qu'il peut se donner tout entier au Fils, alors qu'un père humain ne peut donner à ses enfants qu'une infime partie de son corps, comme aussi de son temps, de son affection, etc. C'est en se donnant tout entier au Fils qu'il est le Père. Et parce que ce don de soi est total, il donne au Fils une totale liberté. Nous reconnaissons donc dans la Trinité le modèle de l'expérience chrétienne : **Le Fils est l'expérience du Père**. Et ceci, au double sens que le Fils est celui dont le Père fait l'expérience et aussi celui qui fait l'expérience du Père. L'unité de ces deux sens, objectif et subjectif, est le Saint Esprit. C'est par le Fils que le Père se connaît, et c'est aussi pourquoi il se donne à connaître par lui. Le Père ne nous donne donc pas un succédané de sa présence ; mais il nous propose de le connaître en son Fils comme il se connaît lui-même. Le Père ne connaît le Fils que parce qu'il se donne totalement à lui. Et réciproquement, le Fils ne connaît le Père qu'en faisant avec lui procéder l'Esprit Saint. L'expérience est don.

7. Don et mission

Cette règle s'applique à toute expérience chrétienne : l'expérience n'est pas quelque chose que nous posséderions ou dont nous pourrions nous enorgueillir. L'expérience ne m'atteint que pour m'expulser hors de moi-même. Non que cette expulsion découle de l'intensité de l'expérience. Ce n'est pas à la suite d'une expérience, par exemple une extase mystique, que je me convertis. Certes, j'en tire plus tard les conséquences en réformant ma vie. Mais ma conversion est inséparable de mon expérience. En me convertissant, en voulant de toute ma volonté non ce que je veux, mais ce que veut le Père, je me laisse assimiler à

l'expérience de Dieu qu'est le Christ. En tout cas, ce n'est pas en « éprouvant » quelque chose. On trouve toujours des gens pour s'imaginer qu'il y aurait d'un côté l'expérience, réduite à la mystique, et de l'autre des normes extérieures, des dogmes imposés par l'Eglise, etc., et que, sans ces normes, tous les mystiques se mettraient d'accord, etc. Comme si l'obéissance était autre chose que l'expérience : l'obéissance est l'expérience même. Les critères de l'expérience ne sont donc rien moins qu'extérieurs à elle. Ils servent au contraire à garantir qu'il y a véritablement expérience, et non par exemple un état inhabituel. Loin d'être extérieurs, ils protègent l'expérience contre ce qui n'est pas elle. L'Eglise n'est pas un parti idéologique critiquant la « fausse conscience » pour se porter ainsi au pouvoir. Elle est au service de l'expérience de Dieu, qui est le Christ. Elle n'a pas à brimer la conscience, mais à lui montrer qu'il existe une manière encore plus radicale d'être soi-même que d'avoir conscience de soi. Saint Bernard parle de la présence de Dieu comme d'un visage qui n'a pas de forme mais donne forme (24). Le visage est ce qui nous rend visible. Dieu ne se rend pas visible en s'étalant dans une forme, mais en nous marquant, en nous envoyant vers nos frères. Il nous envoie et nous donne, par cet envoi même, le visage du Christ, envoyé du Père. L'expérience de Dieu, ce n'est pas de voir, c'est de rendre visible et de donner à voir. L'expérience que nous propose la foi chrétienne, c'est de devenir ce qu'il y a à expérimenter. Non pas pour nous noyer dans la contemplation de notre propre image, mais pour présenter au prochain le visage divin du service dans la charité. Le voisin vers lequel je suis envoyé n'est donc pas un complément à l'expérience de Dieu ; il n'en est pas non plus le succédané. C'est l'envoi vers lui qui est l'expérience de Dieu, s'il s'agit bien d'un envoi, et non d'une sympathie ou d'un désir humain — d'un envoi reproduisant en nous la mission du Fils envoyé par le Père.

Cette structure paradoxale de l'expérience n'est peut-être nulle part plus nette que dans la liturgie. Déjà l'Ancien Testament ne cherchait pas l'expérience pour elle-même : on se souvient des formules toujours un peu décevantes qui terminent les descriptions des plus grandes fêtes : « Puis chacun retourna chez soi » (cf. *Josué 24, 28* ; *Juges 21, 24* ; *1 Rois 8, 66*, etc.). Ces formules n'ont rien d'inutile ni de naïf : la fête ne cherche pas à se prolonger. Chacun est congédié, renvoyé chez soi et réduit à l'obéissante patience, espérant en la réalisation des promesses de l'ancienne alliance. Quand celle-ci s'accomplit, l'expérience devrait ne pas cesser. En fait, au lieu que le renvoi interrompe l'expérience, c'est l'expérience qui devient renvoi. Tout est donné ; il n'y a d'une certaine manière plus rien à attendre. Mais tout est donné dans la foi. La foi n'attend pas qu'on lui donne ; elle ne supplée pas à un manque de présence. Elle nous invite à suppléer à ce qui nous manque pour « devenir ce que nous touchons », comme dit la liturgie.

Rémi BRAGUE

(24) • *Facies non formata. sed formans* ,, in *Can!*. 31. 6 (PL 183. 943 e). cité dans J. Mouroux, *op. cit.*. T. p.353.

(22) Cf. Levinas. *op.cit.*. p. 265.

(23) Hildclrin. esquisse pour Conciliateur.... (Hcll, IV. 350 : tr. fr. Pléiade, p. 1212).

Rémi Brague, né en 1947. Ecole Normale Supérieure en 1967. agrégation de philosophie en 1971. Doctorat de 3e cycle en 1976. Attaché de recherches au C.N.R.S. Marié. deux enfants.

Jean-Robert ARMOGATHE :

Du sentiment religieux à la tradition ecclésiale

L'expérience chrétienne n'est pas un cas particulier de l'expérience religieuse en général. Elle n'est pas sentiment individuel, mais témoignage ecclésial.

Le vocabulaire de l'expérience a connu dans la tradition chrétienne une rare fortune : bien avant que la notion envahisse le domaine des sciences de la nature, les mots « expérience », « expérimental » furent familiers aux auteurs spirituels (1). Néanmoins, sur tant de siècles et en tant de langues, le sens des mots a varié. Le vocable « expérience » a plusieurs sens que l'on a pu ramener à quatre principaux : une constatation, une connaissance vécue, une expérimentation, une connaissance habituelle. Il importe de les garder présents à l'esprit pour ne pas réduire, de manière abusive, l'expérience à la seule expérimentation ou à la constatation. C'est en réduisant abusivement le mot « expérience » à son sens de « constatation » que l'on a pu mettre en doute l'expérience religieuse. La démarche (choisir une définition réductrice, puis proclamer l'inadéquation du phénomène à sa définition) est typiquement « moderniste » : elle est bien illustrée par la position d'Alfred Loisy :

« Les expériences religieuses ne se présentent pas dans les conditions des expériences proprement dites, non seulement des expériences physiques, où l'objet de l'expérience est une matière sensible, mais des expériences proprement psychologiques, où le sujet porte une attention réfléchie sur lui-même ou sur autrui (...) L'expérience religieuse, impression sentie de l'idéal humain, ne touche pas, ne mesure pas, ne retient pas véritablement son objet » (2).

(1) Note bibliographique : H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t.1, Paris, Aubier, 1965, p. 185-360 ((L'expérience de la foi O : Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* Aubier, 1952 ; M.-J. Le Guillon, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris. Fayard. 1976 ; Dom Miquel, (L'expérience de Dieu dans la vie monastique (*Feuilles de Ligugé*. supplément), La Pierre-qui-Vire. 1973 et plusieurs articles de dom Miquel.

(2) *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris, 1919. p. 360.

Et certes une expérience, entendue au sens de constatation, est quelque chose qui doit pouvoir se répéter et se vérifier (c'est la définition même des sciences physiques). Cela n'est pas le cas dans le domaine « religieux » : il n'y a donc pas d'expérience religieuse. De fait, les quatre sens du mot, que nous avons énumérés plus haut, ont en commun un élément : la connaissance immédiate des choses concrètes ; le mot expérience évoque connaissance du concret, connaissance unie à la vie. En ce sens, la Révélation chrétienne est expérimentale dès l'origine. Ce sens fondamental ne permet pas de soutenir la réalité d'une « expérience religieuse » (sinon en acceptant de faire subir à l'un ou l'autre des deux termes de l'expression une réduction dénaturante), mais il permet de parler de l'expérience chrétienne et d'en définir le contenu comme expérimental dès l'origine : « Nul n'a jamais vu Dieu (et c'est cela qui rend impossible l'expérience religieuse), mais le Fils Unique, lui, L'a fait connaître » (*Jean* 1, 18).

Et la fonction de l'Eglise est, précisément, la transmission de cette expérience primitive, la connaissance de Dieu révélée en Jésus-Christ. Le choix de Matthias nous le fait savoir clairement : pour compléter le Collège des Douze Apôtres, après la trahison de Judas, le critère déterminant est la participation à l'expérience apostolique ; la condition pour pouvoir porter témoignage est d'avoir été témoin ou, plus précisément, pour porter témoignage de la Résurrection, centre du message chrétien, d'avoir accompagné le Christ dans sa prédication, dans toute l'étendue de sa mission, jusqu'à la croix, la descente aux enfers et l'Ascension :

« Il faut que de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous, en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé, il y en ait un qui devienne témoin de sa Résurrection » (Actes 1, 21-22).

Cette expérience fondamentale de la vie publique de Jésus, de sa mort et de sa Résurrection, va constituer le noyau de la Tradition chrétienne : c'est une expérience historique, qui sert de référence à toute la prédication apostolique. Ce n'est pas par hasard de langage si la prédication apostolique renvoie à « ce Jésus », un personnage historique surdéterminé, dont la vie, la mort, la Résurrection sont des faits constatés par des hommes. L'expérience chrétienne prend donc sa place, dès l'origine, dans la vie d' « une grande nuée de témoins » (*Hébreux* 12, 1) : c'est un phénomène original, qu'il ne faut confondre ni avec l'expérience religieuse au sens large, ni avec l'expérience mystique au sens restreint du terme. Il importe de bien la distinguer de l' « expérience religieuse », sous peine de tomber dans le piège de l'affectivité naturelle — et donc de renoncer au terme d' « expérience » — il est ensuite nécessaire d'en voir les traits fondamentaux qui permettront de la définir comme chrétienne et de situer l'expérience « mystique » par rapport à elle. Et nous découvrirons, au terme de notre enquête, que c'est le sens même du mot expérience qui est altéré (au sens de « devenir autre ») quand il renvoie au phénomène chrétien.

Expérience religieuse et expérience chrétienne

A. L'expérience religieuse est une expérience affective, qui relève d'un désir « naturel » de Dieu. C'est un mélange de religiosité, d'émotion, de sentiments confus, Dieu senti comme un besoin. Le matérialisme a du mal à s'imposer à l'homme, qui garde souvent, avec obstination, le désir d'un monde transcendant et spirituel. Cette expérience religieuse est plus exactement nommée, souvent, « sentiment religieux » : c'est en ce sens qu'on parle du « sentiment religieux de l'humanité ». Ce désir a été particulièrement étudié par les théologiens protestants :

« *L'émotion intense est le premier noeud vital et organique, le principe d'où il faut partir pour suivre le développement de la vie religieuse entière* » (Auguste Sabatier) (3).

Ce sentiment d'expérience a souvent été utilisé comme le vestibule de l'expérience chrétienne. « Sentir », « expérimenter » sont des mots-clés de la théologie de Luther ; Juan Valdès met l'accent sur *l'experiencia* opposée à la *relation*, la connaissance directe opposée à la science indirecte, transmise : et chez Luther comme chez Valdès, il y a là l'expression d'une expérience authentiquement chrétienne. Mais chez bien d'autres, qui s'en inspireront, l'expérience aboutira à une impasse et tout un courant d'irrationalisme religieux sortira de l'équivocité du mot et de son usage chez Luther. L'expression « expérience religieuse » est commune depuis les travaux de **William James**, au début du XXe siècle. Les perspectives historiques que James a cru pouvoir retracer sont arbitraires, mais bien révélatrices du contenu de sa thèse :

« *De Rome à Luther, puis à Calvin, du calvinisme à la religion de Wesley, du méthodisme enfin jusqu'au libéralisme pur, qu'il soit ou non du type de la mind-cure, dans toutes ces formes diverses ou successives du christianisme, auxquelles il faudrait joindre les mystiques du Moyen-Age, les quiétistes, les piétistes, les Quakers, nous pouvons marquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat dont l'individu désespéré, fait l'expérience et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal ni de rites propitiatoires* » (4).

Ainsi donc, la caractéristique la plus nette de l'expérience chez James est qu'elle est le fait de « chrétiens sans Eglise », la constitution de l'expérience en Eglise (calvinisme, méthodisme) entraînant sa disparition pour réapparaître ailleurs : le phénomène religieux est psychologique, donc dépourvu d'attaches historiques et communautaires. Cette hypothèse entraîne une triple réduction, au terme de laquelle on peut se demander ce qui peut rester de chrétien dans une telle expérience : davantage encore, la réduction opérée par James aidera à mieux saisir la spécificité de l'expérience chrétienne.

(3) Esquisse d'une philosophie de la religion, 7e édition, Paris, 1903, p. 268.

(4) L'expérience religieuse, tr. fr. 2e éd., 1908, p. 179 ; texte anglais, le éd. p. 211.

- Une première réduction est l'élimination de l'élément social ou institutionnel : l'expérience religieuse est, fondamentalement, « sans dénomination », elle échappe à toute Eglise. Elle est un phénomène strictement individuel. C'est là une conception qui néglige et méprise les grands mouvements collectifs : au niveau simplement grégaire, la participation à l'émotion d'une foule n'aide-t-elle pas, parfois, notre saisie personnelle ? Nous verrons, du reste, que l'expérience chrétienne, pour être communautaire, reste personnelle (mais non pas « individuelle »).

- En second lieu, James élimine tout élément intellectuel en refusant « l'appareil doctrinal » ; l'expérience n'apparaît liée à aucun énoncé positif. C'est de cette réduction que procède le discrédit des mots « dogme », « dogmatique » dans la mentalité contemporaine. L'expérience religieuse serait en effet, dans ces conditions, étrangère à toute formulation en termes positifs, indépendante de toute cohérence logique (c'est-à-dire énonçable par des mots).

- La troisième réduction est le refus de toute relation précise et définie à Dieu, refus énoncé dans la dénonciation de tout « rite propitiatoire » : Dieu est tellement vague et indistinct qu'il n'est pas envisageable d'avoir avec Lui une relation personnelle — c'est cette relation qui s'exprime dans le rite comme « liturgie » — ; le « mystère » divin est renvoyé dans l'inaccessible : « *De même qu'il n'existe pas d'émotion religieuse élémentaire, de même il n'existe ni objet religieux, ni acte religieux spécifiquement déterminé* » (5).

Dans cette perspective, expérience religieuse et sentiment religieux sont confondus : « *On ne connaît Dieu qu'autant qu'on le sent ; connaître et sentir sont la même chose* » (6).

B. L'expérience chrétienne, au contraire, n'est pas une expérience du sentiment ; elle est expérience de connaissance tirée de l'Esprit répandu par Jésus. L'expérience vécue est une expérience de l'Esprit Saint.

C'est en effet en termes d'expérience que Pierre propose l'Annonce, dans son discours du jour de Pentecôte qui est la première « prédication » chrétienne : « Ce que vous voyez et entendez ... » (Actes 2, 33). De quoi s'agit-il, au juste ? Au sens strict, ce que Pierre propose comme « fait d'expérience », c'est le miracle des langues, manifestation de l'Esprit répandu, donc de l'accomplissement de la promesse messianique : « Je répandrai mon esprit sur toute chair (...) et produirai des signes dans le ciel et sur la terre » (Joël 3). C'est l'accomplissement de la prophétie, expérimenté par les auditeurs de Pierre, qui témoigne de la Résurrection et donc de l'économie rédemptrice présente et achevée. L'expérience de l'Esprit n'est pas un « sentiment religieux » : c'est l'expérience

(5) *ibidem*, p. 25.

(6) Alexandre Vinet, cité par H. Pinard, La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution, de Luther à nos jours, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1921) ; Pinard rappelle aussi le titre d'un ouvrage d'Athanase Coquerel (père), *Le christianisme expérimental*. Paris, 1847.

d'une réalité ; l'Esprit est Esprit de Jésus, Verbe Incarné ; il s'exprime et son message est audible et compréhensible aux auditeurs de Pierre. Que dit-il ? Il rend témoignage de la Résurrection de Jésus et, ce faisant, rend « témoignage à Jésus », selon l'expression de saint Jean (*Jean* 15, 26 ; *1 Jean* 5, 6). Il ne porte pas témoignage de lui-même, il témoigne de Jésus dont il le tient. Jésus dit à Nicodème : « Nous attestons ce que nous avons vu » ; rendre son témoignage à Jésus — ce qui est la mission de l'Esprit —, c'est renvoyer au Père, selon ce que Jésus même énonce clairement quand il répond à la profession de foi de Pierre : « Cette révélation t'est venue non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 16, 17). Cette référence à la paternité divine, qui constitue l'originalité de l'expérience chrétienne (7), la rend irréductible à l'expérience religieuse au sens de William James — irréductible parce que autre — ; ses caractéristiques s'opposent terme à terme aux réductions successives opérées par James sur l'expérience religieuse. A une expérience qui ne devrait être ni institutionnelle, ni intellectuelle, ni relationnelle, la tradition chrétienne oppose son expérience, qui est une expérience communautaire, dogmatique et mystique : expérience de l'Eglise, de la Sagesse et du Mystère. Elle se vit dans cette communauté que Dieu a rassemblée autour de Son Nom et qu'on appelle Eglise ; elle est dogmatique au sens où elle s'appuie et se développe sur des énoncés positifs de la foi : étant expérience de l'Esprit, elle ne peut pas être confuse, incohérente, contradictoire. Elle est ordonnée à la Sagesse divine. Enfin, elle est mystique au sens où c'est en elle que s'épanouit la révélation du Mystère.

L'expérience de l'Eglise

La *Première Epître* de saint Jean commence par un rappel de l'expérience apostolique : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie (...), nous vous l'annonçons » (*1 Jean* 1, 1-3).

On ne saurait souligner davantage le caractère sensible du témoignage ; il y a bien là, indubitablement, une expérience présentée comme référence du message. Et quel est donc le but de cette présentation en termes d'expérience ? L'Apôtre le dit expressément : « ... afin que vous soyez en communion avec nous ». Ainsi donc, l'expérience a pour fin la communion.

L'expérience chrétienne est toujours localisée, et ce lieu est la garantie de son caractère concret : la communion d'Eglise. L'Eglise est le « milieu » humain, spirituel et corporel, en qui s'exprime et où s'opère l'acte rédempteur fondamental à l'être chrétien. Le centre de l'expérience est la communion avec l'apôtre, avec le témoin.

« Jean a connu Dieu par la médiation du Christ, les chrétiens connaîtront le Christ par la médiation de Jean, autrement dit par la médiation de l'Eglise : nous touchons là une des composantes essentielles de l'expérience chrétienne » (Jean Mouroux) (8).

L'expérience chrétienne n'est pas seulement vie en Eglise. Lorsqu'on parle d'« expérience de l'Eglise », on ne doit pas seulement considérer l'expérience du fidèle pris isolément ; l'expérience de l'Esprit, c'est aussi celle que fait l'Eglise rassemblée, comme c'est elle qui rassemble l'Eglise. Littéralement, c'est la charité qui bâtit l'Eglise (*1 Corinthiens* 8, 1). Le Corps réalise sa croissance, se construit lui-même « par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, dans la charité » (*Ephésiens* 4, 16). Si donc l'expérience ne peut se développer qu'en Eglise, inversement elle est la condition dynamique de la vie de cette Eglise. Elle est donc ordonnée à la vie de l'Eglise.

Sur un point particulier de l'expérience, les charismes, on doit parler de service de la communauté : les charismes doivent édifier l'Eglise au sens propre du mot, la cimenter au lieu de la disloquer ; leur principe de hiérarchie, de l'apostolat et la prophétie jusqu'au parler en langues et à l'interprétation, est lié à leur utilité communautaire. Les phénomènes les plus spectaculaires (glossolie) sont bons derniers dans l'énumération de la *Première Epître aux Corinthiens* (12, 27-30). Au chapitre 14, Paul exalte la prophétie aux dépens du parler en langues. Tout le chapitre est à relire et méditer ; mais il convient d'insister sur deux points :

- D'abord, Paul les évalue strictement en fonction de leur utilité communautaire : « Supposons que je vienne chez vous et parle en langues : en quoi vous serai-je utile, si ma parole ne vous apporte ni révélation, ni connaissance, ni prophétie, ni enseignement ? » (14, 6).
- Ensuite, Paul demande de ne pas prier seulement avec l'esprit, partie inférieure de l'âme, mais aussi avec l'intelligence, la partie supérieure : « Dans l'assemblée, j'aime encore mieux dire cinq mots avec mon intelligence pour instruire les autres, que dix mille en langues » (4, 19).

L'expérience de la Sagesse divine

L'expérience chrétienne est en effet une expérience structurée ; elle ne peut pas être autre chose qu'une expérience de la foi. Il convient d'insister que l'expérience de l'Esprit n'est pas une expérience de la grâce, de type mystique : cela reviendrait à concevoir l'expérience chrétienne comme une expérience mystique au rabais. C'est la tentation quiétiste (ou piétiste) de n'admettre comme seule théologie que l'expérience — et donc de réserver à quelques-uns l'expérience chrétienne — : en réalité, dans la belle tradition de Diadoque de Photice, au Ve siècle,

(7) Voir l'article de Rémi

(8) *L'expérience chrétienne*, p. 168.

c'est toute la vie intérieure qui est expérience mystique : la différence entre l'expérience originelle de la foi et l'expérience plus grande n'est qu'une différence d'intensité ; ce n'est pas une différence essentielle. Le spirituel fait une expérience active, mais le théologien qui s'humilie goûte aussi l'expérience de la connaissance.

Car la **connaissance des choses de Dieu est toute expérimentale** : « *La connaissance expérimentale de la douceur divine augmente la connaissance spéculative de la vérité divine ; car Dieu révèle ses secrets à ses amis et familiers* » (saint Bonaventure) (9). Une riche tradition patristique explique la connaissance spirituelle en termes de connaissance sensible. De nombreuses études, dans les décennies récentes, ont répandu ce thème des sens spirituels ; nous ne citerons ici que l'expression vive et concise qu'en procure saint Augustin dans ses *Confessions* :

« *Quand j'aime mon Dieu, j'aime une lumière, et une voix, une odeur, et un mets, et un enlacement : quand j'aime mon Dieu, lumière, voix, odeur, mets, enlacement, pour l'homme que je suis au-dedans, là où pour mon âme brille ce que n'enferme aucun lieu, où sonne ce que le temps ne ravit, où exhale sa senteur ce que le souffle n'éparpille, où émet sa saveur ce que l'appétit glouton ne diminue, où se tient attaché ce que la satiété ne dénoue : c'est, quand j'aime mon Dieu, cela que j'aime* » (10).

Si la spiritualité occidentale s'est souvent éloignée de cette spiritualité sensible, l'Orient y est resté davantage attaché : les *Homélies* de Macaire-Syméon et les textes réunis dans la *Philocalie* en donnent d'admirables exemples. Sans doute, il y eut des excès : si la déviation constante de toute expérience sans Eglise est l'individualisme, celle d'une expérience sensible, hors de portée du commun, est le sectarisme ; et l'Orient chrétien, à la spiritualité foisonnante, a connu, à côté de théologiens prudents et équilibrés (comme Diadoque de Photicè), des sectaires réservant aux seuls initiés la connaissance des choses d'en-haut.

Macaire-Syméon écrit que « *les choses de Dieu ne sont véritablement connues que par la seule expérience* » ; mais il ne manque pas de préciser que les chrétiens font tous, à leur baptême, cette expérience du Saint Esprit. « Les chrétiens ont l'onction qui vient du Saint, et ils savent tout », écrivait déjà saint Jean (1 Jean 2, 20). Syméon développe cela dans une homélie :

« *En créant Adam, Dieu ne lui a pas préparé des ailes corporelles comme aux oiseaux, car il lui a réservé les ailes du Saint Esprit, c'est-à-dire celles qu'il doit lui donner à la Résurrection, pour le soulever et l'emporter là où l'Esprit le veut : ailes que, dès à présent, les âmes des*

saints méritent de posséder, quand elles s'envolent par l'intellect à la pensée du ciel. Car pour les chrétiens, il est un autre monde et une autre table et d'autres vêtements et une autre jouissance et une autre communauté et d'autres relations et une autre pensée. C'est bien pourquoi ils se trouvent être plus forts que les hommes. La force qui vient de là, s'ils sont jugés dignes de la recevoir. du Saint Esprit à l'intérieur de leurs âmes, c'est parce qu'à la Résurrection, les corps seront jugés dignes des biens éternels de l'Esprit et seront intimement mêlés à cette gloire dont, dès maintenant leurs âmes ont l'expérience » (11).

La première caractéristique de l'expérience est donc qu'elle appartient à tous les chrétiens de manière inégale, mais néanmoins commune. La seconde caractéristique, bien mise en évidence dans le texte que nous venons de citer, est qu'elle tend à la plénitude, comme une anticipation de la gloire à venir. Les âmes font l'expérience spirituelle qui sera pleinement effectuée dans la transformation glorieuse des corps. Au mot « expérience », dans les textes étudiés, sont souvent associés les mots « sensation » et « plénitude » : la perfection humaine consiste dans « l'expérience et plénitude de toutes choses », « en un sentiment total de plénitude ». Cet achèvement de l'homme est la réalisation du dessein de Dieu sur lui ; il n'y a pas de place pour le doute : « *Je sentais avec une très grande assurance que c'était bien Dieu qui agissait en moi* » (Thérèse d'Avila) (12).

Une telle assurance pose le problème des critères pour discerner ce qui est expérience de foi de toutes les autres sensations ou pulsions. La *Première Epître* de saint Jean propose, à la racine de l'expérience chrétienne, un critère essentiel : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ n'est pas de Dieu » (4, 2-3).

Saint Jean rejoint exactement ici l'enseignement de saint Paul aux tumultueuses assemblées de Corinthe : « Personne ne peut dire " Jésus est le Seigneur ", si ce n'est par l'Esprit Saint » (*Corinthiens* 12, 3).

Au cœur de la communion, l'affirmation dogmatique permet d'éprouver les esprits. On voudrait souvent aujourd'hui refuser l'affirmation dogmatique comme étrangère à la charité, comme une sorte de kyste dur à rejeter du tissu chrétien. Or le dogme est le noyau de la communion : le passer sous silence revient à construire la communion sur l'arbitraire de nos pensées, de nos sentiments et de nos goûts. L'affirmation dogmatique fondamentale (« Jésus est le Seigneur ») est la condition nécessaire (avec ses conséquences scripturaires et théologiques) pour une expérience intégrale et authentique de l'Esprit Saint. Jean Mouroux a déduit de cet enseignement une série de critères, qu'il suffit de rappeler : rester fidèle aux commandements ; se repentir (reconnaître

(9) In IV Sent., 1.111, dist. 34, a.2. q.2. 2m (Edition Quaracchi III, 748) : dans le même sens. la dist.35, q.1 (p. 774-778).

(10) Livre X. ch. 6, cité dans la traduction de Mondadon. Editions de Flore, Paris, 1947, p. 228.

(11) Homélie V, 11. éd. Dörries, p. 62-63.

(12) *Vie*, tr. fr. Paris. 1907. t.I. p. 209.

ses péchés) ; aimer ses frères ; ne pas aimer le monde, mais Dieu ; affirmer que Jésus est le Christ et qu'il est vraiment Ressuscité.

L'expérience du Mystère

Parler d' « expérience » mystique » est s'exposer à une facile contradiction : comment une expérience (entendue comme constatation) peut-elle être « mystique », c'est-à-dire une expérience du Mystère, de ce qui reste secret, caché ? Etudiant la notion chez Jean de la Croix, Jean Baruzi pouvait conclure : « *L'expérience apparaît comme la critique qui fait découvrir, en leurs profondeurs croissantes, les plus subtiles richesses spirituelles* » (13).

Il vaut mieux parler d'une expérience du Mystère chrétien. L'objet de l'expérience chrétienne est Dieu ; la Révélation est connaissance du Mystère jusque-là caché. L'Esprit de Dieu a révélé à l'Eglise ce qui était caché en Dieu, les « secrets de Dieu » (1 Corinthiens 2, 10), et l'Eglise devient la médiation nécessaire où se vit désormais le Mystère, cela pour toutes les créatures, y compris les anges (Ephésiens 3, 10). Cette nécessité de la médiation de l'Eglise, lieu le plus immédiat de la connaissance mystique, se développe dans chaque chrétien, où l'onction reçue suffit pour la connaissance (1 Jean 2, 27).

Chaque membre du peuple est pour lui-même, s'il demeure dans la communion, le médiateur de l'Esprit : « *Celui qui désire expérimenter la présence de Dieu en lui, qu'il examine dans une recherche sincère l'intérieur de son cœur* » (saint Léon) (14).

L'expérience de Dieu passe par la connaissance de soi et, d'abord par la conscience de sa condition de pécheur et par le repentir. La tradition chrétienne est nette à cet égard : le premier temps de l'expérience spirituelle est toujours la déchirante épreuve du péché (ce qui fut l'expérience décisive de Luther). Le mot « expérience » est le même qu' « épreuve », au sens de « tentation » : pour beaucoup de spirituels, l'expérience de Dieu commence comme expérience de l'enfer. Le saint homme Silouane (1866-1938) a bien vu que celui qui se reconnaît pécheur appelle par là-même la grâce de Dieu en lui, attire dans son âme la présence consolante de l'Esprit ; Jésus est venu pour les malades et les pécheurs, non pas pour les justes et les bien-portants (Luc 5, 31-32 et parallèles).

L'expérience de la faute et du repentir, si typiquement chrétienne, est le début du retour de l'homme vers la maison du Père ; les dons spirituels reçus au baptême croissent dans la pratique des sacrements et des commandements. C'est l'idée fondamentale des Pères du désert : « *Tout*

baptisé a reçu la grâce mystiquement. Il l'expérimente quand il pratique les commandements » (Marc l'Ermitte, Ve siècle) (15).

L'expérience du Mystère n'est pas une aventure extérieure au chrétien : elle l'engage de l'intérieur, en totalité. Ce n'est pas une « expérience » qui passe et s'oublie : elle est préparée par la grâce du baptême et entretenue par les sacrements, la confirmation qui fait pénétrer les dons reçus, mais aussi la réconciliation et l'Eucharistie ; elle se vit dans le mariage ou dans l'ordination sacerdotale : car elle est une conversion où, à la plénitude de la Révélation correspond l'envahissement de tout l'être humain par l'Esprit ; l'expérience est globale, envahissante, transformante : « ... afin que vous soyez remplis dans tout de la plénitude de Dieu » (Ephésiens 3, 19).

C'est le mot « plénitude » que les auteurs orientaux appliquent à l'expérience de l'Esprit, en l'associant souvent au mot « mystère ». La connaissance des « secrets de Dieu » ne laisse pas le sujet indifférent : elle le transforme ; le secret de Dieu n'est jamais dévoilé : il absorbe celui qui le découvre, il comprend celui qui le connaît : « *Votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu* » (Colossiens 3, 3).

« *Si tu es devenu le trône de Dieu, si l'aurige céleste s'est assis en toi et que ton âme entière est devenue un oeil spirituel et entièrement lumière. si tu t'es nourri de la nourriture de l'Esprit, si tu as bu de l'eau de la vie et que tu as revêtu des vêtements de la lumière ineffable, si ton être intérieur a été établi dans l'expérience de la plénitude de toutes choses, voici que tu vis en vérité la vie éternelle et que désormais ton âme est dans le repos avec le Seigneur* » (16).

L'expérience du mystère n'est pas une connaissance du mystère. au sens courant du mot « expérience » évoqué au début de cette étude. Elle est en réalité une mise à l'épreuve par le Mystère. Dans l'expérience chrétienne, l'homme ne découvre pas le mystère ; c'est le mystère qui le découvre à lui-même : « *La face du Verbe n'est pas formée, mais formatrice ; elle ne, frappe pas les yeux du corps, niais réjouit la face du cœur; elle rend joyeux parle don, non par l'apparaître de l'amour* » (17).

Cette réflexion de saint Bernard est riche d'enseignement : la face du Verbe révèle l'homme à lui-même, elle ne se révèle pas à l'homme. Jean Mouroux cite plusieurs textes de saint Bernard (entre autres, le *Sermon 74*) qui développent cette idée fondamentale, déjà présente chez Clément d'Alexandrie (18) : dans l'expérience, c'est le Verbe qui enseigne. L'humanité a passé les épreuves successives du Verbe, les a vécues comme expérience : en un premier temps, à l'Incarnation, le Fils a fait

(15) P. G. 65, 937.

(16) Macaire. *Homélie!*. 12 ; P. G. 34.461 C. édition Dörries (1964). p. 12.

(17) Saint Bernard. *Sermon sur le Cantique des Cantiques*. 31, 6. P. L. 183. 943 C.

(18) *Protreptique* 9. P. G. 8, 200 B ; Saint Bernard, *Sermon sur le Cantique*. 74, 5-6, P.L. 183,1141-43.

(13) Jean de la Croix et l'expérience mystique. 2e édition, Paris. 1931. p. 232.

(14) Sermon 38, 3-4, P. L. 54. 261.

l'épreuve de l'humanité ; il a, dans son abaissement, éprouvé l'humanité (dans tous les sens de l'expression) ; en un dernier temps, à la Parousie, il aura, de nouveau, pour mission d'éprouver l'humanité (19). L'expérience chrétienne se situe dans les temps intermédiaires, l'entre-deux : elle est l'épreuve de l'homme, que la Figure de Jésus, Christ, révèle à lui-même : ainsi éprouvé, l'homme se découvre pécheur, nécessaire début de toute conversion :

« Celui qui connaît ses péchés est plus grand que celui qui par sa prière ressuscite un mort (...) Celui qui pendant une heure gémit sur lui-même est plus grand que celui qui enseigne l'univers entier. Celui qui connaît sa propre faiblesse est plus grand que celui qui voit les anges (...) Celui qui, solitaire et contrit, suit le Christ est plus grand que celui qui jouit de la faveur des foules dans les Eglises » (Isaac de Ninive, VIIe siècle) (20).

A partir de l'expérience du péché; l'expérience chrétienne se développe et croît dans l'expérience du salut gratuit en Jésus-Christ. Le saint homme Silouane décrit bien cette croissance de l'expérience dans l'espérance chrétienne :

« O miséricorde de Dieu ! Je suis une horreur devant Dieu et devant les hommes, mais le Seigneur m'aime, m'encourage, me guérit et enseigne lui-même à mon âme l'humilité et l'amour, la patience et l'obéissance. Il u répandu sa bonté sur moi. Depuis ce temps-là, je tiens mon esprit en enfer et je me sens brûler dans des recoins obscurs : mais je désire Dieu, je Le cherche avec des larmes et je dis : Bientôt je mourrai et j'entrerai dans la prison obscure de l'enfer et là je brûlerai seul et je bramerai vers le Seigneur et je pleurerai : Où es-tu, mon Dieu, Toi qui connais mon âme ? Ces pensées me furent d'un grand secours, purifièrent mon esprit et mon âme trouva le repos » (21).

L'expérience chrétienne se développe et se parfait comme expérience du mystère rédempteur : c'est pourquoi l'analogie de l'expérience chrétienne avec l'expérience amoureuse humaine est défectueuse. Certes l'amant, dit Denys le Mystique, « participe en quelque sorte au Bien, dans son amour charnel qui est un lointain écho de l'Union et de l'Amour » (22). Il n'est resté pas moins qu'une chose est l'amour naturel dans l'âme, une autre l'amour du Saint-Esprit. Quand nous aimons Celui qui nous' a aimés le premier, nous sommes absorbés par son Amour, révélés par sa Présence : « L'esprit de l'homme est alors comme fécondé

(19) Jean 5, 24. 27 ; c'est l'idée de saint Bernard, *De adventu Domini. Sermon 5, 1*, P.L. 183.50.

(20) Dans A.J. Wensinck, *Mystic Treatises: Isaac of Nineveh*. Amsterdam, 1923, p. 174 (Truité 35).

(21) Ecrits de Silouane du Mont Athos, présentés par Divo Barsotti. tr. fr. par le P. Lassus, *Spiritualités orientales*. Abbaye de Bellefontaine (49720 Bégeolles-en-Mauges). p. 66.

(22) *Des noms divins* 4, P.G. 3.720 B.C.

par l'action spirituelle et jaillit en une source d'amour et de joie (Diadoque de Photicè) (23).

« La connaissance puisée dans l'expérience produit la véritable contemplation ».

C'est dans cette phrase de Théolepte de Philadelphie (1250-1326) que nous voudrions rassembler les éléments de conclusion de cette courte étude : l'être chrétien n'est pas l'abandon de mon être, mais sa transformation dans un être-autre, sa croissance à la perfection à laquelle il est appelé. Le baptisé a déjà revêtu l'homme nouveau, « qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (*Colossiens* 4, 10). L'expérience la plus radicale que la foi chrétienne puisse proposer à l'homme est le lieu où le visage du Crucifié révèle l'homme à lui-même : le martyr, le chemin de la souffrance physique acceptée en conscience et lucidité. Le *livre de l'Apocalypse* nous montre autour de l'agneau ceux qui sont passés par « la grande épreuve », qui ont lavé leurs manteaux dans le sang de l'Agneau (7, 14). « L'épreuve est en nous l'ajustement de tout notre être à l'infini de la lumière et du bien pour lesquels nous sommes faits » (24).

Le martyr est l'intensité plus grande de l'expérience de Dieu : cela nous permet de comprendre que l'expérience spirituelle ne dépend pas de l'homme. C'est l'Esprit de Jésus qui se propose à nous. Au contraire de l'expérimentation scientifique, l'expérience chrétienne a ce qui est expérimenté par l'homme pour sujet. Il est juste de critiquer la notion en disant qu'il ne peut pas y avoir une véritable « expérience » de Dieu, car elle serait, si Dieu était « objet d'expérience », une expérience sans objet. En ce sens, il n'y a d' « expérience » qu'athée. Dieu est en réalité le sujet de l'expérience.

Dans l'expérience spirituelle, Dieu fait l'épreuve de l'homme, où « pour être sauf l'homme doit faire de lui-même (et de l'ensemble du cosmos, qui est sain en lui) une parole de réponse. Pour se confirmer lui-même de façon à parvenir jusqu'à la pleine conscience de soi-même, il doit s'exprimer envers Dieu comme étant celui que, dans son amour, Dieu a inventé, visé, apostrophé. Et il ne le peut que lorsque, au delà ses possibilités émietées, il vit dans le domaine des réserves de Dieu et puise en elles pour devenir lui-même » (H.-U. von Balthasar) (25).

Cette épreuve est décisive, au sens où la présence de Dieu est le sentiment retrouvé de l'origine, de l'unique Paternité. L'homme désuni, déchiré, retrouve son origine, masquée par le péché : la création à l'image

(23) Centurie 34, *OEuvres spirituelles*. tr. par Ed. des Places (Sources chrétiennes 5b).

(24) Bernard Bro. *Le pouvoir du mal*. Paris, Cerf, 1976, p. 176.

(25) *De l'Intégration*, Paris, DDB. 1974, p. 244.

et ressemblance du Dieu-fait-Homme. Et dans cette expérience, en elle seule, soit révélés les « secrets de Dieu ». Parmi tant de témoignages reçus dans l'humanité par la miséricorde du Dieu caché qui se révèle aux petits et aux ignorants, nous ne retiendrons que celui de l'humble frère cuisinier, Laurent de la Résurrection (1614-1691) :

C'est un je-ne-sais-quoi de l'âme doux, paisible. spirituel, respectueux, humble, amoureux et très simple qui la porte et la presse à aimer Dieu, l'adorer, l'embrasser même avec des tendresses qu'on ne peut exprimer et que la seule expérience nous peut faire concevoir » (26).

Jean-Robert ARMOGATHE

(26) *L'expérience de la présence de Dieu*. Paris. Seuil, 1948, p. 98.

Jean-Robert Armogathe. né à Marseille en 1947. Ecole Normale Supérieure, 1967 ; agrégation des Lettres. 1971 ; doctorat de 3e cycle en philosophie. 1973. Etudes de théologie et de patristique à Strasbourg et à Rome. Maître-assistant à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. Sorbonne (Sciences religieuses) depuis 1972. Ordonné prêtre (Paris) en 1976. Publications : *Le Quiétisme, P.U.F.*, Paris. 1973 ; *Theologiu Cartesiuna*, I, Nijhoff, La Haye. 1976.

André MILLOT :

La prière des lycéens

Les jeunes lycéens sont parfaitement capables de faire une expérience de Dieu : leurs témoignages le prouvent. Reste à leur montrer la Croix ; mais l'Esprit est déjà à l'oeuvre.

« En ces jours-là, je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors, je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : "Ayez la connaissance de Yahvé ". Mais ils me connaîtront tous, des plus petits aux plus grands. Parole du Seigneur » (Jérémie 31, 34).

DEPUIS quelques années déjà, des observateurs incroyants aussi bien que des chrétiens ont constaté un « renouveau de la prière », particulièrement chez les jeunes. En voyant que ces jeunes ne fréquentent pas pour autant les églises et les paroisses, certains resteront sceptiques devant ce renouveau. Ce phénomène mérite cependant d'être étudié. Non seulement pour observer de plus près la manifestation d'une orientation spirituelle inattendue. Mais surtout pour opérer un discernement. Il s'agit moins de juger de la légitimité de telle ou telle attitude spirituelle, que de reconnaître ce qui vient de l'Esprit, afin de ne pas y faire obstacle. Se rassurer ou se désoler sur l'évolution des choses a bien moins d'intérêt que de se réjouir du travail de l'Esprit, quand bien même la tâche reste immense d'être ses coopérateurs.

Ces lignes veulent davantage rendre compte des raisons d'une espérance en l'oeuvre du Seigneur qui ne cesse d'éduquer à la prière, elles sont davantage une admiration pour Dieu qui ne cesse de se faufiler un chemin dans le coeur des hommes, qu'une analyse fouillée d'une manifestation qui déborde de toutes parts les essais d'interprétation et de synthèse.

Il est nécessaire de souligner que ce court dossier est limité par le champ même où se sont développés les éléments qu'il rassemble. Il porte en effet sur l'attitude des jeunes (garçons et filles) d'une aumônerie d'un lycée parisien. Jeunes de 11 à 19 ans, divers par leur éducation religieuse, leur origine culturelle et sociale, etc., mais réunis par un même milieu

scolaire. Ces- jeunes ont de réelles possibilités d'expression par écrit ; mais d'autres jeunes, à notre avis, ont les mêmes expériences sans pouvoir les dire ni se le dire, ne disposant pas des mots pour les communiquer. Quand, dans ce dossier, on lira le terme « jeunes », il faudra donc entendre les lycéens et les lycéennes de cette aumônerie précise, sans trop généraliser.

Dans cette aumônerie, les liturgies eucharistiques proposées un jour dans la semaine et le samedi restent la première école de la prière. Des « groupes de prière » fonctionnent aussi sans la présidence d'un aumônier. Cependant, des temps de solitude à l'occasion d'un week-end de prière et des veillées nocturnes de prière pendant des camps d'été ont été pour beaucoup les « hauts lieux » d'une expérience spirituelle. Au cours de ces veillées où les jeunes se relaient, heure par heure, durant toute une nuit, ils avaient la possibilité d'écrire et en ont pris l'habitude. Ecrire, parce que dire oblige à mieux se dire ; écrire ce que bon leur semblerait, ce qui serait bon aussi pour ceux qui leur succéderaient en veillant ; écrire ce que l'Esprit leur aurait chuchoté au coeur, comme une Bonne Nouvelle qu'on a plaisir à partager entre amis.

Ces textes sont nés d'un besoin d'expression personnelle, sans souci de se faire connaître : paroles couchées sur le papier dans de mauvaises conditions matérielles et jamais corrigées. Epais liasses écrites avec beaucoup de silences et de fautes d'orthographe, et l'on s'essaye à tutoyer Dieu... Feuilletés où la foi, un instant, s'ébauche et grandit, et on ne les relit qu'avec émotion, qu'avec le sentiment d'être admis par amitié et confiance au murmure d'un cour qui s'ouvre au Père, ou qui fait les frais de l'amer silence de Dieu.

Une première partie rassemblera des réflexions appuyées par quelques extraits. Puis viendra le texte intégral écrit par une fille de quatrième (14 ans), choisi parce qu'il éclaire le meilleur de ce que nous aimerions communiquer, et qu'elle a accepté de le voir publier.

Le désir de prier

Il n'est pas impossible que des jeunes vous fassent un jour remarquer, non sans fierté, qu'ils ne vous ont pas attendu pour prier. Tant mieux. Cependant, prier n'est pas une démarche plus spontanée chez les jeunes que chez les adultes. La mise en route vers Dieu semble favorisée par plusieurs facteurs :

- Les motivations et l'exercice de la vie de foi évoluent pendant l'adolescence. Le jeune sent, sait la foi fragile en lui, et il cherche à l'adosser à la personne même de Dieu. Une telle entreprise peut mobiliser beaucoup d'énergie :

« Pourquoi les apôtres se sont-ils endormis ? Je suis préoccupée par cet évangile... Et si je m'étais endormie ou si j'étais redescendue parce que j'avais trop froid ? Mais j'ai un tel but — une rencontre

avec Dieu — que j'ai vraiment envie de rester, de rester prier. Grand silence en moi ».

Une rencontre est effectivement désirée, plus qu'un accord intellectuel avec une doctrine cohérente, plus qu'une mise en oeuvre concrète du message évangélique dans l'existence quotidienne. Dans l'affrontement avec l'environnement athée, la bonne volonté chrétienne acquise par catéchèse ou héritage familial s'essouffle rapidement. Le projet évangélique n'apparaît pas assez précis ou opératoire pour alimenter une action dont Dieu serait la source et le garant. Et à ce niveau, bien des projets politiques s'imposent de façon séduisante... Sans pour autant démissionner d'une mission apostolique, on désire contempler le visage du Seigneur avant tout, et rien moins que cela :

« Quand je serai arrivé à te rencontrer. Seigneur, j'aurai franchi une grande étape dans ma vie de chrétien ».

Le jeune ne « naît » plus chrétien. Même dans le plus favorable des cas, il le devient, surtout grâce à la découverte de ce Dieu qui est Quelqu'un :

« Seigneur, je veille, comme on veille un enfant, en espérant le voir un jour se lever, en espérant un jour lui parler.

Je ne veille pas comme on veille un mort, je ne veille pas sur des regrets, je veille sur un espoir, celui de te rencontrer.

Ce soir je me sens nu comme un nouveau-né que sa mère enveloppe de son manteau d'affection. Ce soir j'ai froid devant mon petit jeu d'espoir ».

- Une seconde raison explique l'intérêt pour la prière. C'est, à un niveau plus psychologique, mais non moins vital, le souci de se connaître soi-même, de se comprendre. Ce qui rejoint pour plusieurs le souci de connaître Dieu : il est celui qui me révèle à moi-même ; le trouver, c'est me trouver ; quand je doute de moi, est-il quelqu'un d'autre qui me dise quelque chose sans tricher ?

« Si je veux rencontrer Dieu, il faut d'abord une recherche de soi. Pour faire un chemin en soi, il faut aussi faire un chemin vers Dieu. Ce chemin peut être court, il peut être long ».

C'est parfois un manque qui fait crier vers Dieu :

« Si je pouvais toucher rien que son vêtement. Trouver, prier, rencontrer, monter pour trouver ce qu'on n'a pas ».

Et parfois aussi, c'est la joie d'être simplement là — abus de langage ou familiarité, inconscience ou humour émerveillé :

« J'espère, Seigneur, que tu apprécieras ma présence auprès de toi pendant cette heure de recueillement. Moi, personnellement, je trouve ça formidable ».

Dans ces conditions, à des moments différents, des garçons et des filles différents en arrivent pourtant à une expérience semblable, que cette exclamation résume assez bien :

« J'ai du mal à me décider à partir. Je sens une sorte de feu, une sorte de joie qui m'embrase. Merci ».

D'autres motivations, d'autres influences devraient sans doute être indiquées pour compléter utilement ce qui précède. Mais, sans entrer dans un concordisme biblique simpliste, il est surprenant de pouvoir deviner, à travers ce premier éveil de la prière, des traits proches de l'expérience fondatrice décrite par la foi d'Israël. Il y a dans l'Ancien Testament une multiplicité de grandes figures qui incarnent chacune une expérience de l'homme qui cherche Dieu. Nous trouvons là autant de types et de points de références pour discerner dans telle ou telle attitude des jeunes les prémices d'une spiritualité évangélique. Une théologie rudimentaire rôdait autour de l'arbre de Mambré ou près du gué de Pénuel, certes ; mais on y croisait le chemin de Dieu.

Les conditions de la prière

En parcourant les textes des jeunes, on remarque qu'un lien étroit unit la prière et le silence. Aussi difficile à établir en soi qu'autour de soi, le silence est compris tout d'abord comme un moyen pouvant faciliter la démarche de l'oraison :

« Je ne sais pas si j'ai pu enfin faire le silence en moi, mais je le crois. Enfin je ne pense plus à rien et je vais enfin pouvoir essayer d'établir un contact entre Toi et moi ».

Mais bientôt, ce silence est perçu comme lieu de sa présence ou de son passage, l'ombre de la « nuée » :

« Pendant quelques minutes, un tel silence en moi m'a apporté beaucoup. Ce rapport avec toi qui s'est presque établi. Je t'ai touché, j'y étais presque, mais pas encore tout à fait ».

Silence fragile et fort, que l'on reçoit avec émerveillement, mais non sans crainte :

« C'est un feu de joie, un feu d'amour que tu as mis en moi. C'est ainsi que ma foi s'oriente cette nuit. Je renaiss pour avoir découvert le plaisir de sentir ta présence qui apaise mon esprit. Mais comment garder plus longtemps cette plénitude grâce au silence où tu es ? ».

L'attitude de Jésus donne son poids à ce silence. Il se retirait seul, la nuit, dans un lieu désert et il priait le Père. On peut se demander quels moyens pratiques favoriseront aujourd'hui ce chemin privilégié du silence, du temps que l'on peut prendre, de la nuit.

Condition ou conséquence de l'approche de Dieu, le jeune est conduit à éprouver la prière comme un **combat**. Si le désir de se trouver a pu le

mettre en route, parfois de façon très narcissique, la perte de soi seulement lui permet de continuer :

« Si je ne me vide pas de tout, si je m'enferme dans mes petits problèmes. je ne peux pas le trouver. J'aurais voulu des réponses : mais mon esprit se vide au fur et à mesure que j'écris de toutes ces formules banales et des problèmes de la vie quotidienne ».

La subjectivité aura favorisé les premiers pas. mais réapparaissent ensuite à maintes reprises des questions comme : suis-je en train d'aimer Dieu pour ce qu'il me donne ou pour lui-même ? et si ce don de paix ou de lumière cessait ? suis-je en train de prier parce que cela me plaît, ou parce que cela fait plaisir à Dieu ?

« Ce soir, je pense que bien des choses ont changé en moi. Je m'aperçois qu'il était facile de me cantonner dans une certaine facilité en me posant héroïquement de vrais faux-problèmes. Je réalise encore davantage ce soir, Seigneur, -que nous te rendons bien mal tout ce que tu nous donnes dans le souci d'un monde dont nous ne nous soucions guère (tant qu'il ne s'agit pas de nous-mêmes...). Pourquoi est-il parfois difficile de te prier, pourquoi faut-il attendre des occasions comme celles-ci ? Il est bien difficile de dépasser le stade du moi ».

A cet âge où l'on confisque facilement les choses et les êtres à son profit, la prière réalise parfois ce miracle d'un décentrement de soi, comme en écho de la prière de Ch. de Foucauld : « Père, je m'abandonne à vous, faites de moi ce qu'il vous plaira ».

Au moment où surgissent de tels affrontements intérieurs, quelques paroles d'un auteur accessible et profond (1) ou d'un adulte ayant quelque expérience ne seront pas inutiles pour enraciner la continuité et la persévérance. Car toute expérience lumineuse est à la fois indispensable et dangereuse : comment nous livrer à l'inconnu d'un Dieu libre, qui tarde toujours à dire son nom pour nous attirer au-delà de nous-mêmes. au-delà d'une image idolâtrique de lui ?

Il faut encore noter que la prière, si elle est le plus souvent revendiquée comme une aventure individuelle, est aussi envisagée comme difficile, voire impossible en dehors du contexte d'une communauté réelle, hors de la présence d'autres jeunes attelés à la même recherche et acceptant d'en rendre compte :

« Ce que j'ai marqué n'est peut-être pas très clair; il aurait fallu que je m'explique mieux. Personnellement, je me serais très bien passé d'écrire. Mais il se peut que cela intéresse certains de savoir où j'en suis depuis l'année dernière ».

(1) A titre d'exemple. citons l'ouvrage du P. Laplace. *La prière*, coll. ■ Croire et comprendre Le Centurion, 1974.

La présence de Dieu est aussi portée par la présence des frères :

« *La succession des équipes, cette envie commune de prier, cette recherche commune de ta perfection, tout ceci est sensationnel, et pour n'en au monde je n'aurais voulu le manquer. Bonne humilité. A vous* ».

L'existence d'une communauté est sans doute une condition de l'éveil et de la croissance de la prière.

Prière et catéchèse (2)

L'effort catéchétique de ces dernières années est remarquable à bien des égards : méthodes diversifiées, approches différentes, de multiples moyens pour annoncer et construire la foi. Dans la plupart des cas, l'éducation à la prière constitue un des éléments de cette catéchèse.

Il faut pourtant se résoudre à constater qu'en arrivant au lycée, les jeunes semblent n'avoir qu'un vernis de connaissances religieuses. Il reste assez rare que cette première étape soit enracinée au sein d'une famille, d'une paroisse, d'un mouvement. etc. En règle générale, la prière sera une découverte ultérieure et toute nouvelle.

Nous pressentons trois motifs majeurs à ce retard, quand il existe.

- Tout d'abord une difficulté liée à la différence d'âge : certains parents trouveront les mots et les attitudes qui ouvriront l'accès à une relation de prière avec Dieu ; mais bien peu sont responsables de catéchèse. Et les prêtres, qui déjà ne semblent pas naturellement passionnés par l'univers des jeunes (3), portent-ils intérêt aux enfants pour eux-mêmes et non en tant que futurs adultes ? Les adultes pourraient avouer qu'ils n'ont qu'une vision limitée de l'univers intérieur des jeunes. Ce sont eux pourtant qui auront mission d'élaborer une pédagogie de la prière. On n'en est plus à « apprendre des prières ». Mais en est-on parvenu à « apprendre à prier » ?
- La seconde difficulté réside peut-être en ceci : Dieu seul apprend à prier. Nous ne pouvons que favoriser les conditions d'écoute du Seigneur, les uns pour les autres, comme cela fut signifié au jeune Samuel. Dans les communautés chrétiennes, les adultes accompagnent-ils les jeunes de manière à ce qu'ils découvrent par eux-mêmes, dans un contexte propice, ce qu'est la prière ? Les adultes ont-ils à transmettre le « comment » de la prière ? N'est-ce pas à chaque âge de l'inventer avec l'aide de l'Esprit à l'oeuvre dans l'Eglise ? Les adultes ont-ils assez confiance en cet Esprit pour croire que des jeunes sont capables d'apprendre à prier, en

(2) Nous entendons ici catéchèse pour l'âge primaire.

(3) Voir enquête et sondage du *Point*, 12 avril 1976.

Lui ? L'émoi provoqué chez certains adultes par des réalités telles que Taizé fut parfois touchant : „ C'est fantastique, ils prient, eux aussi ! ».

- Une dernière difficulté provient de la prudence liturgique. Nous constatons qu'aucune formulation liturgique ne transparait dans la prière personnelle des jeunes. Est-ce normal ? La liturgie, éducatrice de la prière, n'est sans doute pas arrivée à trouver encore son expression post-conciliaire. La foi s'y trouve souvent enfermée dans des formulations théologiquement riches, mais arides pour les jeunes qui ne peuvent pas les apprécier. N'existerait-il que l'alternative entre la décevante exubérance tous azimuts des célébrations « libérées » et les modèles « romains » ?

Et pourtant...

En parcourant les textes qui conduisent nos remarques, une constatation vient à l'esprit : somme toute, les jeunes connaissent peu la Parole de Dieu. L'Ancien Testament et les Psaumes leur sont inconnus. Leur **culture théologique** est faible, voire quasi nulle. Quelques vestiges de réunions ou de cours constituent un bagage bien maigre pour nourrir la prière. L'aliment de cette prière sera volontiers une réflexion sur les questions premières de l'existence : la souffrance, la mort, le sens de la vie, l'absurde, la responsabilité, l'humilité, etc. On notera par exemple qu'ils ne distinguent pas, dans leur expression, les termes « Dieu », « Père », « Christ ».

Le **témoignage** de la vie spirituelle proposé par les adultes est lui aussi difficilement accepté, parce que trop lié à des expériences réalisées dans d'autres contextes. La **vie sacramentelle** a pour eux un contenu sensiblement différent de ce que nous nous plairions à imaginer. A cet égard, le déplacement de vocabulaire est significatif : célébrations eucharistiques et non pas messes. La disparition de certains mots recouvre la disparition de la réalité : la confession... Les structures de l'Eglise leur sont par ailleurs assez étrangères. En tout cas, il n'est pas évident d'affirmer devant eux que l'Eglise est corps du Christ, image et sacrement du Christ.

Enfin, le mystère pascal, clé de voûte de la foi chrétienne, voit habituellement un de ses termes laissé pour compte : on n'aborde pas facilement avec des jeunes la **Croix** et la mort du Christ. Si, de la part des adultes, il y avait silence délibéré, et de la part des jeunes, refus d'aller jusque là, la foi risquerait de n'être plus chrétienne. Cependant ne dramatisons pas : la découverte progressive du mystère de Dieu permet rarement à un adolescent un accès direct au mystère de la Croix.

Et pourtant, par la foi en Jésus-Christ, réelle bien que d'élaboration différente et non encore achevée, des jeunes découvrent la réalité spirituelle. D'où leur viennent, par exemple, des expressions proches de saint Jean : « re-naissance, lumière... », quand ils ne lisent pas saint Jean (ou

pas encore) ? N'allons pas y voir qu'une coïncidence de vocabulaire. Ainsi cet extrait :

« Je connais le bonheur de sentir mon cœur s'alléger de remords, de se savoir lui-même en toute simplicité. De minute en minute, l'intensité lumineuse s'atténue : de jour en jour, ma vie s'écoule, mais tu me fais espérer un au-delà de chaque jour près de toi ». - « Et devant lui nous apaiserons notre cour, si notre cour venait à nous accuser, car Dieu est plus grand que notre cour et il connaît tout » (1 Jean 3, 19).

En lisant le texte intégral qui conclut ce dossier, on n'aura sans doute pas grand mal à noter en marge telle référence biblique ; tel passage de saint Jean de la Croix ou d'un autre spirituel résonnera comme en écho. On peut y voir un bienheureux hasard, une facilité d'expression littéraire. Pourquoi cependant ne pas y reconnaître l'oeuvre de l'Esprit ? Une aumônerie n'est pas inévitablement un désert théologique où l'on s'émerveillerait naïvement devant la petite fleur échappée au massacre, ni un fourre-tout spirituel où l'on se contenterait de peu. Mais il n'existe pas de recette d'assimilation spirituelle immédiate, ni d'appropriation rapide de la foi : c'est l'Esprit qui par la prière fait passer l'adolescent de l'incroyance à la foi. Nous ne pouvons être que ses instruments. Il est capital de discerner l'envahissement de l'Esprit quand lui-même enseigne aux plus petits qui est Dieu (*Jérémie* 31,34).

Au moment où beaucoup s'interrogent, parfois douloureusement, sur l'avenir de l'Eglise, il est nécessaire de toucher du doigt que le Seigneur ne cesse pas l'oeuvre de ses mains. Si cette confiance existe, la liberté nous devient possible à construire et à vivre dans nos communautés, liberté des enfants de Dieu, liberté d'une Eglise conduite par l'Esprit de Jésus.

« Je ne pourrais décrire ma joie, tant elle est grande. Si elle occupe la totalité de mon être, c'est que je me sens tout à fait libre, libre de te chercher, et éventuellement de me reconnaître dans la plus petite parcelle de ta perfection. Merci d'avoir pu en toute liberté, imprégnée de ton amour, réaliser une prière qui m'amène jusqu'à toi. Merci de cette liberté et de cette confiance ».

André MILLOT

André Millot, né en 1943. Prêtre en 1969. Fait partie de la Communauté scolaire et universitaire de Paris 17e - Nord, chargée des lycées et établissements scolaires de ce secteur. Plus particulièrement aumônier du Lycée Honoré-de-Balzac.

Le silence, une parole, la vie, la mort, Dieu, Seigneur, foi... des mots, des mots pour nous rassurer, des mots qui ne veulent rien dire.

Des mots qui ne veulent rien dire à personne. Personne n'en connaît le sens, la vérité. Des mots, des vies qui passent, des gens qui meurent, des gens qui vivent, des gens qui veulent la puissance.

Et moi, je fais partie de ces gens-là...

Mais où est passé l'Amour ?

L'idée que l'homme que l'on a en face de soi, quoi qu'il ait fait, quoi qu'il ait dit, que cet homme est égal à soi-même... la compréhension...

Que de choses pessimistes dans mon cœur, alors que j'ai la possibilité de trouver la lumière, de sortir des ténèbres...

Lumière, Esprit, Foi si éclatante qu'elle me fait peur.

Arriver à un dépassement de soi-même et des idées préconçues, tel qu'il ne reste plus que l'homme face à Dieu.

Silence, rencontre et communion.

N'ai-je pas ce sentiment bien humain que je suis : le grain de sable parmi les dunes, la goutte d'eau dans l'océan, l'âme dans tout le royaume de Dieu.

Se dépasser, pouvoir devenir ce que l'on est vraiment, dépouiller son âme de toutes les idées trop terre à terre, trop humaines...

Le seul sentiment de ne pouvoir rien apporter aux autres. et notre vie spirituelle est bloquée.

Dieu, mot si vague, Seigneur, mot si... Esprit Saint, chose si indéfinie. Pourquoi vouloir donner des noms à ce qui n'en a pas ? Pourquoi vouloir humaniser un Dieu qui n'est pas un homme ?

O mon Dieu, pourquoi nous avoir créé, pourquoi nous donner la joie de vivre et de tuer ?

Joie si proche, si intérieure, si lointaine, si... Dieu (et non pas Homme)... Est-ce que l'amour ?... qu'est-ce que l'Amour ? O mon Dieu, je voudrais avoir le courage de tout donner jusqu'à mon coeur de tout vous donner... Ce ne sera peut-être pas sans la satisfaction personnelle « d'être utiles ?

Le silence et la nuit s'enferment sur mon coeur. Je sens votre Esprit me dicter les mots qu'écrivent ma main. Je me sens abandonnée à une sorte de feu et de joie qui m'embrase toute entière... le silence...

Merci à celui qui peut m'aider à me sortir de moi-même... une sorte de plénitude et de splendeur m'envahit toute entière, et je pense à cette heure à une nouvelle vie, à une autre vie que je ne connais pas, la mort.

Je n'avais pas peur de la mort, puis me trouvant face à elle. devant la mort, j'ai pleuré, j'ai appelé, j'ai lancé un S.O.S... J'ai peur.

Et pourtant en ce moment j'aimerais m'allonger à jamais, dans cette espèce de lumière que je viens de découvrir. Je ne me ressens pas être égoïste, je ressens Dieu.

Alors, je vais m'étendre dans le silence...

Dépouiller son âme et son corps de toutes choses, les purifier pour qu'ils s'emplissent de Dieu et de sa lumière. Elle semble être si grande qu'elle me dépasse, qu'elle m'enveloppe. Je ne suis plus la même personne, je n'ai plus de nom, je n'ai plus de mal, je n'ai plus de corps, suis-je encore humaine ?

Où suis-je déjà passé dans cet Ailleurs ! je me sens à la fois dépendante et en communion avec ceux qui m'entourent. Quel est ce lien ?

Suis-je, sommes-nous ce que nous sommes hier, ce que nous sommes demain ? Je n'ai plus froid, la clarté est telle qu'elle me réchauffe toute entière...

Ça y est, je l'ai ressenti !

Voulant revenir sur « terre », j'ai senti les ténèbres me pénétrer, j'ai froid.

○ *Toi, Amour, O Toi Lumière de la vie et de la mort... Que m'importe de vivre et de mourir puisque grâce à ta lumière la vie est partout. Je sens la beauté du grain de sable qui glisse sur l'eau et l'herbe qui se couche comme si une âme l'habitait. Elle est vivante.*

Vie, Vie, j'ai envie de vivre et je ressens intensément que je ne m'arrêterai plus jamais de vivre, même dans la mort ou les ténèbres.

Vivre, envie de vivre à fond et le plus intensément possible chaque seconde pour pouvoir mieux brûler de ta lumière.

Suis-je réelle ?

Chaque atome de la vie brûle, mais qu'est-ce que le temps, je ne suis plus pressée, j'ai tout, toute la vie...

Seulement l'envie, le besoin de trouver, de trouver chaque seconde comment briser ce mur, comment créer la fissure, comment m'ouvrir ?

Le silence, le silence d'une joie, le silence d'une fête, le silence de la mort. C'est beau.

○ *mon Dieu, dicte-moi la vérité, dicte-moi ce qu'il faut que je ressente. Insuffle-toi en moi jusqu'au moment où je serai moi-même en communion avec toi. Je crois que c'est la seule chose que je puis oser te demander, et que je désire vraiment. Je ne connais pas Dieu, mais je le voudrais tellement présent en moi que je le ressens.*

Une bougie qui flambe, c'est comme une vie, comme une joie. Une vie, un silence, une mort, ou... Dieu, peut-être. Dieu n'est pas tout ça, n'est pas tout ?

Aide-moi à me dépersonnaliser et aide-moi à rester moi et non pas un mélange de choses et de théories préconçues.

Puis-je avoir l'esprit dépouillé, la vie en moi, n'être pas comme un être mort, sans lumière, sans silence.

J'ai pourtant l'impression d'être privilégiée, j'ai la chance, la possibilité malgré les détails matériels de pouvoir essayer de me joindre à toi. J'ose espérer continuer ma prière aussi longtemps que je le pourrai, aussi longtemps que la petite graine de, foi s'agitiera en moi et m'éclairera.

Jacques LOEW :

Comment "expérimenter" l'Église aujourd'hui

La rencontre de Dieu ne s'expérimente et ne se consolide que dans l'Église dont la maternité seule nous engendre au Père.

LORSQUE sainte Thérèse de l'Enfant Jésus disait de Marie qu'elle était « plus mère que reine », elle prenait sans y toucher ses distances par rapport à la piété courante et aux représentations de son temps. Mais elle nous ramenait au cœur de la théologie la plus théologale. On peut dire de l'Église aussi qu'elle est « plus mère que reine ». Maternité qui exprime une réalité essentielle, non un mouvement sentimental : « Cette maternité de l'Église (...) n'est pas liée à quelque expérience sensible. C'est toutefois une réalité qui engendre une expérience » (1).

Ce qu'affirme ici le P. de Lubac, il en apporte les preuves abondantes, du Nouveau Testament et des Pères des premiers siècles à Scheeben. Il cite entre autres un propos — actuel — de Karl Rahner, à qui l'on demandait comment il expliquait le recul de la piété mariale dans l'Église : « Trop de chrétiens, quelle que soit leur obédience religieuse, ont tendance à faire du christianisme une idéologie, une abstraction. Et les abstractions n'ont pas besoin de mère ». Et le P. de Lubac conclut : « Ici encore, ce qui est dit de Marie s'applique à l'Église. La maternité de l'Église n'a plus de sens pour nos systèmes, — mais nous, pour nous délivrer de leur abstraction, nous avons besoin de revenir à notre mère... » (2).

. Qu'on me permette donc d'illustrer ces propos par quelques considérations d'un homme qui a dû cheminer du néant d'une existence sans signification à l'Église, en passant par Dieu, Jésus-Christ et Marie.

(1) Henri de Lubac. *Les églises particulières dans l'Église universelle*. Paris. Aubier. 1971. p. 141.

(2) Op. cit.. p. 226.

DEPUIS des mois je cherchais Dieu. Dans les livres. Dans l'Evangile aussi. Je n'avais aucune raison de donner plus de poids aux livres catholiques qu'aux protestants ou à ceux qui expliquaient par des mythes et des frustrations la recherche qui me poussait. J'ai raconté ailleurs (3) ce qui fut — sans me douter alors de ce qui se jouait — ma première rencontre avec l'Eglise : une cinquantaine de frères et pères chartreux et quelques retraitants communiant ensemble à la messe du Jeudi Saint. A l'incroyant que j'étais, resté seul dans la tribune, l'Eucharistie se présentait non comme un 'dogme d'abord, une « vérité à croire », mais comme un fait actuel, affirmé, vécu par ces moines et ces jeunes gens. Cela toutefois n'aurait point changé ma vie si je n'avais lu en même temps dans l'Evangile le « faites ceci en mémoire de moi ». Durant les mois de recherche qui suivirent, ce passé de la Cène et ce présent de la messe cartusienne, le second dans le droit fil du premier, le premier prenant sa dimension de mémorial par le second, furent ma première expérimentation de cette Eglise à laquelle, pourtant, je ne croyais pas encore. Elle était celle qui « garde le dépôt », non point comme un archéologue qui a exhumé une coupe antique, pièce unique en son genre, mais comme quelqu'un qui, à travers les siècles, fait boire à cette coupe même le vin nouveau, celui qui jaillit du pressoir de la Cène jusqu'au festin à venir du Royaume.

Continuité, cohérence de la Parole de Dieu et des actes fondamentaux que l'Eglise nous propose aujourd'hui, voilà ce qui m'apparaissait de plus en plus évident. Je voyais peu à peu à travers les *Actes des Apôtres* et saint Paul, l'Eglise prendre sa source dans ces quelques mots du Christ et, les accomplissant, augmenter ce flot à la manière du torrent de plus en plus profond d'*Ezéchiel* (47, 1-12). Les trois petites lignes des *Actes* (2, 42), la transmission par saint Paul du message reçu du Seigneur et qu'à son tour il nous transmet avec tant de clarté (*1 Corinthiens* 11, 23), l'incident de Troas avec le jeune Eutyque s'endormant aux discours de Paul au cours de la réunion où l'on « devait rompre le pain », plus tard, le rapport de Pline à l'empereur Trajan, le témoignage du livre IV de *L'imitation* sur la Parole et l'Eucharistie, ces deux tables auxquelles se nourrit le croyant, tout cela faisait que ma lecture de l'Evangile rendait un son catholique et me persuadait que l'Eglise était bien la détentriche de ce trésor incomparable : le corps réel du Christ.

En face de l'Eglise, se réclamant de ce même Evangile, je m'étonnais de la multiplicité des confessions, des sectes : quand j'interrogeais les églises les mieux établies sur le « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », les réponses si diverses rendaient plus précieuses encore la certitude qui, à chaque lecture de l'Evangile, reliait la Cène par un fil ininterrompu à la messe des Chartreux.

Ce sentiment ne s'est pas obscurci : les épreuves nées de nos lourdeurs et de nos pharisaïsmes sans cesse renaissants, le fumier et la pourriture des heures les plus sombres de l'histoire de l'Eglise, son inertie plus souvent, l'incapacité où nous sommes (nous aujourd'hui comme ceux d'hier et d'avant-hier) de nous dégager des puissants du jour, des modes et des idéologies passagères, ce poids tout comme les générosités des réformateurs du dehors finissent par se perdre dans les sables. C'est cela, je crois, qui me fait déceler dans l'Eglise « la

trajectoire du Christ à travers les siècles », selon l'expression de Paul VI (4). Tant de forces contraires, désordonnées, imprévisibles, à travers lesquelles l'Eglise avance sans que les portes de l'Enfer aient le dessus.

Bien des années plus tard, la rencontre de **Madeleine Delbrêl** a renforcé cette certitude. Elle exprimait avec un si réel bonheur ce que je ressentais que j'en transcrivais les termes mêmes : « *A chaque tournant des âges, il semble bien que le Seigneur ait voulu donner à certains la vocation de vivre son Evangile à même le texte, pour que leur chair et que leur sang en soient comme l'édition providentiellement destinée aux hommes de leur temps. Mais il semble, non moins clairement, que leur chair et que leur sang n'ont été de bons caractères d'imprimerie que mis et sortis aux presses de l'Eglise. D'autres hommes ont essayé, leur vie est restée comme un manuscrit qui circule dans de petits groupes d'initiés* »(5).

Cela est devenu conviction et réflexe : tous, nous sommes plus ou moins myopes, daltoniens ou borgnes. Notre angle de vision est trop étroit : l'Eglise seule détient l'objectif « grand angle » qui lui permet en définitive d'atteindre le réel dans toutes ses dimensions. Certes nous y avons notre part et nos combats et nos oppositions pour ce que nous croyons être la vérité ne sont pas inutiles : ils sont une part de l'Eglise faisant siennes les recherches et les évolutions de l'humanité. Certes également, dans la mêlée du combat, on ne peut distinguer sur le champ la ligne droite des impasses : entre le P. Lagrange et les modernistes, on pouvait hésiter ou les mettre tous dans un même sac. Mais lorsque le recul du temps a joué, la route de continuité de l'Eglise se discerne : un Athanase, un Jean Chrysostome, un Newman en sont la preuve vivante. Et tous durent accepter le doute de leurs contemporains et l'attente du jour où l'Eglise peut enfin séparer le grain de l'ivraie parce que la moisson est mure.

Alors que faire nous-mêmes quand nous entrons dans les champs encore verts. sinon de renouveler notre certitude : « *A qui irions-nous ? Tu as, Eglise de Jésus-Christ, les paroles de la vie éternelle* ». « *Toi seule, tu peux porter l'Evangile sans trébucher* », disait encore Madeleine Delbrêl. Et ceci est vraiment un fruit d'expérience séculaire et personnelle tout ensemble.

On abuse souvent du proverbe « *Dieu écrit droit sur des lignes tordues* ». C'est pourtant cela qui fait expérimenter la réalité vivante et séculaire de l'Eglise. Il faut du recul pour le voir, mais quel humour de Dieu, générateur de certitudes, nous est révélé quand nous étudions l'histoire de l'Eglise, le Corps de son Fils. Le *Psaume* 104 nous dit que Dieu se plaît à jouer avec le monstre marin Léviathan, qu'il l'a créé dans ce but. Je ne résiste pas au plaisir de citer le commentaire de Rabbi Juda : « *Le Seigneur se consacre à quatre choses dans sa journée : le premier quart du jour il l'emploie à contempler son Verbe ; le second à juger le monde ; mais bientôt il doit quitter le trône de justice pour siéger sur le trône de miséricorde pour ne pas réduire son œuvre à néant ; le troisième il l'emploie à nourrir les êtres ; enfin, il consacre un quart de sa journée à s'amuser de Léviathan...* »(6). Nos Léviathans modernes et anciens, regardons-les avec ce

(4) Cité dans *op. cit.*, p. 248.

(5) *Nous autres. gens des rues*. Paris, Seuil. 1966. p. 145.

(6) *Les Psaumes*. trad. A. Chouraqui. Paris, P.U.F. 1971. p.328.

(3) *Ce Jésus qu'on appelle Christ*, Paris. Fayard 1970, p. 115.

regard : nous y découvrirons l'Eglise passant à travers nos labyrinthes. — L'Apocalypse ne dit pas autre chose.

Sans entrer dans les querelles du jour, ni en tirer argument, simplement pour raviver notre humour sur un point particulier, relisons le rapport de ce visiteur apostolique envoyé à Trèves et Cologne au XVI^e siècle pour enquêter sur l'état du clergé (7) : « *Beaucoup se sont mariés*, dit-il en substance, *et les autres attendent le prochain concile pour le faire...* ». Et les voilà depuis 440 ans — et aujourd'hui encore — attendant ce fameux prochain concile ! Ne serions-nous pas davantage en paix si nous écoutions davantage l'Eglise ? Notre temps, celui qui nous est donné aujourd'hui, ne serait-il pas mieux employé si nous acceptions que l'Eglise ne soit pas seulement mère, mais « *mater et magistra* » ? Nous entrons peu à peu, expérimentalement, péniblement, à reculons parfois, dans la pensée de saint Irénée, trop souvent citée peut-être, mais qui lentement, à force de nous y être cassé le nez, devient la clé de nos vies : « *Là où est l'Eglise, là aussi est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute sa grâce. Et l'Esprit est vérité* ».

Si l'on parle à tort et à travers des « signes des temps », sachons bien qu'ils ne s'interprètent pas à notre guise : avant d'être prophètes nous devrions méditer l'avertissement de saint Pierre sur la parole prophétique : « *Avant tout, sachez-le : aucune prophétie d'écriture n'est objet d'explication personnelle* » (2 Pierre 1, 20). C'est l'Eglise et en définitive le Magistère à qui revient l'explication dernière, comme c'est elle, le maître de maison avisé qui tire de son trésor le neuf et l'ancien authentiques.

L est une autre façon d'expérimenter cette maternité de l'Eglise : elle I éclate quand, sous nos yeux, des hommes et des femmes naissent au Christ. Qu'il s'agisse d'une conversion proprement dite à la manière de l'aveugle-né qui ne sait qu'une chose : « *J'étais aveugle et maintenant j'y vois* », ou de Nicodème « *renaissant d'en haut* » au terme d'une recherche hésitante, lorsque nous sommes témoins de tels événements, la même évidence qui poussait les Samaritains se renouvelle en nous : « *Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons. nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde* ». Nous passons alors de la Parole gardée et transmise par l'Eglise au Christ-Eglise agissant sous nos yeux.

Je pense à ces réflexions de ceux qui découvrent les horizons nouveaux de la foi, telle cette fille, ouvrière de 23 ans, solidement encadrée dans un milieu athée français et qui déclarait le jour de son baptême : « *Pour moi, la foi est d'abord cette grâce reçue au baptême, c'est-à-dire un don de Dieu. J'essaie de m'unir à*

(7) « *Le prêtre au milieu du remous de notre époque* », Lettre de Mgr Pohlschweider, évêque d'Aix-la-Chapelle. cité dans *Documentation catholique* 1970. p. 975.

lui, de penser comme lui, d'agir comme lui, de vivre comme lui. Je connaîtrai le vrai sens de la vie et du monde, et plus tard je serai avec lui et en lui une voyante éternelle. La foi grandira si je m'engage à la suite du Christ, non seulement dans des actes religieux, mais au jour le jour dans toute ma vie ».

J'évoque aussi cette Brésilienne, mère de neuf enfants, redécouvrant le Christ et en même temps faisant effort pour sortir de l'analphabétisme : « *Quand je prie avec les mots que l'on m'a enseignés, c'est bien ; mais je comprends que ce n'est pas suffisant. Alors, je prie avec mes propres mots, mais cela non plus ne suffit pas. Alors je prie par le silence a*.

Au contact de ces naissances à la foi, l'Eglise n'est plus seulement celle qui construit la route droite à travers les bouleversements des temps, aplanissant les montagnes et comblant les ravins. L'Eglise se présente alors comme enfantant dans l'homme l'image de Dieu, identique et nouvelle, la même que nous rencontrons dans saint Paul, saint Jean et tous les « élus et bien-aimés de Dieu ». Comment expliquer là encore cet air de famille, cette ressemblance du nouveau chrétien d'aujourd'hui et de ceux de tous les âges ? Cette ressemblance mystérieuse ne vient pas, si j'ose dire, uniquement de Dieu ; Cyprien, Origène et Augustin le situent bien à ses deux sources génératrices : « *Pour que quelqu'un puisse avoir Dieu pour Père, qu'il ait auparavant l'Eglise pour mère* ».

Comment entrer dans la profondeur de cette maternité de l'Eglise ? D'autres voies sont peut-être plus directes ; mais ces traits communs entre personnes de siècles si divers, de mentalités, de races, de pays si opposés. sont un chemin ouvert à tous vers cette profondeur : comment expliquer cet air de famille sinon parce que chacun a reçu et reçoit de l'Eglise — une fois pour toutes et toujours à nouveau — la vie divine et le sens du divin ? Comme le dit *Lumen Gentium*, l'Eglise contemplant Marie devient mère à son tour grâce au Verbe de Dieu qu'elle reçoit dans la foi : par l'annonce du message et les sacrements, « *elle engendre à une vie nouvelle et immortelle des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu* » (n° 64). De là ces affinités secrètes, ces accords tacites et d'autant plus précieux entre chrétiens.

En douloureuse contrepartie, l'histoire de ceux qui, dans un siècle lointain ou aujourd'hui, ont rompu avec l'Eglise, quelles que soient leurs générosités, leurs raisons, les tares contre lesquelles ils se sont élevés, m'apparaît le plus souvent d'une monotonie attristante : un même processus de dévitalisation et d'oubli les ensevelit.

Cette parenté, je la retrouve à chaque pas. Entre le bon larron de la croix et un Jean Luchaire, inculpé de trahison en 1946 et condamné à mort, l'Eglise tisse le fil de la communion des saints. Ce sceptique sybarite, écrivain, ayant grandi dans un milieu « *parfaitement stérilisé de tous germes religieux* », se convertit en prison, demande le baptême, fait sa première communion, régularise son mariage civil et note : « *A partir de cet instant Dieu, Jésus-Christ et l'Eglise sont indissolubles en toi* ». Tandis qu'il est conduit au poteau d'exécution, une aube de printemps, son compagnon également destiné à être fusillé lui dit machinalement : « *Il fait beau ce matin* » ; et Luchaire mettant une main fraternelle sur

l'épaulé de l'adolescent de vingt ans : « *Tu verras, mon petit, il fera encore bien plus beau dans dix minutes au Paradis...* ».

La même continuité, une cohérence semblable, comment ne pas les percevoir entre un saint Polycarpe obstinément incapable de renier le Christ (« *Il y a longtemps que je le sers et il ne m'a jamais fait aucun mal* ») et ce Russe d'aujourd'hui, qui n'aurait qu'un mot à dire pour sortir de l'asile psychiatrique : « *Le médecin l'interroge : "Vous devez réfléchir : non seulement vous êtes candidat au martyre, mais vous détruisez par-dessus le marché la vie de votre famille — et au nom de quoi ? De toute manière, vous ne pourrez agir..." — "Tant pis. Ce n'est pas par ma volonté que j'accepte le martyre, mais je n'ai pas non plus le droit de le refuser..." — "Et pourquoi, après avoir bien pesé le pour et le contre, ne choisiriez-vous pas une voie dans laquelle on peut sauvegarder à la fois sa vie, sa liberté et le bien-être de sa famille ? Et même le noyau de sa foi..."* »⁽⁸⁾.

Qui voudra contester le pourra toujours, et « Jésus lui-même ne fit pas beaucoup de miracles en ce lieu à cause de leur incrédulité » (*Matthieu* 13, 58).

AIS il est une expérience de l'Eglise qui les dépasse toutes : lorsque M sous nos yeux naît effectivement une Eglise neuve. Là aussi chacun ne peut qu'invoquer son expérience et son émerveillement comme ces Parthes, Mèdes, Elamites et autres Crétois stupéfaits et interdits en entendant l'Eglise de la Pentecôte publier « dans leurs langues maternelles à tous, les merveilles de Dieu » (*Actes* 2, 8-11).

Je n'en rapporte que deux cas. Le premier est la naissance au Brésil, à Osasco, dans la grande banlieue de Sao Paulo, de cette communauté chrétienne dont le livre de Dominique Barbé retrace les étapes (9). Il y a huit ans à peine, rien n'existait qu'une chapelle minuscule, ornée de dix-sept statues de saints — quelques-uns en double — et qui étaient les plus proches des cultes afro-brésiliens. Les catholiques les meilleurs entraient dans les groupes pentecôtistes pour y découvrir la Bible et devenir, comme ils le disaient, des « croyants ». Aujourd'hui — je ne cite qu'un fait — douze chrétiens et chrétiennes ont reçu de l'évêque la charge de préparer au baptême et d'administrer les sacrements. Ils se sont divisés en quatre groupes de trois : les trois premiers groupes voient une fois chacun parents et parrains. Ils savent à peine lire ou ne l'ont appris que pour lire avec leurs yeux propres la Parole de Dieu ; mais qui mieux qu'eux peut dire ce qu'est le baptême, cette greffe sur Jésus-Christ dont ils vivent, cette entrée dans le corps du Christ qu'ils voient naître sous leurs yeux ? Le quatrième groupe de trois est celui qui a reçu de l'évêque le pouvoir d'administrer ce sacrement de l'initiation chrétienne et ils sont conscients de leurs responsabilités devant l'Eglise. Ils en accomplissent la liturgie selon les rites, mais ensuite, spontanément, ils ont orga-

nisé une procession où chaque participant vient embrasser ce temple tout neuf du Saint-Esprit, renouvelant le geste du père d'Origène.

Le choix des chefs de communautés a fait redécouvrir l'actualité des textes de saint Paul concernant les qualités exigées des évêques ; le chapitre 10 de *saint Matthieu* préside au départ de ceux qui se veulent les annonceurs de la Bonne Nouvelle à leurs frères du quartier ; et quand ils reviennent, on assiste parfois à la joie exubérante des apôtres revenant de mission. L'Eglise des Evangiles et des Actes prend alors vie sous nos yeux avec aussi ses dissensions toujours menaçantes et ses générosités sans pareilles. On voit alors physiquement de ses yeux ce que signifie le leitmotiv : « La Parole croissait, augmentait..., se multipliait ». Ces expressions chères aux *Actes des Apôtres*, elles-mêmes dans le prolongement du « Jésus qui croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » de l'Evangile de l'enfance.

Voir de ses yeux l'une de ces communautés s'organiser est aussi la meilleure exégèse possible des textes de saint Paul sur les charismes : lorsque Francisco dirige une réunion, « le don de présider » prend toute sa valeur ; on le rencontre à l'état pur, car il n'est aidé par aucune des techniques ni aucun des subterfuges que l'on rencontrait chez de vieux habitués des présidences. Le « don de conseil » surgit tout d'un coup chez une femme au cours d'une discussion qui tourne en rond, et peut-être aussi le « don des miracles » pour dénouer des situations impossibles.

L'autre « naissance » d'une Eglise neuve est une découverte toute récente, quelques semaines à peine. Il s'agit des catéchistes du diocèse de Dapango dans le Nord du Togo. J'ai eu l'occasion de rencontrer ces quatre-vingts hommes, de les écouter, de voir leur existence dans une région qui ne compte que 5 % de chrétiens. Ces hommes simples mènent la dure vie du paysan africain, triment pour que leur famille puisse manger, ou ne pas mourir de faim ; et le soir, ils sont les vrais curés de leur brousse, préparant les catéchumènes, rassemblant les chrétiens, parfois seuls au milieu des païens. C'est la vie à la fois cachée et publique de Jésus. Ils ne sont ni prêtres, ni ouvriers, mais jamais l'idéal de prêtre-ouvrier ne sera mieux réalisé.

Nous avons lu ensemble, par petits groupes, le texte de *Marc* sur l'appel des Apôtres. Certains ont dit comment s'était réalisé pour eux le « Jésus appelle à lui ceux qu'il voulait ». A nouveau en les écoutant, l'Eglise naît sous mes yeux : « *Dans le village, dit l'un d'eux, il était obligatoire que chaque famille envoie un enfant à l'école. Mais aucune famille ni personne ne voulait. Moi, j'étais orphelin, personne n'était là pour me défendre. Alors je fus envoyé. Après quelques années, un jour, un père de la mission me propose de me préparer plus tard pour être catéchiste. Je refuse. Vivre ainsi, pauvre, alors qu'avec mon instruction je pouvais espérer un bon poste de fonctionnaire ! Plus tard je retournai au village. Or, voici qu'un jour en revenant des champs, mon vieil oncle me dit « Il faudrait que tu étudies la religion des Pères pour pouvoir nous la transmettre dans notre propre langue, que nous puissions la recevoir et la comprendre à travers toi ». J'ai compris alors l'appel de Jésus ».*

Ainsi le jeu des libertés, des appels, fonde cette Eglise que « ni sang, ni vouloir de chair, ni vouloir d'homme, mais Dieu, a engendrée »...

(8) « Les souvenirs de la maison rouge », dans *Esprit*, septembre 1972, p. 333-335.

(9) Demain. *Les communautés de base*. Paris, Cerf, 1970.

« **J**ÉSUS est mort pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu

dispersés ». Jamais traité de théologie ne sera plus prégnant que cette simple phrase. Mais sans l'Eglise, qui nous rassemblera ? qui fera de nous un seul corps ? qui nous rendra dociles au souffle de l'Esprit, ce souffle qui à certains jours « fracasse les cèdres et dénude les forêts » ?

Des ingénieurs nous livrent une partie du secret de l'Eglise en une vivante parabole. Comment fondre les métaux les plus réfractaires sans les mélanger à quelque combustible ? La technique a alors inventé et perfectionné les tours solaires : des milliers de petites plaques de métal reçoivent les rayons du soleil, mais chacune est orientée d'une manière telle que tous les rayons captés convergent vers un point unique, foyer où la température peut atteindre une intensité maximale et prodigieuse. De soleil, nous n'en avons pas d'autre que le Christ, le soleil de justice, et chacun d'entre nous le reçoit directement et en plénitude. Mais la convergence, le rassemblement, *l'eccllesia* de tous ces rayons. qui s'en chargera ?

« Il m'a aimé, il s'est livré pour moi », dit saint Paul ; mais il s'est livré justement pour que je me rassemble avec mes frères. Et comment cela se fera-t-il, si l'Eglise n'est pas là pour nous parler au nom de la tendresse du Christ ? Oh ! je sais bien que les ingénieurs appellent « contraintes » les points d'attache qui donnent à chaque plaquette sa courbure exacte. Et certains ne voient plus de l'Eglise que les contraintes. Mais que serais-je sans elles sinon un bout de métal sans utilité aucune ? Jésus ne m'a-t-il pas dit que le sel qui perd sa raison d'être n'est plus bon à rien, que la branche sans fruit n'a qu'à être jetée au feu ? Mais si je reste à ma place, facette de ce miroir immense, je m'aperçois que le miroir total, l'Eglise, ne cesse de suivre le soleil dans sa course, donnant à chacun le maximum d'ensoleillement et qu'en définitive le miroir entier deviendra soleil quand

« nous lui serons semblables parce que nous Le verrons tel qu'il est ».

L'Eglise, je la touche du doigt dans cette parenté plus que spirituelle, cette consanguinité reliant aux saints qui nous ont précédés et faits ce que nous sommes (ou voudrions être). Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus avait épinglé sur les rideaux de son lit les images de ses amis préférés, ceux qu'elle appelait *ses parents là-haut* ». Elle savait que « *le Ciel est peuplé d'âmes qui me chérissent* » : Cécile, « *la sainte de l'abandon* Théophile Vénard « *très plaisant s, « très aimable* ». Jeanne d'Arc, un jeune prêtre martyrisé au Tonkin « *sans avoir, fait aucun apostolat, sans s'être donné aucune peine, comme d'apprendre le chinois* ». Soeur Constance, vingt-neuf ans, « *la dernière à l'échafaud* » des seize carmélites de Compiègne. Ils seront tous des amis des derniers mois, ces jeunes morts : « *Ils me connaissent, ils m'aiment, ils me sourient d'en haut et m'invitent à les rejoindre* ». Et plus que tous, perpétuellement présente, la Sainte Vierge :

« *C'est ma mère* ». L'Eglise, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus l'expérimentait dans « *cette compassion que les saints ont de notre misère, dans cette tendresse fraternelle plus grande encore qu'elle ne l'était sur la terre* » (10).

Mais cela n'est pas réservé à quelques contemplatives à l'âme simple. L'un des plus beaux témoignages livrés par quelqu'un qui venait d'achever ses deux ans de présence à l'Ecole de la Foi de Fribourg est du même ordre : « *Maintenant, quand je dis le Credo, chaque mot a pour moi une densité nouvelle et sa lumière propre. En même temps, je me découvre unie à tous les hommes qui, depuis Abraham jusqu'à Paul VI, ont durant des siècles préparé cette richesse de ma foi* ».

Ainsi notre expérience de l'Eglise, déjà si merveilleusement comblante, nous jette dans l'espérance de la cité de lumière aux pierres précieuses « cette montagne de Sion, cité du Dieu vivant, Jérusalem céleste, myriade d'anges, réunion de fête... » (*Hébreux 12,22*).

Jacques LOEW

(10) Guy Gaucher, *La passion de sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf - DDB. 1972. p. 182-191.

Jacques Loew, né en 1908 à Clermont-Ferrand, avocat à Nice. Converti à l'âge de 25 ans. Entre chez les Dominicains en 1934, ordonné prêtre en 1939. Dockey à Marseille. puis Port-de-Bouc de 1942 à 1954. Co-fondateur d' « Economie et Humanisme » (1941) ; fondateur de la Mission Ouvrière Saints-Pierre-et-Paul (1955) ; fondateur de l'Ecole de la Foi (1969). Principales publications : *En mission prolétarienne*, Coll. « Livre de vie », Paris. 1963 (première édition : 1946) ; *Si vous saviez le don de Dieu*, Paris, Cerf, 1958 ; *Journal d'une mission ouvrière*, Paris, Cerf, 1959 (Coll. « Livre de vie », 1963) ; *Comme s'il voyait l'invisible (Un portrait de l'apôtre aujourd'hui)*, Paris, Cerf, 1954 ; *A temps et à contre-temps*, Paris, Cerf, 1970 (en collaboration avec Yves Congar et René Voillaume) ; *Ce Jésus qu'on appelle Christ* (Retraite au Vatican), Paris, Fayard, 1970 ; *Les cieux ouverts (Chronique de la Mission Ouvrière Saints-Pierre-et-Paul)*, Paris, Cerf, 1971 ; *La prière à l'école des grands priants*, Paris, Fayard, 1975. Cf. Marie-Paule Bréat, *Jacques Loew ou le déli évangélique*. Fayard-Mame, 1974. L'article ici publié, inédit en français (texte original) a été traduit dans l'édition italienne de *Communio (Strumento internazionale per un lavoro teologico)*. n° 6. novembre-décembre 1972. « *Fede ed esperienza* s. p. 3-9.

Alain CUGNO :

Le désert et l'union saint Jean de la Croix

L'expérience la plus élevée de Dieu rassemble indissolublement ce qui paraît contradictoire : le désert de toutes les sensations et l'union la plus intime. Mais il faut ces contraintes pour que ce soit bien l'Amour.

Le but de ces quelques pages est d'examiner ce qu'éprouve le mystique dont l'itinéraire est décrit dans les quatre grands traités de Jean de la Croix : *Montée au Mont Carmel*, *Nuit Obscure*, *Cantique spirituel* et *Vive Flamme d'Amour* (1), afin de déterminer la nature de l'expérience mystique.

Nous mènerons cette enquête à partir du rôle joué par trois notions qui circonscrivent ce champ : le sens (*sentido*), le goût (*gusto*) et la passivité (*pasividad*). Le premier désigne en fait un ensemble de réalités qui recouvriraient à peu près le domaine de la perception, mais aussi celui de l'affectivité, dans la mesure où le sentiment dépend du sentir. Le second renvoie à une notion fort proche qui a parti lié à la saveur, à la suavité et même au plaisir procuré par les sens et le sentiment. La passivité, enfin, se définit dans son opposition à l'activité, mais aussi, et comme référence annexe toujours impliquée, dans son analogie à la passion du Christ : sa passivité devant la volonté du Père et sa mort sur la croix. C'est pourquoi elle est liée également à la souffrance, au pàtir (*padecer*).

L'enjeu de cette entreprise nous semble le suivant : trop facilement, la mystique est assimilée au fait d'éprouver quelque chose d'incommunicable, de l'ordre du sentiment, et qui serait une sorte d'intuition non intellectuelle de Dieu. Le mystique, à ce compte, serait celui qui éprouve de grandes choses, ordinairement cachées, qui lui seraient révélées par l'Absolu, par Dieu, au terme d'un cheminement ascétique. Les trois notions de sens, de goût et de passivité devraient donc nous mettre au contact de la spécificité de la vie mystique, et nous en révéler la vraie signification. Mais nous verrons qu'un tel examen réserve quelques

(1) Toutes les citations sont faites d'après : Jean de la Croix. *Œuvres complètes*, traduites de l'espagnol par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge. Carme déchaussé, édition établie et présentée par Lucien-Marie de Saint-Joseph. Carme déchaussé (quatrième édition, revue et corrigée. « Bibliothèque européenne ». Desclée de Brouwer. Paris. 1967). Les références comportent les abréviations M : *Montée au Mont Carmel* ; N.O. : *Nuit Obscure* ; C.S. : *Cantique spirituel* ; V.F. : *Vive Flamme d'Amour*.

surprises et qu'il faudra beaucoup en rabattre de cette conception de la mystique, du moins lorsqu'on entend par là ce que Jean de la Croix déploie dans son oeuvre.

C'est bien au sein de l'expérience que Jean de la Croix place le point de départ de la *Montée au Mont Carmel*. Les premiers moments de l'itinéraire sont entièrement consacrés à purifier l'âme des sens, comme s'il s'agissait de faire place nette pour une expérience non plus du monde sensible, mais de Dieu lui-même. Par là, il semble que l'univers des sens soit critiqué en tant qu'il fait obstacle à autre chose, en tant qu'il fait obstacle au divin. Vider l'âme du monde de la perception, la détourner du monde et des sens, c'est la rendre apte à voir le divin. Mieux, ce mouvement très platonicien semblerait même effectuer une aspiration du divin en l'âme, par la simple suppression du monde naturel, *K parce que, le naturel manquant à l'âme amoureuse, aussitôt le divin y est infusé, naturellement et surnaturellement* » (M. II, 15, p. 174).

Cependant, dès que l'on se demande en quoi le sens fait obstacle à l'expérience du divin, il apparaît qu'un schéma aussi simple n'est guère satisfaisant. En effet, si le sens est refusé, ce n'est pas tant parce que la perception de la créature s'oppose à la perception du divin, comme deux objets par trop dissemblables s'exclueraient mutuellement du champ de l'expérience, mais bien plutôt parce que le mode de relation à la créature est, de soi, spontanément mauvais. Il ne faut pas purifier l'âme du sens pour en évacuer comme telles les créatures, mais pour éviter que l'appétit ne souille l'âme en faisant fondre le monde par la chaleur de son désir. « *Et comme, si l'on mettait sur de la poix l'or ou le diamant qui seraient échauffés, ils en seraient noircis et souillés à proportion que leur chaleur l'aurait fondue et attirée, de même l'âme qui est chaude d'appétit, jointe à quelque créature, dans la chaleur de son appétit en attire sur soi de l'immondice et en demeure tachée* » (M. I, 9, p. 103).

Le thème du mépris du monde n'est pas absent d'un tel texte qui débute par la formule : « *il y a plus de différence entre l'excellence de l'âme et tout ce que les créatures ont de meilleur, qu'il n'y en a d'un clair diamant ou de l'or fin à la poix a*. Cependant, ce thème est si commun dans la sensibilité chrétienne de l'époque qu'il nous paraît beaucoup plus important d'insister, pour trouver ce que Jean de la Croix pense dans son originalité, sur l'étonnante métaphore de la fusion : c'est le mouvement par lequel l'âme s'assimile ce qui n'est pas elle-même qui la souille et impose la nécessité d'une purification.

L'expérience du monde n'est donc à rejeter que parce qu'elle abrite en son sein la possibilité pour l'âme de s'attacher par appétit aux créatures. Aussi bien, la purification active des sens, qui constitue le premier moment de l'itinéraire mystique, consistera-t-elle à aller non au savoureux, mais à l'insipide :

« *Qu'il tâche de s'incliner toujours :*

Non au plus facile, mais au plus difficile,

Non au plus savoureux, mais au plus insipide,

Non à ce qui donne plus de goût, mais à ce qui en donne moins »,

manifestant par là que ce qui est visé par la purification est le goût lui-même (M. I, 13, p. 116-117).

Cette dérive, qui passe du sens au goût, va se poursuivre. Ce qui, dans le goût, est refusé par Jean de la Croix n'est rien d'autre que la possession. D'où la conversion presque immédiate de cette série de refus en une autre, tout entière organisée autour de la notion de dépossession. Si le goût doit être jeté, c'est qu'il est l'indice d'une appropriation : « *Pour venir à goûter tout, ne veuillez avoir goût de rien* » ; « *Pour arriver à posséder tout, ne veuillez posséder quelque chose en rien* » (M. I, 13, p. 117-118).

Or, le mouvement de désappropriation ne porte pas, comme tel, sur un contenu, mais sur un mode d'être. Il faut entendre par là que la dépossession n'est pas tant un rapport à l'autre que soi (qu'est la créature), qu'un rapport à soi-même : ne pas se considérer comme le propriétaire de soi-même — ne pas se donner à soi-même l'illusion que l'on se possède que l'on est la racine de sa propre production. Dès le moment où l'on croit non pas seulement être, mais être dans une possession radicale de soi-même par soi-même, alors la saveur propre se confond avec l'être, et comme il n'est de saveur que des objets, il y a goût et rapport à la créature. La possession signe une dégradation que l'on pourrait dire ontologique, la dégradation de celui qui se tient lui-même pour une propriété et non pas pour un être.

La possibilité pour la possession de porter sur soi-même engage la totalité de ce qui peut entrer en relation avec l'homme : l'attitude propriétaire peut être prise à l'égard de tout. Dès lors la spiritualité et son contenu n'échappent pas à ce danger. Dans le domaine même de la spiritualité, il est possible de s'attacher à ce qui apparaît, et d'une manière tout à fait comparable à ce qui se produit dans l'expérience du monde. Aussi bien, il ne va plus de soi qu'une simple distinction entre expérience mondaine et expérience spirituelle suffise à clarifier les choses. Il faut même se défier du surnaturel (2), et mettre sa complaisance non dans les grâces, mais dans le fruit qu'elles apportent : « *L'homme se doit donc réjouir, non d'avoir ces grâces et de les exercer, mais s'il en tire le second fruit spirituel, à savoir servant Dieu en elles avec une véritable charité, où git le fruit de la vie éternelle* » (M. III, 32, p. 323).

Il convient de retirer son cœur du surnaturel et de refuser ce dernier avec la même énergie que le champ de l'expérience, car c'est le plus haut hommage que l'on puisse rendre à Dieu. Jean de la Croix intitule l'un de ses chapitres : « *De Deux Profits qu'on reçoit à rejeter la Joie en ce qui concerne les Grâces Surnaturelles* » (M. III, 34).

« *Car Dieu est exalté en l'âme en deux façons, l'une en retirant le cœur et la joie de la volonté de tout ce qui n'est pas Dieu, pour les mettre en lui seul (...). Et puisqu'il est vrai qu'on exalte Dieu en mettant la joie en la séparation de toutes choses, on l'exalte bien davantage la retirant de celles-ci, qui sont plus merveilleuses, pour la mettre seulement en lui — vu qu'elles*

ont un être plus relevé à raison qu'elles sont surnaturelles. Et ainsi, les laissant en arrière pour mettre la joie seulement en Dieu, c'est attribuer une plus grande gloire et excellence à Dieu qu'à elles. Car tant plus on méprise de choses et de plus grandes pour quelqu'un, tant plus fait-on cas de lui et le glorifie-t-on » (M. III, 34, p. 328).

Refuser le spirituel comme expérience, et, à la place, tout nier et tout refuser pour mettre le terme de tout le mouvement en Dieu : le thème de la dépossession est ainsi radicalisé. Il ne faut rien admettre, mais faire porter le **non** de la dépossession d'une manière absolument radicale. Le mouvement qui fait progresser le dépouillement doit même se prendre lui-même comme objet, jusqu'à, en quelque sorte, se déposséder de la dépossession, car il ne saurait être question de profiter comme d'une propriété de la nudité absolue.

On voit que le mouvement de retrait qui s'esquisse au début de la *Montée* ne travaille pas à laisser du champ à une expérience spirituelle. On trouve chez Jean de la Croix une critique de la « mystique » prise en son sens courant. La mystique n'est pas pour lui une attitude d'esprit ou une relation à Dieu privilégiée. Elle est au contraire et d'abord la prise au sérieux de la pauvreté de la relation à Dieu. L'aridité n'est pas seulement celle d'une vie pleine de mortifications ; elle est, certes, une mortification, mais tellement radicale qu'elle porte aussi contre la mortification et ses délices ambiguës. Tout ceci trouverait son résumé dans une maxime de Jean de la Croix : « *L'amour ne consiste pas à sentir de grandes choses, mais à connaître un grand dénuement et une grande souffrance pour l'Aimé* » (Maximes, p. 990).

L faut convenir que la mystique sanjuaniste n'est pas fondée sur l'expérience, mais bien plutôt sur son refus, sur son absence. La seule expérience du mystique est bel et bien de n'en point faire. Malgré certaines apparences, rien ne sera retiré de cette affirmation. Il faut bien marquer ce point, et le déployer dans toutes ses conséquences, sinon le propos de Jean de la Croix ne peut qu'échapper.

Dans la logique de ce dépouillement se tient la disparition du sentir. Tout est mis en Dieu — mais Dieu ne peut faire l'objet d'un sens. Il n'y a pas de goût de Dieu. Ainsi, le danger pour le débutant serait de s'effrayer de la nudité et de chercher une consolation en Dieu. Les paroles de Jean de la Croix sont alors terribles. Cette consolation, il la trouverait, mais il ne trouverait qu'elle, et, par conséquent, serait bloqué à ce niveau précis de son évolution. Il ne pourrait continuer :

« *parce que, malgré cela, il vont repaissant et revêtant leur naturel de consolations et sentiments spirituels, plutôt que de le dénuer et de le nier en ceci et en cela pour Dieu (...). D'où vient que, se présentant quelque chose de cette solidité et perfection qui est l'anéantissement de toute suavité en Dieu, en aridité, en dégoût et en travail — ce qui est la pure croix spirituelle et la nudité de l'esprit pauvre du Christ — ils fuient cela comme la mort et seulement vont recherchant les douceurs et communications savoureuses en Dieu —*

(2) « Surnaturel signifie chez Jean de la Croix ce qui dépasse le naturel, et, en particulier, les capacités naturelles de l'homme. C'est l'extraordinaire, non le divin, qui le caractérise. Il se distingue donc du « spirituel », et même s'oppose à lui, dans la mesure où ce dernier ne renvoie ni à l'extraordinaire ni au surhumain, mais à la vie de la foi. Sur ceci, cf. Henri de Lubac, *Surnaturel*, « Théologie ». Aubier, p. 406-412. Dans la problématique que nous esquissons ici, le spirituel, dès qu'il se pervertit en possession, s'oriente vers le surnaturel.

ce qui n'est pas renoncer à soi-même, ni nudité d'esprit, mais gourmandise spirituelle » (M. II, 7, p. 141).

Il n'y a pas de goût de Dieu : ce qui est l'amour de Dieu, c'est la fadeur de Dieu, et non les caresses et récréations que l'on pourrait trouver en Lui.

« Parce que se chercher soi-même en Dieu, c'est chercher les caresses et récréations de Dieu ; mais chercher Dieu en soi, c'est non seulement vouloir être privé de l'un et de l'autre pour Dieu, mais aussi avoir inclination à choisir pour le Christ ce qu'il y a de plus insipide, soit de Dieu, soit du Monde — et cela est amour de Dieu » (M. II, 7, p. 142).

Ainsi, dans le déploiement de la mystique, reste seulement Dieu lui-même, et pas même l'expérience de Dieu. *« Ce qui est pis et intolérable, c'est que quelques-uns veulent sentir quelqu'effet en eux, ou que ce qu'ils demandent soit accompli » (M. III, 45, p. 437).*

Cette radicalisation du dépouillement, et cette logique de la disparition du sentir, sont commandées par la passivité à l'égard de l'activité qui dépossède. En effet, il faut parvenir jusqu'au point ultime de la Croix, jusqu'au dépouillement total d'où toute suavité est exclue et qui est absolument la présence de Dieu : Dieu n'est pas l'objet d'une expérience, parce que la passivité du croyant est absolue à son égard.

La formule peut surprendre, dans la mesure où l'expérience renvoie justement à la passivité du sujet qui expérimente et à l'activité de l'objet perçu. Mais si l'expérience est passive par rapport à une activité du réel qui vient modifier le sujet percevant, le sentir qui constitue l'expérience comme telle est, lui, une activité, celle qui prend du champ par rapport à ce qui est éprouvé pour le voir, pour en faire l'objet d'un regard qui est l'expérience même. Or, c'est là ce qui est refusé. La passivité requise, en revanche, accueille l'action de Dieu en l'âme sans que celle-ci opère seulement l'acte de sentir.

En ce sens, l'expérience mystique, s'il faut absolument en trouver une, n'est rien d'autre que cette prise au sérieux d'une impossibilité de la mystique comme expérience.

Notons au passage qu'il y a là l'ouverture possible d'une interprétation catastrophique : celle qui verrait dans ce vide, dans ce rien, l'être même de Dieu, quand il n'est en fait que la mesure non pas de la négativité de Dieu, mais au contraire, la mesure de sa positivité, son pouvoir de transformation appliqué à la passivité de l'âme. La réalité de Dieu se mesure à l'inadéquation des expériences ou des sentiments qui prétendent nous donner Dieu.

Encore faut-il noter que la négativité de l'expérience mystique peut être éprouvée comme telle. Il s'agit alors d'une expérience nocturne où le continuels refus de l'expérience devient lui-même sensible et constitue le fond sur lequel vient se placer la mystique. La *Nuit Obscure* est ainsi le moment de la vision claire de l'incommensurabilité entre l'âme et Dieu. L'horreur de la minuit la saisit. C'est alors qu'elle s'éprouve comme étant contre Dieu (N.O. II, 5, p. 431), déchirée entre son amour exclusif de Dieu et son incapacité à trouver en elle-même quoi que ce soit de proportionné à Lui. Ce n'est pas le moment, dit Jean de la Croix, de parler à Dieu — mais d'entrer en patience et silence (N.O. II,

8, p. 439), car maintenant l'âme voit le mal qu'elle ne voyait pas quand elle le pratiquait (N.O. II, 10, p. 448). Sa purification le rend visible — mais il est déjà loin d'elle.

Cependant, il est certain qu'une passivité qui ne serait que passivité n'aurait aucun sens, et qu'au secret de la radicale passivité de l'âme il y a la grâce active de Dieu. Or, le sens de cet abaissement de l'âme jusqu'à la passivité absolue est le même que pour l'abaissement du Christ jusqu'à la mort sur la Croix : la grâce n'est vraiment grâce que si elle est aussi le don de l'activité même de Dieu. La passivité absolue laisse toute la place à l'activité et, dès lors, devient cette activité même.

Il est tout manifeste qu'à l'instant de sa mort (le Christ) fut aussi anéanti en l'âme, sans aucune consolation ni soulagement, son Père le laissant en une intime aridité, selon la partie inférieure. Ce qui le fit écrier en la croix Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'avez-vous délaissé ? Lequel délaissement fut le plus grand qu'il souffrit en la partie sensitive durant sa vie. Aussi fit-il en ce délaissement la plus grande œuvre qu'il eût opérée en toute sa vie par ses miracles et ses merveilles, ni sur la terre ni dans le ciel, qui fut de réconcilier et unir le genre humain par grâce avec Dieu » (M. II, 7, p. 144).

Par là, Dieu se donne lui-même à l'âme pour qu'elle fasse de Dieu ce qu'elle veut (V.F. III, vv. 5-6, p. 800). Mais l'âme ne veut rien tant que l'acte de sa propre passivité : donner Dieu à Dieu (V.F. III, vv. 5-6, p. 800). Or, ce mouvement est l'activité trinitaire elle-même, et, par conséquent, la passivité de l'âme croyante est aussi son activité suprême : agir en Dieu et comme Dieu.

Toutefois, dire qu'alors le croyant est introduit au sein même de la Trinité ne peut être maintenu avec cette simplicité. Ce serait assurer l'inverse de tous les présupposés mis en oeuvre précisément pour parvenir à cette conclusion — prétendre en fait que l'âme est passée du côté de Dieu, qu'elle est déjà, et entièrement, morte et ressuscitée, qu'elle n'est plus de ce monde. Aussi faut-il que l'âme manifeste son activité trinitaire non pas en Dieu, mais à distance de Lui, là où elle est : dans le monde. Il lui faut en quelque sorte transférer l'activité même de Dieu. Cette activité de l'âme passive est bien celle de Dieu même, mais qui, au lieu de donner réellement Dieu à Dieu, comme cela se passera dans l'autre monde, donne réellement Dieu au monde et le monde à Dieu. Le terme de la mystique reconduit l'homme à l'immédiateté du monde. Ce renvoi consiste à donner à l'homme le champ de l'expérience pour y éprouver que Dieu n'y est pas, si ce n'est dans la mesure où il est bien, lui, homme, l'objet d'un tel renvoi.

Le sens de ce mouvement est très clair. Donner Dieu à Dieu dans ce monde-ci ne peut qu'avoir qu'un sens : pratiquer la charité. Il ne serait pas impossible de décrire cette pratique : elle apparaît alors comme le service des personnes effectué au nom du Seigneur Jésus-Christ. Manifestation de la foi, elle en porte implicitement les déterminations, et ne saurait être reconnue comme charité, comme don de Dieu à Dieu, que par cette même foi.

A une telle interprétation, l'on objectera peut-être que la charité n'est jamais expressément montrée chez Jean de la Croix comme le service des personnes. Ce serait simplement oublier que les écrits de Jean de la Croix représentent un tel

service, par eux-mêmes, dans la mesure où ils s'adressent explicitement à la communauté des Carmélites — exerçant sa simple fonction de directeur spirituel.

A une expérience mystique se substitue donc l'exercice le plus ordinaire et le plus quotidien de la charité. L'acte de Dieu est immédiatement converti en charité active. C'est tout ce que le mystique a à annoncer sur la pratique d'une « expérience » de Dieu.

C'est en ce sens, pensons-nous, que Jean de la Croix peut écrire qu'il n'y a qu'un acte : celui d'aimer, et que loin d'être inefficace l'âme dépouillée pour Dieu trouve dans ce dépouillement le plus sûr garant de son efficacité (C.S. XX, v. 5, p. 621). Mais les détails de cette activité ne sont effectivement nullement déployés : regardant cette activité même « du côté » de son unité divine, il ne perçoit qu'un acte unique où la multiplicité des actes vient se fondre, exprimant par là, d'une autre façon, la passivité radicale qui la commande.

CELA clôt l'expérience mystique. En un sens, maintenant tout est dit sur elle. Pourtant, chez Jean de la Croix, cette clôture, en s'accomplissant, va rouvrir le champ d'une quasi-expérience, d'un sentir nouveau, d'un goût inédit — dont les déterminations ne viendront pourtant pas rompre les analyses précédentes. Bien plutôt, ce quasi-sentir ne peut prendre son sens propre que si l'on a d'abord saisi l'absence d'expérience. Faute d'avoir effectué cette remarque, c'est tout le discours mystique qui s'aplatirait et disparaîtrait dans l'ineffectivité, au mieux, d'un simple folklore religieux.

Doublant terme à terme l'expérience de la négativité de l'expérience mystique, on trouve une positivité du sentir mystique qui, chez Jean de la Croix, revêt la forme d'un thème : celui de la nuptialité. L'union divine y est présentée comme le mariage de l'âme avec Dieu. On peut tenter de faire un bref recensement de cette « expérience » nuptiale.

Dans le *Cantique spirituel*, et après les fiançailles de l'âme et de Dieu, où les fleuves de Dieu (C.S. XIV, V. 4, p. 586) envahissent l'âme et la convient par la voix qui retentit en elle, survient l'union proprement dite. L'âme se dirige maintenant vers Dieu par attirance (C.S. XVII, v. 2, p. 606) et donc par goût. Elle en reçoit des attouchements (C.S. XVII, v. 3, p. 607) et un vin (C.S. XVII, v. 4, p. 609) qui l'enivre. Mariage (C.S. XVIII, v. 1, p. 612) spirituel dans lequel la joie (C.S. XXVII, v. 5, p. 644) de l'âme provient de ce qu'elle sait que l'Aimé se repaît en elle, et celle de l'Aimé de ce qu'il sait que telle est la joie de l'âme. Chacun veut voir l'autre en sa beauté, échangeant leur beauté. Autant il convenait d'insister sur l'absence d'expérience, autant maintenant il convient de remarquer à quel point cette conception de l'amour-échange est loin d'un amour « platonique », mais ressortit à une conception fort sensuelle de l'amour. De fait, l'âme brûle suavement, puisqu'il n'y a plus rien à brûler en elle, si ce n'est Dieu même (C.S. XXXIX, v. 5, p. 685). Alors, même la part sensitive peut venir participer à cette union (C.S. XL, v. 5, p. 688).

La *Vive Flamme* ne fait que renforcer cette même ligne. Le feu qui la brûle se montre, certes, fort respectueux de l'intégrité de l'âme (V.F. II, v. 1, p. 742). Mais il n'en est pas moins un cautère qui transforme tout ce qu'il trouve, jusques et y compris les plaies, en lui-même (V.F. II, v. 2, p. 743). Le réalisme de la relation amoureuse n'est en rien diminué : l'âme sent les mouvements qui se font en elle comme d'excessives délices, avec, en leur sein, les coups de l'aiguillon empoisonné qui augmente en elle l'amour — jusqu'à un paroxysme :

« Si bien qu'alors, à la blessure de ce dard enflammé, l'âme sent la plaie avec des délices excessives ; car outre qu'elle se sent très suavement émue par l'agitation et le mouvement impétueux que fait ce séraphin — auquel mouvement elle sent une grande ardeur et se sent fondre en amour — elle sent en outre le coup subtil et le poison avec lequel le fer de la flèche est vivement envenimé, à guise d'une vive pointe qui donne dans la substance de l'esprit, comme dans le coeur de l'âme transpercé (...). Il apparaît qu'elle a dedans soi des mers de feu d'amour qui passe du plus profond jusqu'au fin faite des abîmes, l'amour remplissant entièrement tout » (V.F. II, v. 2, p. 745).

Paroxysme si violent qu'il se peut que le corps lui-même s'en trouve blessé (V.F. II, v. 3, p. 746). L'âme y sent un goût de vie éternelle, car elle y reçoit son nom comme dans *l'Apocalypse*, un nom connu de Dieu seul et qui est vraiment le sien (V.F. II, v. 4, p. 750). L'on chercherait en vain une évanescente du croyant en Dieu, dans cette relation amoureuse. Dieu lui-même y affirme le plaisir qu'il a à être ce qu'il est afin de pouvoir en faire don à l'âme (V.F. III, v. 1, p. 763). L'âme est vraiment aimée d'amour.

Il convient donc de concilier les deux versants que nous avons cru pouvoir discerner dans la mystique de Jean de la Croix : l'absence radicale de tout sentir, et ce réalisme extraordinaire de l'amour de Dieu et de l'âme. Il est très clair qu'il convient de fixer le statut de l'expérience de la nuptialité, d'en faire apparaître la spécificité irréductible au sentir.

Pour résoudre cette question, Jean de la Croix fournit une précieuse indication : au sein de chaque trait de l'expérience positive de l'amour de Dieu, il place un rappel de sa négativité. C'est ainsi que les fleuves de Dieu envahissent l'âme, mais c'est pour révéler à celle-ci la profondeur de ses propres creux, de son propre vide de Dieu. Si sa voix retentit en elle, c'est dans le silence, et c'est à un concert silencieux que l'âme se trouve conviée. De même, lorsque l'âme se dirige vers Dieu en étant mue par attirance, et qu'elle en reçoit des attouchements, le vin qui l'enivre est un vin dont la force est convertie en sa substance et non en sa saveur. De même enfin, au sein du mariage spirituel, la joie de l'âme et de l'Aimé échangeant leur beauté se dirige en fait vers un aveu : celui de l'Aimé, qui peut maintenant dire qu'il a voulu mourir pour elle sur la croix (C.S. XXIX, p. 650).

Ici aussi, l'examen de la *Vive Flamme* permet la même affirmation. L'âme sent cet aiguillon qui la fait se pâmer de plaisir, et si fort que le corps lui-même en est blessé. Mais la blessure dont il s'agit est celle de saint François, les stigmates (V.F. II, v. 3, p. 746).

Ces indications nous permettent de saisir en quoi cette expérience n'a pas le même statut qu'une expérience ordinaire, et en quel sens il serait complètement

faux de parler, par exemple, d'une « érotique » de la mystique, malgré les textes que nous avons cités un peu plus haut. Elles ne permettent cependant pas encore de bien saisir la spécificité de cette « expérience » et n'en constituent au fond qu'une approche. En revanche, nous paraissent tout à fait explicites les indications qui, dès la *Montée*, commencent à annoncer ces passages nuptiaux. En particulier, au moment où, en un texte déjà cité, Jean de la Croix écrit que le débutant, effrayé par le dépouillement et la nudité de sa propre expérience, cherche une consolation en Dieu, il est précisé qu'il eût mieux fait d'attendre une autre suavité, celle de la Croix : « *Parce que, si l'homme se détermine à s'assujettir à porter cette croix (...), il trouvera en elle un grand allègement et beaucoup de suavité pour cheminer par ce chemin* » (M. II, 7, p. 143).

L'aspect négatif de la positivité du sentir de Dieu est son déploiement même. La suavité est l'aridité, l'aridité est la suavité : chacune des expériences s'inverse dans l'autre, marquant par là leur éloignement d'une expérience au sens classique du terme. Nous trouverions extrêmement synthétisé ce que nous voulons dire dans ces propos de Jean de la Croix : « *Les communications qui sont véritablement de Dieu ont cette propriété d'humilier et d'élever l'âme tout d'un coup* » (N.O. II, 18, p. 473). Dieu est celui qui, du même mouvement, élève infiniment et humilie infiniment, donne et reprend.

Ainsi s'éclaire l'expérience mystique. Elle n'est pas une expérience ; elle est bien plutôt l'inverse d'une expérience ; ou, si l'on préfère, l'annulation de toute expérience dans son propre déploiement.

NOUS en proposerions volontiers l'interprétation suivante : la nuptialité mystique est le mouvement par lequel le croyant creuse sa distance à Dieu, et par là même l'annule et se trouve divinisé. La non-expérience de Dieu ne peut pas se transmuier miraculeusement en expérience de Dieu. Cependant, cette absence d'expérience peut être comprise (ou, plus exactement, vécue) comme une présence de Dieu, comme *la* modalité de la présence de Dieu. Le mouvement par lequel le croyant saisit la distance à Dieu comme la modalité même de sa présence, va, à la fois, renforcer cette distance et la supprimer. Il la renforce, dans la mesure où il va traiter cette distance **comme** Dieu même. Par là, il la supprime, puisque c'est cette installation dans la distance qui hypostasie, qui pose comme subsistante, la distance même de Dieu et la divinise. Pour ne pas faire de contresens sur ce mouvement, il convient de se rappeler que cette hypostase de la distance est obtenue précisément par la négation et le refus d'hypostasier quoi que ce soit, aussi proche de Dieu cela paraisse-t-il.

L'enjeu d'une telle expérience de la distance est considérable : si la distance à Dieu est, mystiquement, Dieu même, alors le croyant qui se définit tout entier comme étant loin de Dieu, comme étant la distance même à Dieu, se trouve divinisé. Il est Dieu, il est celui qui participe « de loin », et à cause de cet éloignement même, ou plutôt par cet éloignement, à la vie trinitaire. Ainsi s'articulent l'une sur l'autre la positivité et la négativité de « l'expérience » de Dieu, dans un unique mouvement qui élève et humilie extrêmement.

Mais, par là, la distance au monde se trouve également creusée ; le monde, en effet, n'existe pour le croyant que dans la mesure où il cesse de le désirer dans l'appétit, se détourne de lui pour le laisser être. C'est en rendant son autonomie au monde, en se perdant pour lui qu'il devient alors. En lui laissant du champ pour être, capable d'une action. Les deux mises à distance sont d'ailleurs liées — la relation à Dieu arrache au point de vue propre sur le monde. Mais les deux mises à distance ne sont pas symétriques. Le croyant ne s'identifie nullement à sa distance au monde ; loin de l'hypostasier, il la creuse en la rendant plus fluide. plus multiple, plus diverse : plus absente. Ainsi est-ce la distance elle-même qui s'absente : le monde redouble de présence en lui-même.

Quant à l'âme, elle s'exprime comme si elle était à distance de soi-même, parce que son être même est en Dieu. Elle se connaît dans la distance de l'espérance qui accroît la distance de soi à soi de toute la distance de soi à Dieu. Elle a donc son intériorité développée en extériorité, rien en elle n'est retenu, et surtout pas son être propre : elle est pure ouverture.

La circulation de la distance entre l'âme et Dieu, l'âme et le monde et en l'âme elle-même définit le champ de « l'expérience » de la nuptialité. Une telle structure montre à l'évidence qu'il ne s'agit nullement à proprement parler d'une **expérience**.

Mais alors, les deux versants de la mystique, l'absence de goût et la nuptialité, ne peuvent être maintenus ensemble, précisément que si ce sentir et ce goûter **autres** s'effectuent sur le lieu même de l'expérience ordinaire, et non pas dans un monde autre que celui-ci. Sinon, l'absence de sentir et le sentir deviendraient contradictoires. C'est justement la suppression du sentir **en ce monde** qui est l'ouverture du sentir mystique, lequel, nous l'avons vu, est **indissociable** de l'absence de sentir. L'expérience **autre** n'est pas compensatoire, n'est pas ailleurs, mais au sein même de l'expérience du monde. La non-expérience de Dieu est à concevoir comme positive, parce qu'elle vient modifier l'expérience du monde, rendant compte de cette étrangeté du chrétien, qui n'est pas du monde sans être retiré du monde. Dès lors, l'expérience **autre** se tient **dans** l'expérience mondaine comme en son centre même. L'expérience mystique est donc, dans sa spécificité, l'intériorité de toute expérience.

En effet, le contraire de l'expérience se déploie dans l'intériorité même de ce qui est vu. L'intériorité de toute expérience est en même temps elle-même et son contraire — toute expérience est habitée en son centre par son propre vide, c'est-à-dire par son contraire. Toute expérience se fonde en se détachant de son contraire, et par là, prend un sens. Elle possède elle-même son propre contraire à titre de fond. La peine n'a de sens que par la joie, et la joie n'a de sens que par la peine. Par conséquent, la joie tient la peine en son propre sens, et toute peine peut, lue ainsi, se convertir en joie. Tout ce qui est éprouvé sur le fond de ce qui n'est pas éprouvé. Encore faut-il remarquer qu'il s'agit d'un fond et non d'un horizon : il ne s'agit pas de virtualité de perception, mais de l'invisibilité du visible. L'invisibilité se tient dans le visible comme en son centre effectif.

Mais il n'y a pas d'expérience de l'intériorité muette de l'expérience. Si ce n'est l'expérience par laquelle il est donné à sentir cette tenue à distance dans l'expé-

rience même, quand la souffrance de la distance se donne à sentir comme telle. Mais cela n'est rien d'autre que l'expérience de l'amour.

Or, l'amour lui-même n'est pas, à proprement parler, une expérience. Il ne se donne pas à **sentir** directement. Il suffit pour s'en convaincre de remarquer à quel point toute expérience de l'amour doit être, même dans l'amour humain le plus simple, immédiatement reprise par une activité de service de l'Autre, qui soit en fait ordonnée à lui comme à l'excellence de ce qui **est** et non de ce qui se sent. Seule la reconnaissance de l'existence comme telle est amour. Celui qui aime voit **l'être aimé**. C'est tout. Il ne voit pas « son amour » pour l'autre. Il ne peut que le vivre, son **expérience** pouvant se résumer ainsi : se diriger vers l'autre, pour annuler la distance. Mais il ne voit pas un mouvement plus profond qui vient fonder celui-ci : aller vers un autre qui n'est lui-même **qu'à distance**, et donc **pour** le maintenir au loin (3).

Mais le fait que l'amour ne soit pas à proprement parler une expérience enfouit sa réalité et la tient cachée. Pour que l'amour apparaisse dans sa totalité, c'est-à-dire comme le centre quasi-expérientiel de toute expérience, il faut qu'il se révèle lui-même comme tel. C'est l'Amour de Dieu qui inaugure pour nous l'amour. Il faut la suppression de toute expérience et de tout sentiment du divin pour parvenir à la nudité absolue de la Croix, pour apprendre que la Croix, la mort du Fils de Dieu pour nous, est le centre de gravité de tout amour.

L'intériorité de toute expérience est donc l'amour, mais cela, seul l'Amour peut nous le donner à sentir en un goûter sans goût. Il faut que les distances se creusent et s'éloignent pour que le monde connaisse son unité et que l'expérience puisse se produire comme visibilité de son invisible amour pour ce qui est.

Tel est pensons-nous, ce que nous apprend la mystique sanjuaniste lorsqu'on lui pose la question : « Qu'est-ce que l'expérience ? ».

Alain CUGNO

(3) L'amour comme contraire de ce qui est éprouvé se marque très bien dans la transcendance de l'amour par rapport au sentir. C'est pourquoi d'ailleurs la sexualité est possible; c'est pourquoi il peut apparemment y avoir autant de manque de respect et de promiscuité, à propos du corps de l'autre, parce que par là se manifeste l'inverse, à savoir l'infini respect de l'autre qui se déploie dans l'acte même de la violence faite au corps. C'est pourquoi enfin une théorie de la sexualité qui ne parvient pas à déployer au centre même de l'amour sexuel une telle dimension négative par rapport à la promiscuité ne parviendra jamais à distinguer la haine de l'amour, si ce n'est comme ruse pour la domination qui se révèle directement dans la haine : la distinction du même et de l'autre n'y peut s'y accomplir.

Paul MOMMAERS :

Etre un avec Dieu d'après Jean de Ruusbroec (1294-1381)

Le mystique ne se fonde pas en Dieu. mais unit sa volonté à la charité divine, qu'il doit donc quotidiennement pratiquer.

CE qui caractérise essentiellement les mystiques, c'est qu'ils sont doués d'un sens psychologique propre : ils perçoivent la présence de « Dieu » avec une évidence dont il leur est impossible de douter. La tradition chrétienne est unanime en ce point : le mystique vit d'une présence amoureuse aspirant à l'unité ; il se sait uni à Dieu. Ainsi se trouve réalisé le rêve si profondément ancré dans l'humanité depuis ses origines : l'homme fait l'expérience directe de la réalité du sacré, du Tout-Autre ; il lui est donné d'entrer en contact expérimental avec elle. Et pour le mystique chrétien, la promesse qui est au centre du message évangélique : « Nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure », devient une réalité inscrite au cœur même de son expérience psychologique.

De nombreuses questions surgissent autour des écrits des auteurs mystiques. En particulier, on ne peut omettre de s'interroger sur la valeur objective — et de vérifier l'authenticité — de l'expérience dont ils se disent les témoins. De plus, leur témoignage suscite une autre série de problèmes plus fondamentaux encore, relevant de la théologie. Car, d'une part, n'y a-t-il pas une contradiction flagrante entre les données de foi sur la transcendance de Dieu, et les textes de tant d'auteurs (eux-mêmes souvent canonisés par l'Eglise et universellement reconnus comme mystiques) qui affirment, au nom de ce qu'ils expérimentent. « qu'ils sont un avec Dieu » ? A moins de jouer sur les mots, il semble en effet impossible de parler de vraie unité avec Dieu, si celui-ci n'est pas connu et possédé de manière durable et exhaustive. Et, d'autre part, ne faut-il pas se demander aussi ce que devient l'homme dans pareille unité ? L'« immersion » dans le « fond » absolu de l'Etre n'entraîne-t-elle pas pour l'homme — créature limitée et contingente —, l'absorption dans ce même Etre ? Ou plus concrètement : celui qui aura contemplé l'aveuglante « Lumière » sera-t-il encore capable de faire usage de ses facultés d'homme. de mener en ce monde une existence normale et de trouver sens et goût aux activités d'une vie humaine ? Car l'« acte suprême de retour dans la nudité de l'esprit en une absence totale d'images »

à beau être une expérience indiciblement enrichissante, ne peut-on craindre de voir compromise et altérée la condition humaine de ceux qui, une fois admis à la sublime contemplation d'un Dieu que rien ne peut représenter, en sont réduits par là même à ne plus rien voir, à ne plus rien sentir d'autre ? Que pourraient bien encore signifier les vicissitudes humaines, les luttes et les travaux pour les valeurs et les impératifs de l'existence, pour celui qui a trouvé définitivement son « repos » dans l'Ultime Réalité ? Ce qui, en termes explicitement chrétiens, revient sans doute à se poser la question : en quoi et pourquoi le mystique qui aura atteint Dieu lui-même devra-t-il encore se soucier d'imiter Jésus en son humanité ?

Ce sont là des problèmes que le mystique Jean de Ruusbroec, lui-même prêtre et théologien avisé, n'a pas cru devoir écarter. Il s'y est attaqué de front, lucidement et à tête reposée, en particulier dans son remarquable petit traité *Le Livre de la plus haute Vérité*. Mais ce qu'il nous présente là ne ressemble en rien à l'exposé prudent d'un théoricien soucieux d'orthodoxie, ni aux sages conseils d'un directeur spirituel expérimenté ; c'est la description, étonnamment éclairante, de l'expérience de l'unité mystique elle-même. Solidement ancré par ailleurs dans une riche tradition s'appuyant sur les données de l'expérience (tradition remontant à Hadewych et à Guillaume de Saint-Thierry et, par ce dernier, jusqu'aux Pères grecs), il possède avant tout une connaissance personnelle du sujet dont il traite. Et il parvient à nous présenter la communion d'amour entre l'homme et Dieu de façon si convaincante que son témoignage ne peut manquer de stimuler les hésitations (et aussi la sécheresse) de nos propres pensées. Il ne s'agira donc pas dans cet article d'allonger encore la série des essais exposant sagement « la doctrine des mystiques » ; nous nous contenterons de mettre en lumière certains aspects importants du message qu'un mystique authentique a bien voulu nous adresser (1).

1. Comment des personnes peuvent être un.

Pour Ruusbroec, il est dès l'abord évident que l'unité de Dieu et de l'homme dont il a l'expérience, est une réalité qui ne relève pas de l'ordre des choses. Cet ordre-là, elle le transcende et son caractère spécifique ne résulte pas de la rencontre brute de deux êtres (essences) bien définis, c'est-à-dire limités, qui fusionneraient et disparaîtraient en une donnée nouvelle. Elle est bien plutôt cet événement tout particulier consistant dans l'échange vital que seules peuvent réaliser les êtres uniques que sont les personnes.

Car ce qui distingue Dieu et l'homme de tous les autres existants, c'est que, tout en étant déterminés — Dieu est Dieu et l'homme est et reste créature —,

(1) Nous avons donné une description plus détaillée de l'expérience mystique d'après Ruusbroec dans notre ouvrage *Wuur nuartoe is nu de glued van de lielde ? Fenomenologie van de lieldegeenteenschap rolgens Ruusbroec*. Patmos. Antwerpen/Utrecht, 1973. Edition anglaise : *The Lund Within, The process of possessing and being possessed by God according to the mystic Jan van Ruusbroeck*, Franciscan Herald Press, Chicago. 1975. Une édition française est en préparation chez Cl. Martingay, Genève : *L'Union d'Amour selon Ruusbroec* (collection Ad Solem).

rien ne les circonscrit. Ils sont capables d'outrepasser leurs limites, de « sortir d'eux-mêmes », sans risque de disparaître ; et ils peuvent s'accueillir l'un l'autre sans être menacés dans leur propre existence. C'est ainsi que les choses se passent en Dieu lui-même : *x Les personnes s'engloutissent dans la jouissance selon leurs propriétés personnelles, bien qu'elles soient de nature éternelle et qu'elles ne puissent disparaître* (2). Et, de son côté, l'homme possède une merveilleuse faculté d'ouverture qui lui permet de laisser le Tout-Autre établir en lui sa demeure : *t Mais notre essence créée ressemble à un désert sauvage et désolé où Dieu vit et nous gouverne, et dans ce désert il nous faut errer sans modes ni mesure* (3). Grâce à cette ouverture « essentielle », l'homme est capable de dépasser ses propres limites : (en aimant Dieu) « de telle sorte que nous nous renoncions nous-mêmes et dépassions notre personnalité créée. De cette façon se constitue pour nous l'union avec sa personne, qui est la vie éternelle » (4).

Ruusbroec ne méconnaît donc en aucune manière les différences de degrés inhérentes à la structure ontologique des divers existants. Mais il remarque avec insistance que ces degrés ne constituent pas la réalité tout entière, et qu'ils n'en expriment même pas l'aspect le plus important. Dieu et l'homme ont et gardent leur existence propre, ils sont et restent des existants distincts ; mais cela n'empêche pas que, de l'un à l'autre, un événement puisse se produire, brisant les limitations et les contraintes de leur situation initiale. A l'intérieur d'un cadre fixe et déterminé, *il se passe* entre eux quelque chose d'une autre nature ; ainsi sans doute, et toutes proportions gardées, au cours d'un entretien où la communication en est réduite à se frayer un chemin au travers des lois fixes du langage, les hommes eux-mêmes en arrivent parfois, eux aussi, à se rencontrer :

« Aucune essence créée ne peut devenir une avec l'essence de Dieu et périr en elle-même, car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible. L'essence de Dieu ne peut ni diminuer ni augmenter ; rien ne peut lui être enlevé ou ajouté. Tous les esprits aimants, lorsqu'ils sont avec Dieu, sont cependant sa, s différence une seule jouissance et une seule béatitude » (5).

2. Être un avec Dieu : une réalité complexe.

Analysant sa propre expérience de cette relation personnelle avec Dieu, Ruusbroec constate en premier lieu qu'il s'agit ici d'un phénomène d'une grande complexité. La vie dans l'unité n'est pas un état stable, non différencié, mais une réalité vivante aux multiples aspects ; elle ne comporte pas un moment

(2) Le texte original de cet article cite Ruusbroec dans l'édition de la Ruusbroec-Genootschap d'Anvers : Jan van Ruusbroec. *Werken*. 4 vol. - 2e éd., Lannoo. Tielt. 1944-1948. - Traductions françaises : a) pour les passages extraits du *Royaume des Amants* et des *Noces spirituelles* : Ruusbroeck, *Œuvres choisies*, traduites par J.A. Bizet, Aubier, Paris, 1946 ; b) pour les autres traités : *Œuvres de Ruusbroeck* • l'admirable, traduction par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques (tome I) ou d'Oosterhout (tomes II à VI), Vromant & Cie, Bruxelles - Paris. 1922-1938. - Le texte cité est extrait du *Royaume des Amants: Werken* I, p. 71 - trad. Bizet, p. 143-144 (note du traducteur).

(3) *Miroir du Salut éternel: Werken* III, p. 217 - trad. Wisques. t. I (3e éd., 1922), p. 144.

(4) *Ibid.* : *Werken* III. p. 169 - trad. Wisques, p. 91.

(5) *Livre de la plus haute Vérité* : *Werken* III, p. 294 - trad. Oosterhout, t. 11 (3e éd., 1935), p. 221.

unique, un point final, mais se compose de moment divers en interaction perpétuelle. La terminologie dont Ruusbroec se sert nous conduit à distinguer, d'une part, des moments **d'union** et, d'autre part, des moments **d'unité**. C'est ce que veut exprimer le passage suivant de la *Pierre brillante* :

« Là où il se tient devant Dieu, l'esprit ressent en lui une éternelle brûlure d'amour. Il ne trouve en cette brûlure d'amour ni fin ni commencement et il se sent un avec elle. Sans cesse l'esprit continue de brûler en lui-même, car son amour est éternel ; mais sans cesse aussi il se sent se consumer dans l'amour, car il est attiré dans la transformation qu'opère l'unité avec Dieu. D'autre part, là où il brûle, l'esprit, en se considérant lui-même, éprouve qu'entre Dieu et lui il y a encore distinction et altérité ; mais où il se consume, il est simple, car il ne trouve aucune distinction, et pour ce motif, il ne ressent plus que l'unité » (6).

• Deux points méritent ici notre attention. Tout d'abord, Ruusbroec fait une distinction très nette entre différents aspects de la vie dans l'unité. « *Brûler* » est réellement autre chose que *e se consumer* ; tout comme « *se considérer soi-même* » et « *éprouver distinction et altérité* » diffèrent essentiellement de se sentir « *attiré dans la transformation qu'opère l'unité avec Dieu* », ou de « *ne plus ressentir que l'unité* ». Ces différents aspects d'une seule et même expérience d'unité, il n'est guère possible de les substituer l'un à l'autre ou de les entremêler. On ne peut dire qu'ils s'engendrent mutuellement ou qu'il y ait entre eux quelque rapport de cause à effet : « *brûler* », même avec une intensité accrue, n'a pas pour effet que l'on « *se consume* ». C'est ce que Ruusbroec explique dans les *Noces spirituelles* en un passage d'une remarquable concision. Il y oppose le « *repos* » au « *travail* », c'est-à-dire à tout genre d'activité, en particulier à l'effort qui tendrait à mieux « *comprendre* » la nature du repos. Jamais on ne parviendra à la quiétude, en s'efforçant de la comprendre :

« Car ce repos est sans mode et sans fond, et on ne peut le connaître que par lui-même, c'est-à-dire en s'y livrant. Si nous pouvions en effet (par les modes propres à notre activité) le connaître et le comprendre, il se prêterait à quelque mode et à quelque mesure ; ainsi il ne saurait nous satisfaire, ce ne serait plus la quiétude, mais une perpétuelle inquiétude » (7).

On retrouve la même idée dans un passage des *Douze Béguines* :

« Unité en amour ne peut pas devenir différence, ni différence unité ; ainsi les deux sont-elles séparées dans un même esprit. La différence est bienheureuse dans sa tenue devant Dieu et sa contemplation en révérence éternelle ; l'unité avec Dieu en amour est béatitude, repos, jouissance pour l'éternité » (8).

• Un second point nous offre probablement la part la plus originale de tout ce que Ruusbroec cherche à nous communiquer : les divers aspects de l'expérience

de vie dans l'unité sont sans doute absolument différents et radicalement opposés ; néanmoins ils ne s'excluent pas et ne se neutralisent jamais l'un l'autre. Distincts, mais non séparés, ils ne subsistent qu'en étant contenus l'un dans l'autre. Etre un avec Dieu, c'est vraiment une vie, « *une unique vie* » (l'expression est de Ruusbroec lui-même), consistant précisément dans la liaison et la complémentarité perpétuelles de ces deux moments. Nous avons déjà pu le constater dans le passage de la *Pierre brillante* cité plus haut, en notant l'insistance avec laquelle Ruusbroec nous rappelle que si, d'un côté, l'esprit brûle « *sans cesse* », « *sans cesse* » aussi il se consume ; grâce à une image précise et toute simple, l'union et l'unité sont ici à la fois réunies et distinguées. D'autres textes sont plus pénétrants encore : Ruusbroec laisse entendre que les deux aspects sont inclus l'un dans l'autre sans coïncider entre eux, et qu'ils s'influencent mutuellement sans se confondre. Ainsi un passage des *Noces spirituelles* développe les oppositions « *ressemblance* » (union) - « *unité* », et « *activité* » - « *repos* » de la manière suivante :

« Or cette ressemblance s'évanouit chaque instant à elle-même, pour mourir en Dieu et devenir un avec Dieu, rester et demeurer dans l'unité ; car la charité nous fait agir en union avec Dieu, elle nous fait rester et habiter dans l'unité. Néanmoins nous gardons éternellement la ressemblance dans la lumière de grâce et aussi dans celle de gloire, où nous nous possédons nous-mêmes, quant à notre activité, dans la charité et la vertu. Et nous gardons l'unité avec Dieu au-dessus de toute notre activité dans la nudité de notre esprit, plongés dans la lumière divine où nous possédons Dieu au-dessus de toute vertu, dans le repos. Car dans la ressemblance la charité doit éternellement être active, et dans l'amour de jouissance l'unité avec Dieu doit toujours trouver le repos. Et c'est là s'adonner à l'amour. Car en un même temps, en un même instant, l'amour agit et se repose en son bien-aimé, les deux choses se renforçant mutuellement. Car plus l'amour est haut, plus profond est le repos ; et plus le repos est profond, plus l'amour est fervent : une chose est en effet impliquée dans l'autre, et celui qui n'aime pas ne trouve pas le repos, comme celui qui n'a pas de repos ne connaît pas l'amour » (9).

Cette même découverte — que l'union et l'unité « *sont impliquées l'une dans l'autre* », « *en un même instant* », ressort aussi des passages où Ruusbroec s'efforce de nous rendre transparent l'aspect de l'union : « *Il se voit comme englouti lui-même dans l'unité par le sentiment intime de son union, et comme plongé dans l'être vivant de Dieu par la mort à toutes choses* » (10). D'autre part, si élevée qu'elle soit au-dessus du niveau propre à l'union active, l'unité n'est pas une réalité séparée ; le moment où l'on a enfin trouvé n'est pas un point mort (quelque ciel lointain et isolé auquel aucune âme au monde n'aspirera vraiment, par crainte de n'y rencontrer que de charmants ennuis !), mais une source impérisable, menant sans jamais s'épuiser vers des recherches toujours nouvelles

« Car s'il est vrai que la possession fruitive s'accomplit toujours dans le vide et l'immobilité, l'esprit (se consume) et se liquéfie toujours de nouveau en - face de

(6) *Werken III*, p. 8 - trad. Oosterhout (remaniée et mieux accordée au commentaire qui va suivre), t. III (2e éd. 1928), p. 236.

(7) *Werken I*, p. 223 - trad. Bizet, p. 327-328.

(8) *Werken IV*, p. 198 - trad. Oosterhout, t. VI (1938) p. 230-231.

(9) *Werken I*, p. 216-217 - trad. Bizet, p. 319-320.

(10) *Pierre Brillante* : *Werken III*, p. 7 - trad. Oosterhout, t. III, p. 235.

cette fruition » (11). La même conception se retrouve dans le *Miroir du Salut éternel* en un passage poussant plus loin l'analyse. Si, d'une part, x *l'amour sans mesure qui est Dieu lui-même* », « engloutit » l'homme, il lui donne aussi x *des armes nouvelles* : c'est à partir de l'« unité » que l'homme est porté sans cesse vers une plus grande « union » :

« Mais l'amour sans mesure, qui est Dieu lui-même, règne dans la pureté de notre esprit comme un brasier de charbons ardents. Il fait jaillir des étincelles brillantes et enflammées, qui remuent et embrasent de feu le coeur et les sens, la volonté et le désir, toutes les puissances de l'âme, dans une tempête, un emportement, une impatience d'amour sans mesure. Ce sont là les armes avec lesquelles nous luttons contre le terrible et immense amour de Dieu, qui veut consumer tous les esprits aimants et les engloutir en lui-même. L'amour, en effet, nous arme de ses dons et illumine notre raison ; il nous donne commandement, conseil et avis de nous opposer, de lutter et de maintenir contre lui notre droit à l'amour, aussi longtemps que nous le pouvons » (12).

Nous terminerons l'exposé de ce deuxième point en citant deux passages où Ruusbroec porte son attention sur l'homme, sur le mystique lui-même. Il y souligne que les divers moments qu'il distingue dans l'expérience de la vie dans l'unité, peuvent être vécus simultanément par la même personne. Citons d'abord un bref extrait des *Noces spirituelles*, où l'on remarquera la répétition des mots « tout entier » : x *L'homme intérieur possède sa vie selon ces deux modes, à savoir le repos et l'action. Or en chacun d'eux il est tout entier et sans partage ; car il est tout entier en Dieu où il repose dans la jouissance et il est tout entier en lui-même où il aime dans l'action* A.(13). Le deuxième extrait, plus développé, est emprunté à la *Pierre brillante* ; il contient une brève description de l'homme mystique et un exposé rapide du phénomène complexe de la vie dans l'unité. Ce passage présente l'avantage d'être en rapport avec ce qui fut le point de départ de notre article : les différences profondes existant entre le niveau des structures ontologiques objectives (notre condition de créature) et le niveau des relations personnelles :

« Aussi vivons-nous tout en Dieu, là où nous possédons notre béatitude, et tout en nous-mêmes, là où nous nous exerçons à l'amour envers Dieu. Mais, bien que vivant tout en Dieu et tout en nous-mêmes, nous n'avons pourtant qu'une seule vie. L'on y ressent, il est vrai, contradiction et dualité ; car pauvreté et richesse, faim et rassasiement, activité et oisiveté sont en opposition mutuelle. Néanmoins c'est ici que nous atteignons la plus haute noblesse, pour maintenant et pour l'éternité. Nous ne pouvons évidemment pas devenir Dieu et perdre notre condition de créatures, ce qui est impossible. D'autre part, si nous demeurions tellement en nous-mêmes que nous fussions séparés de Dieu, il n'y aurait pour nous que misère et infortune. C'est pourquoi nous devons nous sentir tout en Dieu et tout en nous-mêmes » (14).

(11) *Tabernacle spirituel : Werken II*, p. 362 - trad. Oosterhout, t. V (1930), p. 229 (On y lit : l'esprit brûle et se liquéfie...).

(12) *Werken III*. p. 203 - trad. Wisques, t. 1, p. 128.

(13) *Werken 1*. p. 226 - trad. Bizet, p. 331.

(14) *Werken III*. p. 26 - trad. Oosterhout, l. 111, p. 255.

3. Dieu et l'homme, à la lumière de l'expérience mystique.

Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'expérience de la vie dans l'unité avec Dieu d'après Ruusbroec reste assurément bien sommaire, et ne contient tout au plus qu'une explication fort générale de ce que le mystique expérimente dans sa rencontre avec Dieu. Notre exposé permet toutefois d'éclairer certains problèmes se trouvant au centre même de la théologie.

Au sujet de la transcendance de Dieu, deux points se détachent de façon suffisamment claire.

- En premier lieu, Ruusbroec maintient sans restriction aucune la distinction entre Créateur et créature, et cela sans porter atteinte à l'intégralité de l'expérience de la vie dans l'unité avec Dieu. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. Sans doute, la distinction entre Créateur et créature ne peut apparaître que comme une cassure infranchissable aux yeux de ceux qui considèrent la réalité ultime et déterminante comme constituée par la totalité des essences contenues dans leurs limites bien précises ; mais c'est là tout juste une donnée que le mystique n'hésite pas à intégrer, comme partie constitutive de ce qu'il vit. Ruusbroec vit d'expérience une unité avec Dieu où l'altérité, sans cesser jamais d'exister, concourt au contraire à renforcer cette unité. Et grâce à cette expérience, alors que tant d'hommes se sentent, dans leur quête de Dieu, portés au désespoir par leur condition de créature, il lui est possible de reconnaître à celle-ci une signification positive pour l'instauration d'une communion d'amour vraiment libératrice.

- En second lieu, la manière dont le maître de Groenendaal nous parle de son expérience de la transcendance montre combien vaines sont les craintes qu'inspire à certains la conception qu'ils se font du Tout-Autre. Ses analyses de la vie dans l'unité nous font comprendre qu'on méconnaît la véritable altérité du Dieu vivant en identifiant transcendance divine et inaccessibilité. Ruusbroec ne pense pas que, pour sauvegarder la transcendance, il soit nécessaire de supposer que subsiste encore, dans la vie d'unité que l'homme mène avec Dieu, un écran — ou, pire encore, un mur de séparation — tenant Dieu à distance. Le Dieu dont il a l'expérience n'est pas transcendant parce qu'il reste à distance, mais parce qu'il est d'une richesse débordante, inépuisable. La transcendance divine est abondance infinie, non réserve. Elle ne s'oppose pas à l'immanence, elle est même en rapport étroit avec elle ; car elle est toujours transcendance *dans* l'immanence. Nous aurions dû sans aucun doute citer encore bien d'autres textes et pousser plus loin l'analyse de formules telles que x *habiter dans le Connu jamais connu* ». Mais, parmi les passages déjà cités, ceux qui traitent de la complémentarité de l'union et de l'unité, nous ont fait comprendre comment, pour Ruusbroec, l'entière possession de Dieu (immanence) s'accompagne toujours du désir de recherches nouvelles (transcendance), et cela x *en un même temps* », x *en un même instant* ». Cette manière de s'exprimer évoque d'ailleurs l'une des plus admirables descriptions de la transcendance que Ruusbroec ait jamais faites :

« L'avènement de l'Epoux est si prompt qu'à vrai dire Il est toujours là, demeurant avec ses richesses infinies, et qu'Il est toujours en train de venir,

personnellement, sans cesse et sans relâche, d'une venue nouvelle parmi d'aussi nouvelles clartés, tout comme s'Il n'était jamais venu auparavant. Car son avènement tient, hors du temps, dans un instant éternel qu'on saisit toujours avec un nouveau plaisir et de nouvelles joies. Voyez : les délectations et les joies que cet Epoux apporte en son avènement sont infinies, immenses, car c'est Lui-même. Aussi les yeux de l'Esprit, par lesquels il contemple et fixe son Epoux, sont-ils si largement ouverts qu'ils ne peuvent jamais plus se fermer » (15).

Quant aux problèmes relatifs à l'homme, et plus particulièrement au sujet de sa survie concrète et réelle dans l'unité avec le Transcendant, Ruusbroec ne se contente pas de dissiper nos inquiétudes. Il nous présente en plus une image de l'homme apte à libérer notre humanisme moderne, quelque peu essoufflé, de l'isolement où il semble enfermer l'individu humain. Tout d'abord, la manière dont il s'exprime au sujet de la vie d'unité avec Dieu dissipe toute crainte de voir n'attribuer à ce qui est humain qu'une valeur temporelle et passagère. Les valeurs humaines demandent certes à être dépassées, mais elles ne sont pas faites pour être quittées ; elles sont présentes au moment même de l'« union » avec une intensité que rien ne peut détruire. Bien plus, rien de l'humain n'est destiné à rester dans l'isolement ; au contraire, tout est appelé à se déployer toujours davantage. Car le besoin d'« union » est suscité et activé sans cesse par les appels de l'« unité ». Celle-ci exige continuellement que croisse la ressemblance ; l'homme doit réaliser, de la manière qui lui est propre, ce Dieu qu'il possède

x au-delà de tout mode et de toute mesure 4 ; il doit devenir Dieu sur terre et permettre à l'Eternel, qui déborde sur toutes choses, de se répandre dans l'espace et dans le temps. Ruusbroec pense donc que c'est Dieu lui-même qui rend l'homme plus humain. Cet Autre dont il a l'expérience — feu dévorant, fond dernier sans nom —, n'attire pas l'homme à lui pour l'engloutir en le dépersonnalisant : il lui « *donne des armes nouvelles* ».

En outre, les passages où Ruusbroec décrit la vie du mystique éclairent de manière singulière un problème crucial de la psychologie moderne. Nous n'affirmons pas que cet homme du Moyen Age soit parvenu à décrire les états intérieurs avec la merveilleuse précision que l'analyse psychologique, cette grande découverte du XVII^e siècle, a atteinte de nos jours. Il se contente, avec la sobriété qui le caractérise, d'insister sur le fait que le mystique n'est nullement réduit à mener une double vie ; sa personnalité n'est pas déchirée entre les divers niveaux où s'effectue son expérience de la vie dans l'unité ; ignorant la division, elle vit vraiment d'une « vie unique ».

Nous ne pouvons omettre ici de dire un mot de l' « **homme commun** ». A plusieurs reprises en effet, Ruusbroec nous a fait le portrait du vrai mystique en sa pleine maturité spirituelle. Le trait le plus frappant de toutes ces descriptions est bien que le mystique est l'homme le plus normal qui soit. Il ne ressemble en rien à un homme qui, délivré miraculeusement de la « condition humaine », vivrait dans l'esprit, dans quelque sublime état de contemplation extatique loin de la vie de ce monde, et jouirait dès cette vie sur terre de la quiétude parfaite

d'une béatitude éternelle. Le vrai mystique, tout au contraire, est un homme comme tous les autres ; de l'extérieur, on ne remarque en lui rien d'extraordinaire. Il s'acquitte de tâches bien concrètes dans la pratique des vertus. Mais il n'est pas un homme du commun ; car dans la réalité concrète de sa vie, il a l'expérience continuelle de son union à Dieu, et les tensions intérieures, qui habituellement divisent même les hommes les plus religieux, ont été intégrées par lui en une synthèse paisible où la prière et le travail sont en harmonie parfaite :

« Et ainsi il mène une vie commune. Car il est également prêt à contempler et à agir, et dans les deux il atteint la perfection » (16).

« Leur vie et leur pratique consistent à se tourner d'une part vers Dieu et à revenir ensuite vers eux-mêmes... Ils se partagent entre les deux actes, regardant tantôt vers l'intérieur et tantôt vers l'extérieur et demeurant toujours libres de faire l'un ou l'autre à leur gré » (17).

En nous décrivant le vrai mystique, Ruusbroec démystifie d'une part l'image courante de l'homme « spirituel » : vivre uni à Dieu, ce n'est pas opérer une fuite spectaculaire hors du monde, mais mener une vie normale — portée, il est vrai, par les forces reçues d'une source inépuisable. D'autre part, le type d'homme dont Ruusbroec nous esquisse le portrait présente les traits d'une personnalité remarquablement unifiée. L'expérience de la vie dans l'unité avec Dieu ne consiste pas uniquement dans le mouvement de rentrée en cette unité, à l'exclusion du mouvement de sortie vers les actes extérieurs ; elle est un état comportant à la fois les deux mouvements ; c'est un regard perpétuellement fixé sur Dieu, tant dans la « jouissance » intérieure que dans la pratique extérieure d'activités concrètes :

« Ainsi donc, entrer dans une jouissance oisive, sortir dans les bonnes oeuvres et demeurer toujours uni à l'Esprit de Dieu, c'est là ce que je veux dire. De même que nous ouvrons nos yeux de chair pour voir et les refermons si vite que nous ne le sentons même pas, ainsi nous expirons en Dieu, nous vivons de Dieu et nous demeurons toujours un avec Dieu. Il faut donc sortir dans l'oeuvre de la vie sensible, puis rentrer par l'amour et s'attacher à Dieu, pour lui demeurer toujours uni sans changement » (18).

La description de ce- que devient l'homme dans l'expérience de l'unité resterait incomplète si nous ne faisons mention, pour terminer, d'un thème sur lequel Ruusbroec n'a cessé de revenir, quels que soient les niveaux de la vie spirituelle dont il traite : la place centrale que **le Christ** occupe dans l'expérience de la vie chrétienne. Et dans le contexte où nous nous sommes placés, ce qui nous intéresse tout particulièrement est la manière dont le mystique qui se sait uni à Dieu, conçoit et vit concrètement l'imitation de Jésus-Christ. Ruusbroec pense que c'est précisément Dieu lui-même, ce Dieu qu'aucune image ne peut représenter, qui prend l'initiative de se présenter à l'homme sous l'image de Jésus. C'est « *au sommet de leur pensée* » que les mystiques perçoivent la nécessité qui

(15) *Noce spirituelles*, dans *Werken* I, p. 243 - trad. Bizet, p. 354-355.

(16) *Pierre brillante*, dans *Werken* III, p.41 - trad. Oosterhout (retouchée), t. III, p. 271-272.

(17) *Miroir du salut éternel*, dans *Werken* III, p. 183 - trad. Wisques, t. 1, p. 106.

(18) *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, dans *Werken* III, p. 269 - trad. Wisques, t. I, p. 263.

les presse de « *se hâter de descendre* », l'appela s'incarner à la suite du Dieu devenant « l'Homme ». Qu'il suffise de citer ici le très significatif passage du *Miroir du Salut éternel*:

« Ils ont une connaissance vraie de Notre-Seigneur, tant de sa divinité que de son humanité ; et ils exercent cette connaissance avec un esprit dépouillé d'images, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes et s'élèvent d'amour pur jusqu'à la nature de Dieu, et lorsque se tournant au dehors avec amour de coeur, ils portent l'empreinte de l'humanité de Notre-Seigneur ». (Ruusbroec relate ensuite l'histoire de Zachée et achève par le commentaire suivant) : « Comme lui, ils désirent voir et connaître Jésus. mais toute raison, aussi bien que toute lumière naturelle, est pour cela trop courte et trop petite. Aussi courent-ils en avant de tout ce qui est foule et multiplicité de créatures ; puis, par la foi et l'amour ils s'élèvent jusqu'au sommet de leur pensée, là où l'esprit se trouve dépouillé d'images et pleinement affranchi dans sa liberté. C'est là que Jésus peut être vu, connu et aimé dans sa divinité ; car c'est là qu'il se présente toujours aux esprits élevés et libres qui, par amour pour lui, se sont surpassés eux-mêmes. Il s'y répand en abondance de grâces et de faveurs ; mais aussi il leur dit à tous : Hâtez-vous de descendre, car la haute liberté d'esprit ne peut se maintenir que par la docilité d'âme ; et vous devez me connaître et m'aimer comme Dieu et comme homme » (19).

Paul MOMMAERS, s.j.

(Traduit du néerlandais par Georges Neefs)

(19) *Werken* III. p. 180-182 - trad. Wisques. t. I. p. 103-105.

Paul Mommaers, né en 1935. Entre dans la compagnie de Jésus en 1953. Prêtre. Docteur en Science des religions (Ecole des Hautes Etudes. Paris). Enseigne à l'université d'Anvers. Publications : *Waar naartoe is nu de gloed van de lief/de? Fenomenologie van de liefdegemeenschap volgens Ruusbroec*, Antwerpen/Utrecht. Patmos, 1973 et des articles.

Jean-Luc MARION :

Après Ecône

Alors que l'affaire Lefebvre disparaît de la « une » des journaux, le problème qu'elle pose demeure et requiert une méditation approfondie.

« *L'heure n'est pas à la polémique, elle est à la charité et à l'examen de conscience* »
Cardinal Villot (1)

QUAND une situation fautive s'est créée, il n'est pas bon de se déterminer d'après les termes qu'elle a suscités. Le critère décisif de la foi n'est pas de savoir si l'on est « pour ou contre » le port de la soutane, le latin liturgique, le chant grégorien, et même Vatican II, tout étant confondu. Ou les réponses s'imposent d'elles-mêmes (comment peut-on être « contre » un concile oecuménique ?), ou elles restent vraiment facultatives (les alternatives ne sont-elles pas absurdes ?). L'affaire d'Ecône, qui vient de bénéficier de l'actualité creuse de l'été, crée l'une de ces situations fautes. D'ailleurs un indice le confirmerait : la presse a accueilli ce qui venait d'Ecône avec la même partielle bienveillance dont elle gratifiait les autres extrêmes. « Traditionalistes » et « progressistes » jouent en l'occurrence le même rôle : affaiblir l'autorité de l'évêque de Rome et donc la catholicité de l'Eglise. Voilà qui mérite qu'on y réfléchisse sérieusement, car au bout du compte, la victime est toujours l'Eglise, c'est-à-dire en chacun de nous le Christ.

Cette réflexion, l'a-t-on assez faite chez ceux qui fondèrent la Fraternité Saint-Pie X voici bientôt six ans ? Ceux qui se sont appropriés la **tradition**, en croyant la défendre, n'ont peut-être pas songé que ce n'est pas nous qui la défendons, mais elle qui, nous précédant et nous engendrant dans la foi, nous défend — et d'abord contre nous-mêmes. La tradition ne se livre à nous et ne

11) Lettre du 27 octobre 1975, *Documentation catholique*, n° 1689, p. 32.

Les textes originaux concernant Ecône sont réunis dans les différents numéros de la *Documentation catholique* cités en note ci-dessous, et dans les « Dossiers » de *France Catholique - Ecclesia* des 5 septembre 1975, 13 février 1976 et 6 - 13 août 1976.

nous délivre de nous-mêmes que pour nous permettre de nous livrer à Dieu. Aussi réclame-t-elle, en retour, un abandon confiant. Ce qui nous est donné nous dépasse. Rien de plus maladroit que de confondre la tradition avec des habitudes et des coutumes souvent fort récentes dont nous sommes les seuls auteurs. S'identifier absolument à la tradition dénote une certaine présomption. Mais, objecte-t-on, saint Athanase n'était-il pas fondé à défendre l'orthodoxie seul contre tous ? Là encore, l'appel au passé le déforme : Athanase n'attaquait pas un concile, celui de Nicée, mais le défendait au nom même de la tradition ; et ses ennemis n'étaient pas tant à Rome qu'au siège du pouvoir politique.

Ont-ils bien réfléchi ceux qui se sont demandés si la **sanction** prise à l'encontre de Mgr Lefebvre était plus, ou moins, ou tout aussi sévère, que celle qui frappe ou au rait frappé d'autres extrémismes ? Ces comptes d'apothicaire reviennent à avouer qu'Ecône n'a pas plus de poids que tel groupe bruyant et insignifiant. Et les partisans d'Ecône se font tort, en s'assimilant de la sorte à ceux qui, tout autant que la messe dite de saint Pie V, rejettent le nouvel *ordo* de Paul VI. Quant au bénéficiaire que leurs adversaires tirent de cette sanction, il est aussi médiocre que mesquin. Les commentateurs soi-disant objectifs ne s'égareront pas moins en supputant deux côtés symétriquement identiques. Certains vont répétant que tel théologien mériterait tout autant une condamnation ; en fait ils méconnaissent deux choses.

- D'abord, le cas d'un évêque se distingue radicalement de celui d'un prêtre ou d'un laïc. Si l'un de ces derniers s'écarte de la foi ou de la communion de l'Eglise, pour grave que soit son attitude, il revient d'abord à son évêque de prendre des mesures ; le successeur de Pierre n'intervient dans ce cas qu'exceptionnellement. S'il s'agit au contraire d'un évêque, qui peut ordonner des prêtres, voire consacrer un « successeur », seul peut et doit intervenir l'évêque de Rome, son frère dans le sacerdoce plénier. Si aujourd'hui un évêque est l'objet d'une sanction papale, ce n'est point parce que sa tendance est moins en cour qu'une autre, ni parce qu'un noir complot cherche à l'abattre. C'est parce qu'il est évêque, et qu'il a ordonné des prêtres en dehors de la communion avec Rome.

- Ensuite, si un théologien tente d'établir, par exemple, que l'infaillibilité pontificale n'a au sens strict aucun fondement doctrinal, il montre quelque cohérence à défier par avance toute sanction de Rome à son égard. En revanche, il est contradictoire de prétendre ignorer une sentence dont on reconnaît par ailleurs le bien-fondé théorique. Sans doute, des saints ont souvent réprouvé la personne de certains papes ; cela ne les a pas empêchés de leur obéir. Mais comment désobéir à la papauté tout en prétendant vénérer la personne du pape (2) ? Parler d'un devoir de désobéissance au nom de quelque protestantisme libéral, qui invoque la conscience intime contre l'institution, n'admet ni le ministère de Pierre ni la norme du magistère, voilà qui, dans un ensemble de propositions aberrantes, n'est pas absurde. Mais comment déduire de la tradition le devoir de désobéir ? Car la tradition seule peut nous enseigner ce que signifie obéir : non point marcher au pas, mais aimer.

Est-il raisonnable de recourir à l'Eglise **d'hier** contre l'Eglise **d'aujourd'hui** ? D'abord, de quel « hier » s'agit-il ? Depuis la communauté primitive, l'Eglise a pris bien des visages sans jamais « changer ». Et que peut bien signifier l' « au-

jourd'hui » qu'on repousse ? Depuis « ces jours qui sont les derniers, les nôtres » (*Hébreux* 1, 2), le seul « aujourd'hui » qui ait un sens tient à la présence du Christ à son Eglise et à notre réponse à cette convocation eschatologique. Définir la tradition à partir du passé est insensé : la Tradition est précisément ce qui permet à l'Eglise de recevoir chaque jour un « aujourd'hui » qu'investit toujours l' « aujourd'hui » du Christ (*Luc* 4, 21). Elle seule nous fait échapper aux médiations aliénantes que ne cesse de produire notre histoire, pour nous mettre immédiatement dans un rapport de pleine présence au Ressuscité. Toute autre définition de la Tradition conduit à interpréter la papauté en termes temporels et quasi politiques. C'est ce qu'avaient déjà fait le gallicanisme, le jansénisme et le schisme vieux-catholique, qui se prononcèrent contre Rome après s'en être attribué l'autorité, selon un schéma purement politique de transfert de légitimité. Ce genre de procédé ne mène à rien, et aucun saint n'y a jamais eu recours. Si l'Eglise est toujours à réformer, c'est de l'intérieur, et d'abord par la prière. Toute manœuvre politique ne peut atteindre l'institution que dans ce qu'elle a de plus extérieur et de plus superficiel. La seule révolte qui vaille, on l'a déjà dit, c'est la sainteté. Elle commence par l'humilité du serviteur, qui a seule autorité dans l'Eglise.

A-t-on bien réfléchi quand on a assimilé le concile **Vatican II** aux fantaisies liturgiques, dogmatiques et disciplinaires qui s'en sont réclamées ? II convient de savoir qu'un concile met généralement un siècle ou plus pour triompher tant des résistances que des fausses interprétations. D'ailleurs, certains de ceux qui invoquaient le plus bruyamment et le plus frauduleusement le concile ont tôt fait de le renier, pour demander qu'on le dépasse, afin d'entrer dans une ère « post-conciliaire » pour y fonder une « nouvelle Eglise ». Sans doute s'agit-il là d'errements invraisemblablement graves, qui revêtent parfois une apparence quasi officielle, parce qu'on ne les désavoue pas. Les âmes simples peuvent alors croire que si ces initiatives désordonnées sont tolérées, voire approuvées ou imposées, c'est parce qu'elles sont, comme on dit, « dans l'esprit du concile ». Et les soupçonneux qui prennent ces extravagances au tragique, tout comme les malins qui les défendent, semblent également le croire. Or le concile a précisément voulu libérer l'Eglise des blocages et des clivages auxquels les extrémistes continuent de s'accrocher comme à leurs seules raisons d'être (3). Vatican II a voulu ouvrir à nouveau les perspectives intégrales de l'événement chrétien ; et cela n'implique pas qu'on déclare blanc ce qui était noir, ni noir ce qui était blanc.

Ne faudrait-il pas enfin que nous nous gardions bien de sembler maintenant **satisfaits** de la condamnation ? Pour quelles raisons l'entreprise d'Ecône a-t-elle en effet pu se développer, et non sans succès ? On a commencé par minimiser à l'excès ce « séminaire sauvage », objet tout à la fois pittoresque et insignifiant d'une raillerie convenue. Puis on lui a reproché avec le même excès son importance, comme s'il était une vivante injure à la face d'autres séminaires. N'eût-il pas été préférable, au lieu de cette double exagération, de se demander d'où provenait le mouvement de sympathie, certes limité, mais bien réel, qui l'entourait (4) ? A quels déficits, à quels échecs, à quels aban-

(3) Voir l'allocution de Paul VI au consistoire du 24 mai, *ibid.*, n° 1700, p. 557-559. Les errements « progressistes » y sont aussi longuement réprouvés que les crispations « intégristes ». Voir aussi l'allocution du 21 juin 1976 au Sacré Collège sur « les deux extrémismes opposés » qui « blessent le cœur de l'Eglise », *ibid.*, n° 1702, p. 651-652.

(4) Cf. les résultats du sondage de l'Ifop, publié dans le *Progrès de Lyon*, 13 août 1976, repris dans *Documentation catholique*, n° 1705, p. 828-829.

(2) Lettre de Mgr Lefebvre à Paul VI, *ibid.*, n° 1689, p. 34.

dons ne répondait-il pas, illusoirement ? Mais pour se poser cette question, il faut commencer par ne plus justifier théoriquement la crise de l'Eglise, et sortir d'une auto-satisfaction morbide, suicidaire et souvent pécheresse. C'est-à-dire que le temps est bien « à la charité et à l'examen de conscience ».

Examen de conscience d'abord. A la déviation d'Ecône, tout un ensemble de faits n'a-t-il pas donné plus qu'un prétexte ? De même qu'avant le concile, certaines condamnations ou suspicions romaines ont fourni aux cris de « liberté dans l'Eglise » une apparence de signification, de même les abandons et les destructions qui se sont réclamés du concile ont donné une apparence de bien-fondé aux révoltes intégristes.

On invoque d'autant plus les droits du peuple de Dieu qu'on l'écoute moins — c'est une régie de démagogie qui vaut pour tous les peuples. Ceux qui tentent de manipuler la mentalité des catholiques à grands coups de slogans et de campagnes de presse méconnaissent pourtant tout ce qui sépare une simple opinion politique d'une adhésion de foi, même simple : la première vit de promesses aléatoires et varie avec elles ; la seconde, d'expérience et d'épreuve personnelles, et varie aussi peu qu'elles. En y mettant le prix, on peut modifier une opinion. Mais il n'est pas du pouvoir des hommes, même d'Eglise, même puissants dans l'*intelligentsia* catholique, de susciter ou de détruire la foi, que ne donne « ni la chair, ni le sang, mais le Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 16, 17). La frénésie de réformes a souvent heurté la foi des croyants ; elle ne l'a sans doute en profondeur guère modifiée, même si elle ne l'a pas découragée qu'en surface. Seul résultat tangible : **certaines se sont sentis rejetés**. La multiplication récente des groupes intégristes résulte des agressions progressistes.

Maintenant que l'événement nous fait la leçon, il est temps de simplement demander : et s'il n'y avait rien d'autre à tenter, à inventer et à comprendre, que ce que l'Eglise, assistée de l'Esprit, s'est proposé à Vatican II ? Pour éviter la décomposition du catholicisme, il n'est qu'une seule voie : entreprendre la seule réforme que se soit assignée l'Eglise. Vatican II n'est pas derrière nous, comme un événement à dépasser ou à effacer ; il reste encore devant nous, et pour longtemps.

Et puis la charité. Une brèche de plus s'est ouverte dans la communion. D'un côté ou d'un autre, il s'en trouve toujours pour prétendre monopoliser l'Eglise en un nouveau donatisme ou un autre montanisme (5). Mais il ne suffit pas de ne pas vouloir un schisme pour rester dans la communion. Car l'unité n'est pas moins le critère de la vigueur de la foi que celui de sa rigueur (6). Des péchés contre l'unité ont été commis. Tous, à notre manière, en sommes responsables. Au minimum, nos propres péchés ont rendu ceux-là possibles. Si l'épreuve ne nous touche pas spirituellement, si elle reste une amusante péripétie politico-cléricale, nous n'aurons ni le souffle pour l'endurer, ni l'Esprit pour la surmonter. Et nous aurons encore manqué une chance de pressentir ce qu'est l'Eglise.

Mais si nous comprenons ce qui est ici en cause, quel que soit notre rang et notre rôle, toujours essentiel, si modeste soit-il, dans la communion des saints,

nous aurons à accueillir ceux qui reviendront d'Ecône (7). Nous n'aurons pas à leur demander leur ligne ou leur tendance, comme s'il était question de les admettre ou de les utiliser dans un parti. L'Eglise catholique ne connaît pas ces étroitesse, parce qu'elle n'est pas construite sur des rapports de forces, dont il faudrait ménager l'équilibre ; lieu de communion, elle ne dispense jamais ses membres de l'exigence d'un accueil réciproque. Tenir à l'écart ou bien exclure serait condamner à croire que le plus important nous manque : la charité. Ce serait donc nous condamner aussi nous-mêmes.

Nous aurons ensuite à oeuvrer spirituellement pour affermir la communion. Ne serait-ce que pour écouter sans mentir, il faudra prendre conscience de tout ce qui, de fait, a pu conduire, d'un côté comme de l'autre, à des errements désespérés. Toute autre attitude ne serait que suffisance injurieuse. La crise nous contraindra à nous décider, c'est-à-dire à restaurer l'exigence dogmatique qui peut seule dissoudre les fausses questions et préparer les vraies réconciliations. Il faudra donc admettre le ministère de l'autorité et le service doctrinal des évêques, qu'apparemment les catholiques négligent. Ainsi seulement s'estomperont, à force d'humilité et de lucidité, les ruineuses oppositions entre théologie et pastorale, fidélité et dialogue, tradition et mission.

Nous aurons enfin, et surtout, à endurer cette rupture de l'unité comme une nouvelle déchirure de la tunique, une souffrance du Christ — et non comme une revanche (sur qui ?), ni une défaite (de qui ?). C'est une gifle de plus, donnée à Celui qui ne cesse de dire, jusqu'à la fin des temps : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimés » (*Jean* 17, 22-23).

Jean-Luc MARION

(71 Cf. Mgr Marty, Lettre du 10 juillet 1976, *Documentation catholique*, n° 1703, p. 717.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Ecole Normale Supérieure en 1967 ; agrégation de philosophie en 1971 ; doctorat de troisième cycle en 1973 ; assistant d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne depuis 1972. Publication : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975. Marié, deux enfants.

Josef PIEPER :

B.A. = BA

LES Evangiles, entend-on dire, auraient été écrits «du point de vue de l'après », à savoir du point de vue de la situation radicalement changée par la résurrection de Jésus; après cet événement, tout ce qui s'était auparavant passé serait apparu sous un jour tellement «autre» qu'il ne saurait plus être question d'un récit historique; il s'agirait plutôt d'une interprétation des événements et des paroles «à la lumière de la foi pascale ».

Cette thèse que l'on entend souvent, je voudrais lui donner à méditer une petite aventure, qui pourrait quelque peu la relativiser et la remettre à sa juste place. Pendant un séjour aux Indes, je rencontrai un jour, c'était à Bombay, un vieillard qui me proposa de me lire les lignes de la main. J'étais de bonne humeur et, à moitié sérieux, me laissai faire. Bien vite, je m'étonnai, et la chose devint plus sérieuse que je n'aurais attendu. L'homme me glissa dans le creux de la main un bout de papier roulé en boulette sur lequel, après s'être détourné de moi, il avait auparavant écrit quelque chose. Il me demanda ensuite de lui citer un chiffre de un à neuf, puis le nom d'une fleur. Je devais avoir à ma disposition le nom anglais d'au moins cinq fleurs ; j'avais donc un éventail de cinq fois neuf, donc de quarante-cinq réponses possibles. Je citai donc un chiffre et une fleur. Le vieillard me dit alors qu'ils étaient écrits sur le bout de papier que contenait ma main. Et c'était bien le cas. Il me dit ensuite deux ou trois choses qu'il est inutile de raconter ici ; en tout cas, il y en avait une dont je ne savais pas moi-même

si elle était vraie; ce n'est que deux semaines après, alors que je n'étais plus depuis longtemps à Bombay, que j'en reçus confirmation d'Allemagne. Au moment de nous séparer, le vieillard ajouta : « *Votre pied ne foulera plus jamais le sol indien* ». Je ris et lui donnai raison car, de fait, je n'avais aucun voyage aux Indes en perspective. C'est de cette «prophétie» seule que je vais maintenant m'occuper; on verra bientôt pourquoi.

De retour des Indes, j'ai bien sûr raconté à mes amis cette intéressante rencontre, et la prophétie qui la concluait. Et il est vraisemblable que je ne l'ai jamais redite de la même manière. J'ai dû dire tantôt que l'on m'avait prédit que je ne reverrais plus jamais les Indes ; tantôt, que mon premier voyage aux Indes serait aussi le dernier; une autre fois, que mon chemin ne passerait plus jamais dans le pays du Gange, etc. Toutes ces formulations étaient, on le reconnaîtra, sinon littéralement fidèles, du moins une reproduction parfaitement adéquate et exacte de ce qui m'avait vraiment été dit Or, l'année d'après, je fus opinément invité au Japon. Je devais survoler les Indes et faire escale à Calcutta. Je repensai évidemment au vieillard de Bombay, et je me dis : ou bien sa prophétie va se révéler fausse, ou bien, pour telle ou telle raison — un accident peut-être — l'atterrissage n'aura pas lieu. Il n'en fut rien. Peu de temps avant d'atterrir, alors que je voyais déjà en-dessous de moi les larges méandres du Gange, l'hôtesse nous dit : « Nous prions nos passagers en transit de rester à bord ; nous redécollerons

dans quelques minutes ». C'est alors seulement que je me ressouvins clairement que mon devin ne m'avait en fait rien dit d'autre, sinon que mon pied ne foulerait plus jamais le sol indien. Ce en quoi il avait raison. A partir de ce moment, il ne me fût bien sûr plus possible de répéter aucune de mes anciennes formulations. Il avait fallu que je les révoque et que je les répute fausses — alors qu'«avant », j'étais parfaitement en droit de les employer. Ce qui avait été dit, la prophétie, se présenta à moi «du point de vue de l'après », de fait «autrement », c'est-à-dire de façon plus exacte et plus claire qu'avant.

Ne pourrait-on pas dire la même chose du regard en arrière porté par les témoins qui avaient vu et entendu ce que Jésus de Nazareth avait dit et fait ? Ne leur avait-il pas été promis que ce ne serait qu'après coup qu'ils «se souviendraient de tout»? Et que peut vouloir dire «inspiration », si ce n'est la garantie de l'identité du récit avec ce qui s'est effectivement passé ?

Josef PIEPER

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

Joseph Pieper, né en 1904. Longtemps professeur de philosophie à l'Université de Münster. Auteur de nombreux ouvrages, notamment sur saint Thomas d'Aquin.