

Comité de rédaction en français Jean-Robert Armogathe, Guy Be-douelle, o.p., Françoise et Rémi Brague, Claude Bruaire, Georges Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges 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 Toussein, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

La Revue catholique internationale : **Communio** est publiée par « Communio », association déclarée (loi de 1901), président : Jean Duchesne.

Rédaction au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.:288.76.30 et 647 76 24.

Administration, abonnements : 39, rue Washington, F 75008 Paris. CCP . « Communio » 18 676 23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir p. 96.

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 manuscrits.

En collaboration avec :

ALLEMAND : **Internationale katholische Zeitschrift : Communio** (D 5038 Rodenkirchen, Moselstrasse 34) – Hans Urs von Balthasar, Albert Gërres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

ITALIEN : **Strumento internazionale per un lavoro teologico** : Communio (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi, 19, 120123 Milano) – Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Costante Portatadino, Angelo Scola.

SERBO-CROATE : **Svesci Communio** (Krcanska Sadasnjost, Zagreb, Marulicev trg. 14) – Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

AMERICAIN : **Communio, International catholic review** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) – Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Gliford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

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.

Problématique

Peter SCHMIDT
page 2 La pauvreté du monde

Ferdinand ULRICH
page 15 L'humble autorité du Père

Pierre GIBERT
page 21 Israël et la création : le *Psaume* 136

Gustave MARTELET
page 30 « Le Premier-né de toute créature »

Intégration

Pierre TEILHARD de CHARDIN
page 49 Lettre inédite sur *Humani Generis*

Jean LADRIERE
page 53 Penser la création

Stanislas FUMET
page 64 Conversations avec Paul Claudel

Attestations

Achille DEGEEST
page 69 Saint François : « Il vit que cela était bon »
Frère EPHREM

page 75 Liturgie sur le monde : la vie monastique

Maurice CLAVEL
page 81 Qui t'a fait homme ?

Signet

Marie-Hélène CONGOURDEAU
page 89 A Patrice la Tour du Pin

La convergence fondamentale de ces articles, de style et de difficultés très variés, permet au lecteur d'aborder l'ensemble sous l'angle qui lui convient le mieux.

Peter- SCHMIDT :

La pauvreté du monde

L'appel évangélique à la pauvreté nous apprend que nous sommes pauvres, de fait : tout nous a été donné, nous sommes créés ; c'est la source de notre joie.

LORSQUE la tradition synoptique rapporte la réponse de Jésus au scribe qui lui demande quel est le premier commandement, elle ajoute à la citation du fameux précepte deutéronomique une petite variante remarquable. « *Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force* » (1). Tu aimeras ton Dieu de toute ta pensée. Admirable devise pour le chrétien qui veut penser sa Foi ! L'audacieux paradoxe me semble en effet caractériser à merveille la tâche primordiale de toute réflexion croyante. Celle-ci n'est pas un mauvais roman à thèse. Son premier objectif n'est pas de « prouver » son objet contre les réfutations possibles. Il s'agit bien plutôt d'intégrer l'homme pensant dans l'acquiescement au message de ce Dieu qui, en Jésus-Christ, s'est révélé comme salut du monde. Car la raison humaine partage, au niveau qui lui est propre, l'aspiration profonde de l'homme total au salut. Elle n'acceptera en définitive pour vraies que les vérités qui lui permettent de mieux pénétrer le sens de la vie vécue. Ce qui a valeur de Salut pour l'homme est vrai (2). Ainsi, parler de la création, ce n'est pas essentiellement faire de l'apologétique, ni élaborer une théodicée ou une preuve de l'existence de Dieu, ni fournir une réponse aux questions concernant l'origine du monde ou l'évolution. Non que ces questions soient étrangères au problème de la création. Au contraire,

(1) Cf. *Marc* 12,30 ; *Matthieu* 22,37 ; *Luc* 10,27. Le verset original, *Deutéronome* 6,5, cité d'après la traduction grecque de la Septante, ne contient pas l'expression « ... de toute ta pensée ». Les termes « dianoia », et encore plus « sunesis » (employé dans la répétition du précepte, *Marc* 12,33) portent sur l'intelligence au sens général, l'action de comprendre, l'entendement.

(2) Nous employons le vocable « salut » pour résumer tout ce qui contribue à la réalisation finale du sens de la vie.

elles sont nécessaires comme préambule — et d'ailleurs inévitables —, mais elles ne sont que le vestibule de l'édifice. Pour accéder à la vérité intérieure du message de la création, il importe de scruter la dimension salvifique qui s'y exprime. Qu'est-ce que la notion de création apporte à notre perspective de vie ? Qu'est-ce que le message d'un Dieu créateur et d'un univers créé change au sens ultime de notre existence ? Voilà le niveau de vérité auquel la raison croyante cherche une réponse à ses questions. La Foi veut penser Celui qu'elle aime.

Dans la pauvreté, nous retrouvons notre existence comme un don de Dieu.

Le Christ parle de la création d'une façon plutôt singulière. Que Dieu soit le créateur et l'homme sa créature, il n'en discute jamais, mais l'idée est constamment présente dans son évangile et constitue en quelque sorte la toile de fond de son message de pauvreté. Jésus ne cherche pas d'arguments pour prouver la création, il en enseigne simplement les conséquences pour celui qui veut entrer dans le Royaume des Cieux.

A une époque où les idéologies sociales et les systèmes économiques s'entrechoquent et chancellent, nous nous rendons compte, à nos dépens, de l'injustice qui s'est accumulée dans le monde en même temps que les richesses, et qui se retourne contre nous. Le bonheur de l'humanité n'est manifestement pas assuré par certains idéaux que l'homme moderne s'est acharné à atteindre durant les dernières décennies. En occident, un dicton banal comme « *l'argent ne fait pas le bonheur* » nous montre aujourd'hui un visage quasi cynique. Dans un tel contexte, le message évangélique de pauvreté retentit avec une force nouvelle. Alors que des continents entiers en détresse nous crachent à la figure la faillite d'un matérialisme effréné, une inspiration renouvelée jaillit du conseil toujours vivant du Christ. « *Heureux les pauvres en esprit !* » proclame Jésus (3), condamnant l'adoration des fausses valeurs et invitant tout homme à choisir la voie du détachement au service de la justice et de la charité.

Néanmoins, on aurait tort de ramener la parole du Seigneur au niveau exclusif d'un conseil éthique, voire psychologique. Le Christ ne fait pas que prôner une attitude, — fût-elle nécessaire pour entrer dans le Royaume. Certes, il appelle tous ceux qui veulent être ses disciples à s'engager dans une perspective de vie nouvelle, mais l'exigence contenue dans l'exclamation « *Heureux les pauvres !* » n'est que la conséquence d'une affirmation plus profonde. Si Jésus proclame que la pauvreté est un idéal auquel il faut aspirer — et il le proclame sans aucun

(3) *Matthieu* 5,3. Ou « les pauvres de cœur », comme traduit la TOB.

doute —, ce n'est toutefois pas là que nous trouvons l'aspect le plus essentiel ou le plus vital de la première béatitude. On comprendrait mal le texte si on le lisait comme suit : « *En réalité nous sommes riches, et le Christ nous demande de nous défaire de ce que nous sommes, afin de devenir pauvres.* » Cela voudrait dire : sortons de notre situation réelle, forçons-nous à nous détacher de nous-mêmes, faisons un effort de kénose pour être admis au Royaume des Cieux. Le point de vue sous lequel on a abordé l'idéal de pauvreté évangélique a parfois été d'une ascèse mal comprise (comme fin en soi !), et donc pseudo-chrétienne. Vue sous cet angle, la pauvreté apparaît comme un acte forcé, une sorte d'autodestruction, où l'homme se défait d'une valeur positive afin de plaire à Dieu. En fait, on se trouverait là devant la vieille image païenne du Dieu jaloux, vindicatif, qui ne supporte pas le bien-être ni la grandeur des humains, qui exige une sorte d'automutilation spirituelle en offrande à sa gloire. C'est bien là le Dieu concurrent de l'homme — et il le sera toujours, si l'idéal de pauvreté reste interprété comme la descente d'un palier supérieur à un palier inférieur. Car, dans ce cas, la pauvreté consiste tout simplement à diminuer notre autoréalisation pour augmenter la gloire de Dieu. Gloire douteuse, et qui ne risque pas d'augmenter les chances de survie du sermon sur la montagne !

Pour comprendre la profondeur du message évangélique de la pauvreté, il faut retourner radicalement le point de vue. L'idéal de pauvreté chrétienne ne consiste pas à nous défaire de ce que nous sommes, pour aboutir à ce que nous ne sommes pas encore. Il s'agit au contraire de nous détourner d'une situation irréelle, pour revenir à ce que nous sommes en réalité. Avant d'être un impératif, les paroles et l'exemple du Christ sont un indicatif. La pauvreté n'a pas de valeur en soi. Pour être un idéal évangélique, il faut que l'esprit de pauvreté nous rapproche, plus que le reste, de ce que l'homme doit être pour être pleinement homme. De notre réalité d'homme. Dans le sermon sur la montagne, Jésus nous parle de cette réalité. Son message porte sur le fond même de notre être. En disant : « *Soyez pauvres* », il dit en premier lieu : « *Vous êtes pauvres* ». C'est là la raison foncière de son précepte. Ce que nous devons faire n'est que la conséquence de ce que nous sommes.

La première béatitude rejoint d'ailleurs la tradition des « *Pauvres de Jahweh* », que l'on retrouve dans les psaumes et les prophètes (4) — ces pauvres qui ne mettent pas leur espoir en eux-mêmes, ni dans leur position puissante au sein du monde. La vie, le salut, le bonheur, ils les attendent de Dieu seul. C'est pourquoi l'Écriture les loue, et Jésus nous est présenté comme le pauvre de Jahweh par excellence. En effet, l'attitude du pauvre met en lumière la vérité de l'homme. Être pauvre de

coeur, cela veut dire avant tout : avoir conscience de sa pauvreté effective. Pauvres devant Dieu, nous le *sommes*. L'attitude de possesseur est une attitude fautive, et mensonger l'esprit de richesse. Vivre en riche, c'est ne pas voir la réalité. Le message de pauvreté touche le noyau de la vie, parce qu'il nous révèle notre situation réelle. Par là, il creuse beaucoup plus en profondeur qu'aucune approche psychologique ou même éthique du détachement. Il s'agit du niveau ontologique de notre existence : l'homme est pauvre devant Dieu. Pauvre, c'est-à-dire ayant reçu et ayant à recevoir. La vie, le sens ultime de l'existence, le salut, tout cela est don. Nous sommes radicalement indigents. Notre être même est reçu dans ce qui le constitue comme être. Voilà le roc sur lequel s'érige l'évangile de la pauvreté.

Une vision semblable se trouve à la base de l'esprit d'enfance. « *Si vous ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux* » (Matthieu 18,3). Là non plus, il ne s'agit pas en premier lieu d'adopter l'attitude psychologique de l'enfant. (D'ailleurs, la psychologie moderne nous révèle que les perversions de l'âge adulte sont pour la plupart déjà présentes dans la *psyché* de l'enfant.) Non, le Christ nous rappelle notre situation « objective » devant Dieu et son Royaume. L'enfant est l'être par excellence qui vit de ce qu'il reçoit. Devenir comme les petits enfants signifie donc : vivre dans la conscience que notre situation par rapport au Royaume de Dieu est analogue à celle des enfants par rapport à leurs parents et à tout ce qui leur permet de vivre. Pour entrer au Royaume des cieux, il faut avoir l'humilité de le recevoir des mains de Dieu.

Si le Christ prêche la pauvreté et la vit, c'est qu'il veut rappeler, pour le traduire sur le plan existentiel, le premier énoncé de la Bible : « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* ». Cet exorde grandiose grave d'emblée dans la mémoire et dans le coeur la première de toutes les vérités : Dieu est Dieu — tout le reste est Sa création. Est don. Mais n'est-ce pas le propre du don de se révéler précisément comme don ? C'est-à-dire : de renvoyer à celui qui donne ? N'est-ce pas le fait d'être donné par quelqu'un qui fait que le don est don ? C'est bien la relation à un autre qui fait du don ce qu'il est. Un simple exemple suffit pour l'illustrer. Lorsqu'un homme offre un bouquet à sa femme, le jour de son anniversaire, pourquoi est-elle heureuse ? Pour le bouquet ? Certainement, mais dans la mesure où celui-ci est signe de l'amour que lui porte son mari. C'est lui-même qui se donne dans les fleurs. Les roses ne sont vraiment ce qu'elles doivent être que dans la mesure où elles renvoient à celui qui les donne. Plus il est signe de l'affection réciproque, plus le cadeau est cadeau. Plus donc le don dirige le regard vers celui qui le donne, plus il réalise sa propre essence.

Bien que souffrant un peu de la claudication traditionnelle des comparaisons, notre exemple fournit une certaine analogie avec la relation des êtres créés au Créateur. Plus en effet un être créé renvoie au Créateur,

(4) Les « *anewey Jhwh* », qui sont les pauvres, les déshérités, les opprimés, les affligés. P. ex. *Isaïe* 10,2 ; 32,7 ; *Jérémie* 22,16 ; *Psaume* 40,18 ; 69,33. Les « *pauvres* » sont aussi les humbles et justes. Cf. *Psaume* 18,28 ; *Sophonie* 3,12.

plus il révèle sa propre essence : celle d'être créature. Mais l'inverse est vrai aussi : il faut que la créature se réalise pleinement comme créature, pour découvrir sa relation avec celui qui est son auteur. Le premier verset de la Genèse nous l'apprend : le monde ne tient pas sa valeur ni son sens de lui-même, mais de Celui de qui il tient son existence. Dieu est l'alpha et l'oméga du monde. Plus le monde se révèle monde, plus Dieu se révèle Dieu.

Les béatitudes se présentent en quelque sorte comme une explicitation de cette profonde vérité. Heureux celui qui se sait pauvre. Heureux donc celui qui ne bâtit pas sa vie sur ce qui n'est pas l'essentiel. Heureux celui qui n'attend pas son bonheur de ce qui n'est pas en mesure de le lui procurer : la violence, la puissance, les richesses, le plaisir... Si la vie est don de Dieu, c'est Dieu qui donne la vie — et ceci n'est pas une tautologie ! Si notre être même est un cadeau de sa main, c'est bien lui qui en est le sens et le bonheur. C'est lui enfin, notre unique richesse. L'attitude de pauvreté est la seule bonne attitude, parce qu'elle est la seule vraie. Elle seule rend à l'univers son visage authentique.

Le péché n'est rien d'autre que le refus radical de la vérité ontologique de l'univers et de l'homme. Dans le péché, l'homme, créature de Dieu, se fait lui-même Dieu. Ce qui est second — la création — devient primordial. Ce qui n'est pas Dieu monte sur le trône, s'installe au Saint des Saints, et l'homme se prosterne devant des idoles (5). Le sermon sur la montagne, à la suite des prophètes, proclame : il n'y a qu'un Être absolu, il n'y a qu'une valeur absolue. Il n'y a que Dieu qui soit Dieu. Et Jésus d'en tirer les conséquences : aucune valeur créée n'est telle qu'on ne puisse la perdre pour Dieu. Car celui qui donne a plus de valeur que le don. De là les attitudes du Christ, et ses paroles. Pour être son disciple, il faut savoir quitter tout. Le Seigneur veut nous rendre la signification plénière de notre existence. Mais le refus qu'est le péché étant incrusté dans la situation historique de chaque homme, les béatitudes nous exhortent à un engagement pratique. Il faut faire le pas ! Pour redécouvrir sa vérité ontologique, donnée dans le plan initial de la création, il faut que l'homme passe par le déchirement de la pauvreté. Esclave, par le péché, de valeurs illusives, il doit se libérer de ses chaînes en les brisant. Passer par des moments de pauvreté effective est une condition *sine qua non* pour rétablir la relation originelle de l'enfant au Père. Lorsque l'homme se détournera délibérément de ses idoles (et notre plus grande idole, c'est nous-mêmes), il pourra recevoir à nouveau, et avec une joie toute neuve, la création entière comme don des mains de Dieu. Passer par ce dépouillement pénible, s'engager dans le sentier étroit, voilà ce qu'implique

(5) Cf. *Romains* 1,25 : « Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur. » La colère des prophètes contre l'idolâtrie des Israélites se nourrit de la même idée constante : l'homme adore comme son Dieu ce qui ne l'est pas. C'est le seul, mais suprême blasphème.

l'appel de Jésus quand il nous invite à le suivre. Marcher dans les pas du Seigneur revient à perdre la vie pour la gagner, à se charger de sa croix. « *Qui ne se charge pas de sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi. Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera* » (6). La croix est le message de pauvreté par excellence. En elle éclate le scandale des valeurs humaines détruites, scandale qui paradoxalement nous ramène à l'unique valeur absolue : Dieu. La croix du Christ est à tout jamais la plus terrible critique de l'absoluité du monde (7)

En écrivant cela, nous répétons simplement ce que l'on nous avait toujours appris : que le Christ, nouvel Adam, a restitué ce que le premier Adam avait détruit. Ce que le péché refuse, le Christ en croix l'accepte. Ce que l'homme adorateur de soi-même et du monde nie, les béatitudes le proclament : Dieu est Dieu, et nous sommes sa création. Parole de pauvreté, parole de Genèse (8). Soyons pauvres, car nous le sommes. Soyons enfants, car nous le sommes. Le reste n'est que mensonge, égoïsme radical du péché, qui ne conduit nulle part. En effet, si le Créateur est la seule valeur absolue, si la réalisation la plus haute de la créature consiste à se vivre comme don, à quoi sert-il de se démener pour des idéaux qui restent en dessous de la réalité ? Le Christ ne déprécie nullement les valeurs créées. Au contraire, il leur rend leur prix réel, en enseignant ce qu'elles sont : don de Dieu, et non pas fin en soi. C'est comme don de Dieu que l'univers se réalisera — non pas comme Être absolu. Si la recherche de l'Absolu engage l'homme dans un chemin qui l'en détourne, ne poursuivra-t-il pas le vide ? La Bible n' a pas tort, en ce sens, de lier le péché et la mort. Le renversement de l'ordre réel des valeurs, fausse révolution copernicienne, ne mène nulle part. L'homme cherche la Vérité et la Vie là où il ne peut les trouver. Il ne les trouvera pas.

(6) *Matthieu* 10,38-39. Voir également *Luc* 14, 25-33.

(7) Sur la croix, Jésus a connu la pauvreté dans sa chair jusqu'à la torture et l'ignominie, et dans son esprit jusqu'à l'expérience de l'abandon, de l'absence de tout appui. Le cri « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » est le cri de quelqu'un qui se jette dans les bras de Dieu dans un acte de confiance *totale*. Vide de tout ce qui n'est pas Dieu, n'ayant plus rien sur quoi s'appuyer pour percevoir la portée de son acte, Jésus s'abandonne à son Père, dont il ne sent même plus la présence, uniquement parce que Dieu est Dieu. L'univers entier est incapable de remplir de sens l'anéantissement de cet homme sur la croix. C'est par sa critique exhaustive (au sens étymologique du mot) du monde que la croix exige la présence de Dieu. Saint Paul a très bien compris le point critique du scandale : si le Christ n'est pas ressuscité — c'est-à-dire si Dieu n'est pas présent au-delà de cette vie humaine anéantie —, si la kénose du Christ aboutit au néant, quelle horrible farce que le message de la croix ! (Cf. *I Corinthiens* 1, 18-25 et 15, 12-20).

(8) Ainsi s'avèrent profondément vraies les paroles de *Matthieu* 5, 17 : « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes. Je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. » L'évangile accomplit l'intention de base de l'ancienne Thora : établir l'homme en sa vérité devant Dieu.

La pauvreté évangélique touche le fond de notre être. Le Christ perdant la vie sur la croix nous l'apprend : ce n'est qu'en reconnaissant Dieu seul comme Dieu que l'homme, cessant de poursuivre de vaines idoles, trouvera la Vie. La pauvreté n'est pas une autodestruction, mais au contraire la réalisation totale de soi. L'homme accomplit sa destinée humaine là où il se donne à Dieu. Plus Dieu est Dieu, plus l'homme est homme. C'est l'idée même de la création.

La Création est relation

En langage plus académique, l'attitude du Christ implique donc une négation de l'aséité du monde. Nous nous trouvons là devant une des voies par où le christianisme entend rejoindre la recherche philosophique de la vérité. L'économie révélée du salut a son mot à dire au sujet du problème de la relation du monde à l'Être. L'idée biblique et chrétienne de la création comporte un choix de la raison humaine pour la contingence du monde. Le monde n'est pas l'Être Absolu, il n'est pas nécessaire, ni par soi. La réflexion chrétienne n'accepte pas que la thèse de la nécessité et de l'absoluité de l'univers en général soit une solution adéquate au problème de la contingence des êtres distincts. Certes, le monde est, et il est réellement, mais il n'est pas l'Être en totalité. Il est par un Autre. Cet Autre, Être-par-soi, lui, est cause de l'existence et par conséquent du sens des êtres contingents. Nous ne voulons pas trancher ici cette grave question métaphysique, ni en développer la problématique. Nous tâchons simplement de circonscrire ce que la pensée croyante comprend par la création, et surtout d'en dégager le sens vital (9). La notion fondamentale de la création est donc la notion d'une relation. Le monde existe comme relatif à un Autre. On ne pensera donc pas la création en termes de production ni de fabrication. C'est là une représentation trop simpliste de l'Acte divin qui cause notre existence. En disant

(9) Ceci n'est pas une fuite devant les difficultés. Seulement, le problème de la contingence et de la nécessité de l'univers demanderait un développement qui déborderait le cadre de cet article. Il suffit de rappeler que la Foi, en affirmant que le monde dépend de Dieu, fait une *option* philosophique. La contingence et l'historicité des êtres distincts peut être constatée, mais il est difficile d'en tirer, avec certitude, une conclusion en ce qui concerne la contingence ou nécessité de l'univers. Les systèmes panthéistes optent pour un univers absolu et nécessaire (ce qui fait dire à un Cl. Tresmontant que le système cosmologique de l'athéisme marxiste est en fait panthéiste), tandis qu'existe aussi la vision d'un monde contingent, mais sans Dieu créateur (Cf. p. ex. *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre). La science jusqu'ici n'est pas capable de fournir la réponse. D'ailleurs, le sera-t-elle jamais ? Pénétrer la structure du monde n'est pas la même chose que rendre compte de l'être du monde ! Ce le serait peut-être dans un monisme idéaliste, mais là aussi nous nous trouvons devant une interprétation de l'être qui ne pourrait se vérifier qu'à la fin du devenir historique. La Foi par contre affirme que la fin de l'histoire est déjà réalisée par anticipation dans la Résurrection du Christ — et c'est précisément la Résurrection qui fonde définitivement le choix de l'Église pour l'idée d'un monde créé et d'un Dieu créateur.

« *Dieu a créé le monde* », nous imaginons trop aisément un Dieu qui est là, conçoit le plan d'une création, puis l'exécute. L'on ne peut en réalité séparer l'agir de Dieu de son être. Il est Acte Pur. Dieu n'est pas là avant de « passer à l'action ». L'acte créateur est libre, mais il n'est pas le fruit d'une initiative ou d'une décision que Dieu aurait prise à un moment donné de son existence. De pareilles représentations présupposent toute une image trop anthropomorphique de Dieu, image qui impliquerait un changement au sein de son être. Le dessein de créer n'est pas à séparer de l'être divin. Dieu n'a jamais existé sans être créateur. En tant qu'être, Dieu est créateur. Vue pour ainsi dire du côté de Dieu, la création n'est pas un « advenir », un « surgir ». Elle est, comme dit saint Thomas d'Aquin, la dépendance même de l'être créé vis-à-vis de son Principe.

Strictement parlant, Dieu n'a donc pas existé **avant** la création. La temporalité est mode d'existence de l'univers, mais sa relation à Dieu est intemporelle (10). L'on ne peut indiquer un moment dans le « temps de Dieu » pour l'Acte créateur. Si le monde existe temporellement et spatialement par l'Acte créateur, cet Acte, par contre, inséparable de l'être divin, n'est pas temporel. L'on ne peut pas dire que la création, en tant qu'Acte divin, ait commencé, pas plus qu'on ne peut situer Dieu dans l'espace à cause de la spatialité de l'univers. Nous n'entendons pas affirmer par là que la création, en tant qu'être distinct de Dieu, n'a pas commencé. Considérant l'historicité de l'univers — y compris de la matière —, il est très possible que le monde, vu de son côté, ait commencé. Si le monde en effet est devenir linéaire et évolutif, et si ce devenir est toujours en cours, comment affirmer alors qu'il n'y a pas eu de commencement, et expliquer en même temps que ce devenir ne soit pas encore terminé ? C'est là un problème qui touche et les sciences et la métaphysique. Dans notre contexte, pareil aspect de la réflexion sur la création ne fait qu'illustrer la distinction radicale entre le mode d'exister de la créature et celui du Créateur. En même temps, il nous montre que le point cardinal de l'idée de création n'est pas à chercher dans le « quand » ou le « comment », mais dans le genre de relation. Saint Thomas par exemple ne postule pas le commencement du monde pour établir qu'il est créé. Dieu est ; le monde existe ; le monde est relation de dépendance vis-à-vis de Dieu. Relation qui ne doit pas être conçue comme accidentelle, s'ajoutant à l'être déjà existant du monde. Non, « *le monde dépend pour être ; il dépend quant à son être en ce qu'il a de plus fondamental, tellement que cette dépendance et son être ne se distinguent pas... La création, c'est l'être même des créatures en tant que dépendant de Dieu* » (11).

(10) « Dieu ne précède ni ne suit rien, et cet ordre du temps n'a rien à voir avec sa causalité, qui pose le temps même. » (A. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945, p. 27).

(11) *Ibid.*, p. 56.

Donc, Dieu « Créateur du ciel et de la terre » est le Dieu infiniment distinct du monde, sans qui le monde ne serait pas. La création, c'est le monde en sa totalité en tant que dépendant intégralement de Dieu pour être. Cette relation reste mystère, car Dieu est mystère. N'oublions pas les paroles de K. Barth : « *Le premier article du Symbole n'est pas une sorte de « parvis des gentils », une sorte de terrain d'entente préalable où chrétiens, juifs et païens, croyants et incroyants, pourraient se rencontrer et reconnaître, avec une certaine unanimité, l'existence d'un Dieu créateur. La signification de cette dernière expression, comme d'ailleurs celle de la création elle-même, nous reste aussi mystérieuse, à nous autres hommes, que toutes les affirmations du Credo* » (12). Oui, mystère, mais mystère qui, dans sa densité de vie, éclaire la foi pensante aussi bien que la foi pratique. Théologie spéculative et vie mystique s'embrassent dans la conscience de la pauvreté ontologique de l'univers. En somme, la théologie de la création proclame que le sens final de la vie vécue coïncide avec son enracinement dans l'Être. Si la réalité du monde se laisse définir comme existence *a Deo*, c'est là aussi la base de son salut.

Dieu ou l'homme. Une alternative ?

Mais voilà que l'idée de dépendance vis-à-vis de Dieu semble heurter la conception moderne de l'homme et du monde. Celle-ci n'est pas seulement foncièrement « humaniste », c'est-à-dire, au sens large, qu'elle affirme la valeur et la dignité de l'homme. Sous l'influence des philosophies de l'histoire, et plus particulièrement du marxisme, valeur et dignité humaine en viennent à être considérées surtout sous l'angle de la *praxis*. L'agir de l'homme dans le monde forme la base de sa valeur. Cette valeur gît dans la construction d'un monde humain au cours de l'histoire. La « réalité humaine », c'est-à-dire l'être réalisé de l'homme, se trouve au terme d'un devenir qui est produit du travail démiurgique de l'homme. D'où une conception axiologique de la réalité. e On n'affirme pas les valeurs à partir d'une conception de la réalité, mais au contraire on procède de l'affirmation des valeurs à une conception de la réalité qui les rend réalisables » (13).

La valeur par excellence à réaliser, c'est la **liberté** de l'homme, liberté qui, au sens général du terme, signifie tout ce qui concourt à procurer à l'homme la possibilité d'être soi-même : l'autonomie dans toute sa plénitude. L'homme atteindra le sens final de son humanité là où il ne sera plus soumis à aucune forme d'aliénation (terme qui résume toutes les formes

d'asservissement, tout ce qui s'oppose à l'autoréalisation de l'homme). Or, si la valeur à réaliser est la liberté de l'homme, l'idée de la création rend, dit-on, cette valeur irréalisable, car, dans ce cas, le sens du monde est **déjà donné**, et la liberté, créatrice d'humanité, devient un leurre. La philosophie humaniste refuse tout asservissement, qu'il soit d'ordre social ou politique, économique, culturel ou psychologique. L'homme étant la fin de l'agir humain dans l'histoire, il ne peut être asservi comme moyen au service de valeurs supérieures à lui. La création signifierait, dans cette perspective, l'asservissement suprême : dépendance d'un Autre dans le noyau même de son être. Si on dépend de quelqu'un pour être, on n'est jamais soi-même, quoi qu'on fasse. L'autonomie que l'on croit conquérir n'est qu'imaginaire. La valeur de l'homme disparaît devant l'être de Celui dont il dépend. Voilà pourquoi l'humanisme athée refuse Dieu. Il s'agit d'un choix : ou Dieu, ou l'homme. Si le sens du monde est donné dans la création, l'homme n'a plus rien à faire. Ou bien il est artisan de son histoire, ou bien sa liberté créatrice n'est plus qu'illusion. La collision des valeurs entraîne la collision sur le plan de l'être. L'adage est depuis longtemps classique : il faut que Dieu meure pour que l'homme vive (14).

Toutefois, cette rivalité mortelle entre Dieu et l'homme est-elle bien certaine ? L'élimination de Dieu par les champions de la dignité humaine ne résout pas automatiquement le problème de l'Être. L'humanisme athée le sait bien : là aussi il s'agit d'une option. Mais cette option libère-t-elle vraiment l'homme ? Il faut bien en convenir : dans aucune des deux perspectives, l'homme n'est liberté absolue. Il n'est pas l'auteur libre de son existence, ni *a fortiori* de l'Être universel. Si la constatation de la contingence ne le fait pas conclure à l'absurdité des valeurs ou des idéaux, il lui faudra bien reconnaître que la valeur humaine de liberté se construit toujours à partir d'un donné. Sa liberté est toujours plus ou moins inscrite dans le cadre de la structure du monde. L'axiologie, l'idéal, la construction de l'humanité ne vont pas sans ce « préalable ». Dès lors, que signifie cette liberté ? L'agir démiurgique de l'homme, par lequel il la forge, est lui-même rendu possible par quelque chose que l'homme n'a pas choisi en liberté ! Par l'existence du monde et par sa propre existence, existences situées toutes deux ! L'homme, pour tout dire, n'est pas la cause absolue de l'Être qu'il construit. Il transforme. Sa liberté, c'est de construire un sens dans l'Être qu'il trouve là.

Il y a donc un préalable qui rend possible le travail libre dans le monde. Le ressentons-nous comme aliénant ? L'homme n'a pas choisi d'être ou de ne pas être. Il y a un « reçu » d'existence qui est condition de possibilité de sa liberté. Cela aussi, c'est une relation de dépendance.

(12) K. Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, Coll. Foi Vivante 80, pp. 73-74.

(13) J. Girardi, *Marxisme et Christianisme*, Paris, 1968, p. 29.

(14) L'exemple le plus frappant de cette vision du monde et de l'homme, nous le trouvons dans l'athéisme marxiste ; mais l'on peut affirmer que le souci de la dignité humaine est le rhizome reliant la plupart des philosophies humanistes et athées de notre époque.

Pourtant, elle n'est pas ressentie comme aliénante, car elle ne constitue pas une entrave à la liberté humaine — au contraire, elle la rend possible (15).

Toute relation de dépendance n'est donc pas nécessairement un asservissement. En fait, la notion chrétienne de création conteste vigoureusement une image de Dieu qui en ferait le destructeur de l'homme. Le Dieu concurrent de l'homme n'est qu'un vestige de l'antique image païenne. L'affirmation d'un Dieu créateur fait au contraire de la « condition d'existence » de l'homme la véritable garantie de sa liberté. Si en réalité la liberté de l'homme est conditionnée par une relation à l'Être, quel conditionnement pourra lui laisser plus de liberté : celui de la marche dialectique de l'histoire, celui des lois de la nature, ou celui d'un être personnel — Dieu — qui appelle le monde à l'existence ?

Dieu est Amour

La critique humaniste à l'adresse de l'idée de création serait justifiée si toute relation de dépendance était oppressive. Est-ce le cas ? Est-ce qu'il n'existe pas de relation qui, au lieu de détruire l'être plus faible, lui permet au contraire de se réaliser, et que nous appelons l'amour ? Enfin le mot est lâché ! Si la relation qui nous lie à Dieu est relation d'amour, pourquoi nous anéantirait-elle ? Puisque la création est la relation qui constitue l'être même des choses et des hommes, elle est éminemment constructrice. Elle permet à l'homme de se réaliser en liberté. Elle ne le détruit pas, puisque sans elle il ne serait pas ! Qu'y a-t-il de destructeur enfin à une relation qui précisément ne fait que fonder la possibilité d'une réalisation ultime de l'être créé ? Si l'amour de Dieu est cause de notre existence, en quoi ce Dieu nous écraserait-il ? A vrai dire, il y a dans le refus de la création comme une révolte prométhéenne contre une fausse image de Dieu. L'homme, en réalité, s'insurge contre sa propre non-aseité. Cependant cette révolte ne résout pas le problème de la non-aseité !

Puisque la contingence est réelle, la véritable joie de l'homme peut se trouver dans la conscience d'avoir reçu l'existence. Avoir conscience de ne pas être nécessaire, de ne pas être par soi, et d'être quand même, ce n'est pas forcément une cause de révolte ou de désespoir. Cette conscience peut devenir l'occasion d'une joie inextinguible, là où notre

(15) Au problème de la liberté située et donc finie de l'homme s'ajoute celui de l'eschatologie intramondaine, sur lequel on a déjà tant glosé. Une eschatologie intramondaine serait-elle capable de donner un sens à la vie de *chaque* homme (donc aussi de ceux qui ont vécu jusqu'ici, et qui vivront avant la réalisation finale de l'idéal humain), et un sens *définitif* (donnant une réponse au problème éternel de l'aliénation suprême de la mort) ?

être est ramené à un acte de l'Amour Absolu. Car cet acte, sans lequel nous ne serions pas, nous fait être ce que nous sommes : capables de liberté, capables de construire un monde.

La signification dernière du monde ne se laisse-t-elle pas découvrir dans ce que le monde est, c'est-à-dire la réalité donnée comme terrain de construction de la liberté humaine ? Dans la certitude de l'amour créateur, notre sentiment de dépendance se transforme en attachement. Et l'homme, créé libre, se réalise pleinement là où il consent de plein gré à être ce qu'il est : don de l'amour de Dieu. La valeur de Dieu ne noie nullement la valeur du créé, elle la fonde.

L'Amour, dit saint Jean, c'est d'abord Dieu qui nous a aimés, car Dieu est amour (1 Jean 4,7-10). Pour la Bible et pour le Christ, la dépendance de la création vis-à-vis de Dieu est par conséquent un message de joie. Elle appartient à la Bonne Nouvelle. Car en somme, cette dépendance n'exprime rien d'autre que ceci : **nous existons à cause d'un amour**. Si déjà l'amour humain apparaît comme la seule relation où l'homme ne tend pas à dévorer son frère, mais à lui créer la possibilité d'atteindre l'épanouissement de sa personnalité dans la liberté la plus parfaite, combien plus l'amour absolu et infini de Dieu est-il garant de l'épanouissement de l'univers entier ! Il lui permet tout simplement d'être. Pour l'homme, l'amour de Dieu est tout. Sans lui, encore une fois, le monde ne serait pas. Quand la Foi chrétienne affirme que la création est image de la Trinité, que dit-elle sinon que l'être de Dieu est amour, et que seul cet amour est la « raison » de l'existence du monde ? Le Dieu trine veut qu'il y ait des êtres en dehors de Lui pour participer à l'amour. Le dialogue intratrinitaire, qui n'est autre que l'être-amour de Dieu, veut se refléter dans des êtres autres que Lui-même. C'est là le seul motif de la création, motif absolument libre, car l'amour infini n'est soumis à aucune contrainte. Si la création était nécessaire pour parfaire l'amour de Dieu, cet amour ne serait pas absolu. Constituant l'Essence de Dieu, il se suffit et se réalise pleinement dans le dialogue trinitaire de son Être unique. Lorsqu'il se communique, il est **don absolu (16)**. Seul l'amour qui nous appelle à l'existence peut nous donner également la certitude que la vie, que **chaque** vie a un sens. C'est bien l'identité de l'être et de l'amour en Dieu qui est, en fin de compte, le fondement de tout véritable humanisme. Dieu désire notre relation avec lui — et voilà que l'univers existe. Mais cette relation d'amour n'est pas moins la réalisation finale de notre salut : l'épanouissement de notre capacité d'amour dans un acquiescement total à l'Amour Divin. Voilà donc que la création constitue le début de l'histoire du salut.

(16) L'idée de la liberté absolue de Dieu nous amène à conclure que la création ne peut être « déduite » de son amour. Certes, si la création est ce qu'elle est, c'est parce que Dieu est Amour. Mais de l'amour de Dieu l'on ne peut déduire des êtres. L'existence des êtres qui ne sont pas Dieu est pure gratuité, et c'est exactement la totale « inutilité » de la création qui rend si merveilleux le fait que nous existons.

Oui, notre existence est don, et nous sommes pauvres. C'est ce que proclame l'évangile de la croix. Mais que cette pauvreté soit notre plus grande joie et base du salut, voilà l'évangile de la résurrection. Christ est ressuscité ! L'amour de Dieu ne peut donc être détruit. La mort ne peut venir à bout de Sa volonté de relation qui nous a créés. Dans la résurrection du Christ, Dieu s'est révélé réellement comme la valeur suprême. Il est, au sens intégral du terme, notre Vie. Quand l'homme a tout perdu, il lui reste tout à gagner. La vie, le sens de la vie ne peuvent lui échapper dès qu'il les accepte de la main de son Auteur. Le message eschatologique de la résurrection— fondement de l'espérance chrétienne— enfonce ses racines dernières dans celui de la création. L'amour créateur n'est autre que l'amour qui nous sauve. Rien ne peut nous en séparer. Saint Paul a raison de s'exclamer avec allégresse : « *Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur* » (Romains 8, 38-39).

Dans la résurrection du Christ, la création trouve sa réalisation définitive. La résurrection du Fils révèle le sens de la création. Elle en est le motif interne. Dieu a créé le monde par amour et à son amour. Nous existons, car il y a un Dieu qui est amour. Nous sommes sauvés en Jésus-Christ, car il est l'amour de Dieu. Tout est donc grâce. C'est là notre joie.

Peter SCHMIDT

Peter Schmidt, né à Gand en 1945 ; études de philologie classique à Louvain, de théologie à Gand et à Rome ; prêtre en 1971 ; professeur de dogmatique et de langues bibliques au séminaire diocésain de Gand. Le P. Schmidt appartient à l'équipe de rédaction de l'édition en langue néerlandaise de *Communio* (qui doit commencer à paraître en février 1976), et a rédigé cet article en français.

Ferdinand ULRICH :

L'humble autorité du Père

Le monde créé dépend de Dieu qui lui donne sa liberté, car la création reproduit le don de Dieu à lui-même, de Père à Fils.

JE crois en Dieu le Père... », ainsi commence le symbole des apôtres, par lequel les chrétiens confessent leur foi. Dieu est notre Père, le Père du Fils, celui de toute créature. Mais le mot de « père » a mauvaise presse : la paternité est en crise au niveau de la famille comme de la société, la notion de père subit les assauts des psychologues et des sociologues. Si ce Père est « créateur du ciel et de la terre », la création ne sera-t-elle pas réduite à l'état de mineure sans espoir d'émancipation, de devenir privé de son innocence, de production aliénée à un divin capital ? Or, nous n'avons pas d'autre mot à mettre à la place de « père ». Mais savons-nous au juste, avant de proclamer le « meurtre du père », ce que c'est qu'un père ?

1. L'autorité de l'amour

Pour détruire le mythe moderne de la « mort du père », il faut se remettre à l'écoute du mot « père ». La racine indo-européenne *pitár* renvoie à l'idée de nourrir, de faire croître. Le latin *auctoritas* vient de *augere*, multiplier. L'auctoritas donne consistance, promeut, favorise, autorise. L'autorité du père consiste à faire se développer et s'épanouir l'existence qu'il a produite. Plus celle-ci reconnaît cette promotion d'elle-même, plus elle en est reconnaissante, plus profonde est la libération qui l'engage en soi-même.

On tire ainsi au clair, pour la dissiper, la fausse interprétation de la liberté, qui l'oppose au fait de devoir son être d'un autre que soi, comme si ce qui me fait vivre était l'inaccessible propriété d'un autre qui m'empêche d'« être moi-même ». Non, le fils ne devient pas soi-même en

excluant cet Autre qui n'est pas lui (donc par négation de la négation), mais par l'obéissance à l'Autre qui le suscite et lui donne puissance d'être lui-même.

L'autorité de l'amour qui promet l'être et non les choses est don à soi-même, « richesse pauvre », vie dispensée. C'est le sens du mystère fondamental de la Trinité : Dieu n'a pas besoin du monde pour devenir soi-même. L'autorité de l'amour qui s'offre existe originellement dans l'amour lui-même : Dieu est en Lui-même vie qui se partage ; les personnes trinitaires sont relation, renvoi et don l'une à l'autre. Et ceci ne vient pas s'ajouter en un second temps à la puissance divine, mais coexiste dès le début avec l'essence de Dieu. L'autorité absolue du Père n'est donc pas fonction du monde créé et libéré par Lui. On peut mesurer la puissance d'une autorité au degré de liberté de celui qui l'accepte, mais ici l'homme n'a pas à s'en assurer en se libérant de Dieu ; l'autorité du Père s'est déjà assurée d'elle-même à l'intérieur de la Trinité.

Dans l'intimité divine, le Père communique au Fils toute la richesse de son amour infini. Engendrant le Fils, le Père se donne à lui, qui reçoit tout de lui dans une obéissance absolue. Obéissance dans la réception et la reconnaissance qui reprend en soi tout ce qui n'est pas Dieu et l'ouvre à son origine divine, le libérant ainsi à la fois pour la parfaite pauvreté de ce qui reçoit tout, et pour la gloire d'une liberté créatrice illimitée. Le Fils, dont la nourriture est la volonté du Père, et qui en accepte le don absolu de la nature divine, se fonde en lui et fonde l'absolue liberté en soi-même. Son obéissance à se recevoir reste l'éternelle manifestation de l'autorité absolue qui « promet » à l'infini celui qui reçoit et qui lui donne le chemin de sa liberté. La pauvreté du Père est sa délicate retenue devant le Fils, son silence tout ouvert sur l'action du Fils, son espérance en un Fils dont le sépare la distance infinie du dialogue. Le Fils auprès du Père, un avec lui, est pourtant déjà l'Autre, l'Etranger. C'est pourquoi, dans le monde, « à l'étranger », il sera toujours aussi chez soi. C'est parce que l'autorité du Père est celle du don trinitaire que le Fils peut, tout en étant de la même substance que le Père, — qui peut ainsi lui confier le jugement et en faire, comme on a pu le dire « le Père de l'avenir » —, être radicalement obéissant, totalement disponible envers lui. Il n'y a pas entre la puissance et l'obéissance, entre être soi-même et recevoir cet écart que présuppose sans cesse la critique moderne du père.

La réponse du Fils à l'autorité du Père est toute simple : être soi-même, c'est se recevoir soi-même du Père, dire *oui* au Père, c'est dire *oui* au pouvoir de « donner sa vie et de la reprendre », c'est ressusciter des morts en laissant le Père faire ce qu'il veut. C'est parce que le Fils est engendré par *l'auctoritas* du Père dans une parfaite égalité avec lui qu'il acquiert la liberté sans condition de passer de la mort à la vie et de s'« augmenter » à l'infini conformément à l'autorité promouvante du Père. C'est ce qu'atteste l'eucharistie. La fécondité du Père est sa fécondité filiale.

2. La création comme présence de l'autorité du Père

La vie trinitaire de *l'auctoritas* divine rend possible une création dans laquelle recevoir et être soi-même se confondent. Car tout a été créé dans le Fils et rien n' a été fait sans la parole de l'autorité absolue. Si l'on parle de l'obéissance de la nature, il ne faut pas (comme Marx, Nietzsche, et Freud) qualifier de « passif » l'espace dans lequel agit le pouvoir dispensateur et multiplicateur de Dieu. Il se rend disponible par l'acte d'une liberté qui se fonde, et c'est seulement ainsi qu'il se place face au Créateur dans l'obéissance. Plus on est libre, plus le genou est fléchi, plus le cœur et les mains sont ouverts. « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis... Nous ne nous appelons pas seulement enfants de Dieu, nous le sommes » . L'autorité du Père veut des êtres libres pour leur dispenser tout ce qu'il a à donner, essentiellement lui-même. Et celui qui a reçu est devenu plus pauvre, plus rempli par le don. Il est plus ouvert pour tout ce qui viendra du Père qui se donne en « tout don excellent ». Plus ouvert aussi que celui qui, dans une obéissance perverse, est ouvert seulement pour ce Dieu qui est « Tout », et le rejette ainsi dans un au-delà qui n'engage à rien. C'est pourquoi « celui qui a, on lui donnera ». Plus la liberté est grande, plus elle ouvre le cœur à l'autorité du Père, moins elle se referme sous prétexte qu'elle serait devenue riche après avoir reçu. Plus on est riche, plus on est pauvre ! Celui qui n'est qu'ouvert, qui est avide de Dieu (« sola gratia »), qui ne laisse pas agir en lui le don du Père, celui-là rejette le Père dans l'au-delà, et par son obéissance d'esclave, veut disposer soi-même de son existence. Dans le *Roi Lear*, Regan et Goneril disent au Père qu'il est « tout » pour elles. Cordelia se tait, elle sait ce que cache ce oui et ce non. Mais « *Oui*, et *non* en même temps, ce n'est pas de bonne théologie » (IV, 6).

Dans la mesure où la liberté est sans présupposé, qu' elle ose dire un oui gratuit, elle se soumet à l'absolu du Père, elle obéit dans l'obéissance du Fils qui est en même temps sa liberté absolue. Le oui au don du Père est le oui à l' absolue fécondité de la liberté dans le monde et dans l'histoire, à la naissance de Dieu dans la chair du monde. Inversement, celui qui vit dans l'amour cette initiative absolue du Père sans origine, de celui qui engendre sans être engendré, dévoile le fait que la communication de soi-même du Père n'est pas un « oui et non à la fois », parce qu'il nous a tout donné dans le Fils. On ne participe pas en partie seulement au « Verbe qui était au commencement et en qui tout subsiste », même et surtout là où il entre dans notre finitude, où il se partage dans la pluralité : comme dans l'eucharistie, il reste toujours un, le seul oui de l'amour indivis. Le don absolu du Père, le oui total, c'est « notre Amen à la gloire de Dieu » (2 *Corinthiens* 1, 20-21) dans le Christ. L'homme peut dire le oui sans réserve de l'autorité du Père, auquel le Christ nous unit. La fécondité divine ne reste pas au ciel comme un idéal, elle entre dans le champ des possibilités humaines : vous devez vous aimer les uns les

autres comme le Père m'aime et comme j'aime le Père, car vous le pouvez. Seulement vous ne voulez pas devenir aussi pauvres que le surgissement du oui absolu l'exige, vous ne voulez pas être parfaits comme votre Père céleste.

L'autorité du Père justifie donc la naissance de la liberté absolue dans le monde par l'homme. La plus haute autorité est détenue par celui qui peut promouvoir infiniment celui qui lui obéit — ce qui se passe quand Dieu se fait homme. Admettre la possibilité, la positivité d'une initiative sans présupposé de la liberté, c'est dire en priant « Notre Père ».

3. La majesté cachée du Père

Ce n'est donc pas la mort du Père qui libère les fils, mais l'obéissance au Père dans la pauvreté du Fils unique, qui est notre liberté absolue. Il ne suffit pas que le Père se retire (le « défaut de Dieu » de Hölderlin) pour que s'épanouisse celui qu'il engendre. C'est la présence cachée, voilée, pauvre du Père qui est l'élément de la glorification du Fils et de ce que nous pouvons en lui. Il faut ici bien distinguer deux choses :

a. l'absence du Père au sens d'un « retrait », d'un éloignement total pour permettre à l'autre d'être présent. Ce serait une impuissance du Père que sa présence étouffe le Fils, une vérité bien faible qui doit se cacher pour qu'autre chose puisse se dévoiler ;

b. le Dieu caché mais présent sous la forme de la richesse qui donne jusqu'à être pauvre. Le silence du Père est acte, discrétion qui ouvre l'espace dans lequel l'autre peut se réaliser, être lui-même. Si nous déplorons aujourd'hui la dépossession du Père, nous ne devrions pas oublier la chance offerte ici aux instances paternelles, le positif caché dans le négatif, l'autorité par le service.

Dans la parabole des talents, le maître distribue toute sa fortune à ses serviteurs, puis part à l'étranger. Il s'efface, se cache par pauvreté paternelle pour laisser l'initiative aux dépositaires de son don, pour que celui-ci, l'abandon de sa fortune, puisse, comme il l'espère, devenir acte chez eux aussi. Au chapitre suivant, vient la scène du jugement : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». C'était donc cela sa façon de se cacher, partir pour l'étranger et rester présent dans toute sa fortune (le Fils) abandonnée aux serviteurs (les hommes). Pas de place dans tout cela pour un amour entre hommes seulement. Dieu le maître « participe au jeu ». Sa majesté ne se résout pas dans les relations humaines qui le laissent au contraire transparaître et qui sont soumises à son jugement.

C'est lui, le maître, qui est l'étranger, le « tout autre » dans chaque « autrui », que nous laissons si souvent devant notre porte. C'est lui qui

y frappe à travers cet étranger. La mise en jeu des talents ne doit pas se limiter aux prochains que l'on choisit soi-même, elle reste, une mise absolue qui exige que l'amour agisse et se dispense partout dans le monde. C'est lui qui dans la personne de l'autre rend notre fécondité possible, il la cautionne par son enjeu initial; sans la présence du Père, toute interaction humaine n'est qu'une entreprise de reproduction égoïste de soi par soi.

4. Le oui sans condition du Père, nostalgie de l'homme

L'absence lourde de présence du Père s'est révélée la raison de l'engagement de l'amour dans le monde. Là où l'homme veut devenir son propre père par ses propres forces (dans le « oui sans condition » de la volonté de puissance donnant sens dans l'instant présent - Nietzsche — ou dans « l'auto-engendrement de l'homme par le travail humain » — Marx —), il retombe sur soi dans l'acte même de la naissance de son oui absolu dans le monde. Il devient l'esclave de son identification au père, il ne peut pas se donner, puisqu'il ne s'admet pas comme donné. Il lui faut se légitimer sans cesse comme le « commencement sans commencement ». Il ne peut se débarrasser du « je veux », car il ne peut s'en remettre à aucun « autre » ; inversement il est forcé, pour sortir de-nette prison où, enfermé sur lui-même, il tente de se gagner soi-même; d'en finir avec soi-même. A vouloir absorber en soi le Père et son autorité absolue, il doit s'épuiser à suivre des directions qui se contredisent.

La lutte pour le oui absolu de la liberté créatrice se réalisant dans le monde fini comme tel reste malgré tout un des thèmes centraux de la pensée contemporaine, bien au-delà de Marx et de Nietzsche. On rêve de faire naître Dieu du monde du pur fini.

Le oui originaire dans l'engagement absolu doit, comme oui paternel, être sans condition. Le nihilisme et l'athéisme actuels croient avoir obtenu cette absence de présupposé. En eux, plus de sens transcendant auquel se référer. Alors on exige « tout » de l'homme, pour l'homme : le oui absolu, le oui gratuit, « sans but et sans achèvement », qui relativiseraient, croit-on, l'absence d'origine du commencement.

On demande, on attend l'avènement d'un oui qui est à lui-même son but. Mais ce oui — le chemin comme but, la vérité, la vie —, ne se révèle que dans le Verbe incarné du Père, le Fils sur terre remplissant totalement la volonté du Père, comme le Père est ouvert totalement en Lui pour le monde. Dans le Fils, oui absolu de la liberté dans la chair de l'histoire, le but est présent : « Qui me voit, voit le Père ». Il n'y a pas à chercher plus loin : Chemin et but ne font qu'un. Le rêve de Nietzsche, l'unité de l'être et du devenir, est réalisé et dépassé. Et pas moins le rêve de Marx d'un commencement inconditionné dans le monde conditionné, l'« hu-

manisme positif ». Le créateur s'est fait homme, pour que l'homme devienne créateur, « parfait comme le Père ».

Mais le oui absolu dans le monde ne cherche pas, comme la volonté de puissance, sa propre volonté, sa propre gloire, mais la gloire de celui qui l'a envoyé. Le Fils, le Oui du Père fait homme, ne se recroqueville pas dans une tentative prométhéenne pour se promouvoir soi-même et le monde, ne s'épuise pas dans la production, mais agit en se dépassant. **Il** connaît le e bonheur de celui qui reçoit », qui manque à Zarathoustra.

Le oui est le but, parce qu'il obéit, qu'il s'en remet au Père et qu'il acquiert ainsi la plénitude absolue de ce qu'il est. Sa solitude n'est pas une prison, mais le lieu où il sort totalement de soi-même. Parce qu'il obéit, il devient fécond dans l'autre, il ne suscite pas « le désert autour de soi », un « pays sans pluie », mais devient promoteur d'existence. Le principe qui le fait vivre n'est pas le « Je veux », mais le « comme tu le veux, Père ». Parce que ce oui est vécu comme un don reçu dans l'obéissance trinitaire, il peut se dispenser, se mettre du côté de l'autre, intégrer l'étranger, y éclater et vaincre la mort par la mort.

Ce que Nietzsche visa dans la figure du « Surhomme » sans but, et Marx dans l'« humanisme positif » des frères, devenus leurs propres pères, le chrétien le croit, comme pure finitude de la liberté libérée : il croit l'Eglise. Il y a une initiative absolue de la liberté finie en tant qu'initiative du Père. La **Mère de Dieu** est la présence créée du Père créateur, le lieu du début absolu « sans origine », c'est-à-dire paternel, du oui absolu dans le monde. Elle réalise ce que veut le Père, en tant que liberté finie, en tant que Mère du Fils. Le Fils cependant ne la monopolise pas contre le Père, mais la rend féconde en se soumettant au Père. La nostalgie de *l'Homo-Natura* est totalement réalisée voire dépassée. Elle fait naître le début absolu en tant que fille du Père, par son acceptation infiniment ouverte, son flat. Elle porte et extériorise l'initiative du Père sous forme d'action de grâce, l'Eucharistie, l'acte qui la fait vivre. Comme Mère elle laisse à Dieu sa propre liberté, elle se met à la disposition du oui absolu qui germe en elle pour le monde. En ceci elle révèle la fécondité, son autorité, et le lieu où la fraternité agit dans le monde de façon inaltérée et toujours nouvelle depuis sa source même.

Car elle ne s'approprie pas l'initiative du Père. Elle ne tient pas à forcer son action. Voilà l'Eglise, en elle seulement nous pouvons dire : e Notre Père... »

Ferdinand ULRICH

(traduit et adapté de l'allemand par Jean-Pierre Fels)

Ferdinand Ulrich, né en 1931 à Odrau (Moravie) ; professeur de Philosophie à l'université de Ratisbonne ; publications : *Homo Ahyssus* (1961), *Atheismus und Menschwerdung* (1966), *Der Mensch als Anfang* (1970), *Gehet als Geschöpflicher Grundakt* (1973), *Gegenwart der Freiheit* (1974), le tout chez Johannes Verlag, Einsiedeln.

Pierre GIBERT :

Israël et la création :

le Psaume 136

Dans un texte précis, on voit comment Israël étend une expérience historique de dépendance à la conscience d'une dépendance de l'univers entier.

IL est difficile de se faire une idée de la façon dont les Juifs de l'Ancien Testament se représentaient la création, et cela, pour deux raisons : d'une part, à prendre l'Ancien Testament dans l'ensemble de ses livres, ce sont plusieurs conceptions de la création que nous trouverions, et non pas quelque chose d'établi une fois pour toutes et uniformément répété ; d'autre part, l'Ancien Testament a lui-même hérité de traditions, de civilisations et donc de religions qui ont eu chacune leur conception propre, même si un fond culturel reste commun à toutes. Il est donc illusoire de vouloir saisir une idée précise et unique de la création selon l'Ancien Testament. Pour s'en convaincre, ne fût-ce que superficiellement, qu'on relise les deux premiers chapitres de la *Genèse* : récits de création par excellence, ils sont si différents que sur tel ou tel point ils sont même en contradiction ; ainsi, pour *Genèse* 1, l'« eau » précède la création, alors qu'en *Genèse* 2, c'est... le « sec » du désert !

Faut-il pour autant renoncer à demander une idée de la création à un Ancien Testament qui s'ouvre justement sur une série de récits de création (1), qui en traite à plusieurs reprises, ne serait-ce que par allusion, dans les psaumes, chez les prophètes, dans les livres de sagesse, autrement dit, d'une façon ou d'une autre, dans presque tous ses livres ? N'est-on pas en droit d'espérer que, sous la diversité des récits, des représentations et des images, voire sous les contradictions apparentes d'un texte à l'autre, il y ait une unité plus ou moins cachée, mais profonde, à laquelle nous pourrions, aujourd'hui encore, nous référer ? C'est ce que nous voudrions proposer dans ces pages.

(1) En fait la suite des 11 premiers chapitres. Typique en ce sens est l'histoire de Noé dans laquelle le Déluge présente une véritable « dé-création » et la sortie de l'Arche, une « re-création ». Cf. l'excellent n° 4 des *Cahiers Evangile*, signé P. Grelot, « Homme, qui es-tu ? Les onze premiers chapitres de la Genèse » (Le Cerf, 62 p.).

Pour réduire les difficultés et concilier des conditions aussi divergentes, nous avons choisi un texte relativement bref, le *Psaume 136*. Après avoir brièvement justifié notre choix et présenté ce psaume, notre étude rappellera à quelles conditions on peut parler des origines en général, et donc de la création de l'univers. Ainsi serons-nous conduits à voir ce que signifie la relation établie dans ce psaume entre la création de l'univers et le rappel de l'histoire d'Israël. Nous pourrions alors regrouper les idées qui commandent la notion de création dans l'Ancien Testament, idées qui, d'une façon ou d'une autre, croyons-nous, unifient les différents textes où il en est question.

Le Psaume 136

A première lecture, le choix d'un tel psaume pourra étonner. En effet, si les premiers versets célèbrent la création, près des deux tiers du psaume sont occupés par la louange d'Israël célébrant son Dieu pour les oeuvres accomplies en sa faveur. On sait, en outre, qu'il existe dans le psautier des psaumes uniquement consacrés à la création et donc sans allusion à Israël, telle *Psaume 104*. Pourquoi avoir fait choix de celui-là plutôt que de celui-ci ?

La raison principale tient justement au rapprochement que fait le *Psaume 136* dans une même célébration de ces deux grands événements, la délivrance d'Israël et la création de l'univers. Il nous a semblé qu'un tel rapprochement impliquait une conception précise de l'histoire d'Israël sans doute, mais du même coup de la création de l'univers.

Il se présente avec une structure simple. Après une louange à Yahvé, « *Dieu des dieux* » et « *Seigneur des seigneurs* » (vv. 1-3), il célèbre le Dieu créateur (vv. 4-9) puis son action en faveur d'Israël (vv. 10-24). Ainsi, Israël commence par célébrer la création de l'univers pour nous conduire, en gardant le même refrain, dans sa propre histoire : Dieu a créé l'univers et a guidé Israël de la même façon et pour la même raison : « *Car éternel est son amour !* »

Le passage sans transition de la création de « *la lune et les étoiles pour gouverner la nuit* » (v. 9) au fait que Dieu « *frappa l'Égypte en ses premiers-nés* » (y. 10) n'est pas dû au hasard (2). A partir de la création de l'univers, l'histoire d'Israël est rappelée dans ses grands traits, depuis la sortie d'Égypte, l'anéantissement des ennemis et le passage de la Mer Rouge, jusqu'à la traversée du désert et l'entrée en Terre promise.

La première conséquence est qu'au terme de la lecture du psaume une idée s'impose : chanter l'histoire d'Israël dans ses origines et chanter la création du monde, c'est tout un. Certes, fera-t-on remarquer, c'est parce qu'Israël a foi en Yahvé qui est, pour lui, à la fois le créateur de l'univers et le maître de l'histoire d'Israël. Il est donc normal qu'Israël ait pu, une fois ou l'autre, rassembler dans une même reconnaissance ce qui était impliqué par sa foi au Dieu unique.

(2) Même si on peut supposer qu'à l'origine il y ait eu deux psaumes distincts, dont l'un célébrait la création et l'autre la délivrance d'Israël, ce qui subsiste encore dans le psautier avec les psaumes 104 et 105.

Une telle constatation est valable et même de bon sens ; elle reste cependant superficielle. Car la foi en Yahvé qui relie la création de l'univers et la naissance d'Israël élabore en réalité une conception assez particulière de la création, qu'un tel psaume nous force à retrouver. Mais pour cela, quitte à paraître mettre la charrue avant les boeufs, il nous faut partir de l'histoire d'Israël et non de la création de l'univers, afin de saisir le sens profond du psaume.

Exister pour réfléchir

En effet, quoi qu'il en soit de la construction logique du psaume qui commence justement par célébrer la création de l'univers, une réflexion assez simple doit nous permettre de comprendre que l'ordre de la réflexion ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre du temps. Autrement dit, même s'il paraît naturel qu'Israël commence par rappeler la création avant sa propre histoire, nous allons voir que cet « ordre » n'est pas naturel à l'intelligence humaine.

Pour Israël, comme pour toute nation et comme pour tout individu, réfléchir sur le monde et sur les origines du monde, c'est avoir d'abord conscience de sa propre existence, et à partir de là, remonter à ses origines. Si j'existe aujourd'hui, c'est sans doute parce que j'ai un jour commencé d'exister ; et c'est aussi parce que d'autres ont existé avant moi qui m'ont permis de voir le jour, et parce qu'existe un univers dans lequel j'ai pu apparaître. Mais je ne puis comprendre cela que si j'ai d'abord pris conscience de ma propre existence dans sa durée, c'est-à-dire de ma propre histoire, lesquelles se sont nécessairement déroulées dans un univers que je peux alors, et donc tardivement, regarder et comprendre.

C'est pourquoi, comme il en va pour tout individu et pour toute nation, Israël a dû prendre conscience de son existence avant de réfléchir à ses origines et enfin aux origines de l'univers. Aussi, nous ne nous étonnerons pas en apprenant que le récit de *Genèse 2-3* est postérieur aux plus anciennes traditions traitant des Patriarches et de la sortie d'Égypte, et donc contemporain de la première historiographie d'Israël (3). Or, il n'y a pas là seulement constatation de données historiques fournies par les spécialistes des traditions et de la composition de la Bible ; il y a une donnée humaine universelle, celle même de la recherche, sinon de l'obsession, des commencements, l'humanité voulant saisir l'origine absolue du monde comme chaque individu cherche à se souvenir de sa petite enfance.

En effet, même s'il faut distinguer entre commencements relatifs, lorsqu'il s'agit de l'individu ou d'une nation, et commencements absolus, lorsqu'il s'agit de l'humanité, une double expérience se constate pour les uns et les autres : une curiosité universelle et la difficulté quasi irréductible d'atteindre ces origines par ses propres moyens. Et cette curiosité s'alimente à la conscience plus ou moins claire qu'« au commencement », « aux origines », s'est joué le destin de chacun comme de chaque nation et, par conséquent, de toute l'humanité. Il s'agit ainsi d'atteindre des instants et des événements qui constitueraient en quelque sorte le germe de tout ce qui est advenu dans le déroulement du temps et qu'on veut lire comme l'explication de tout ce qui a suivi.

(3) Gn. 1 est d'époque encore plus tardive ; il coïncide même avec la disparition d'Israël comme nation, après l'Exil de Babylone, c'est-à-dire au 5^e siècle. Cf. P. Grelot, *op. cit.*

A la source du mythe et de la légende

Pour répondre à cette curiosité et tenter de dépasser la difficulté, nations et peuples ont projeté aux origines, soit de leur histoire soit de l'humanité, l'expérience saisissable de leur histoire ou de leur vie quotidienne. Ainsi peut-on reconnaître dans le mythe surtout, mais aussi dans tel conte ou légende (4), la nation, le peuple ou la tribu, incarné ou symbolisé dans un héros extraordinaire dans lequel cette nation, ce peuple ou cette tribu pourra se reconnaître. Qu'on pense à la Suisse et à son héros national, Guillaume Tell, dont il est bien difficile d'affirmer l'existence ou du moins, de démêler ce qui appartient à l'histoire et à l'imagination d'un peuple se reconnaissant et s'exprimant dans les exagérations propres à ce genre de récit. Semblablement pour Israël, Jacob a joué ce rôle : son nom fut même un jour changé en Israël précisément (cf. *Genèse* 32, 29) ; ainsi les aventures de Jacob faites de rouillardise, d'habileté et de courage, mais aussi de relations privilégiées avec Dieu, scellaient-elles le destin d'un peuple qui porte le nom de son héros national.

Pourtant, il faut se garder de réduire tous les récits de commencements à ces légendes plus ou moins épiques ; la distinction demeure entre commencement absolu, celui de l'univers et de l'humanité, et commencement relatif, celui d'une nation ou d'un groupement humain quelconque (clan, tribu, etc.). Dans le premier cas, il n'est pas question de témoignages extérieurs qui permettraient de reconstituer les événements originels, tandis que pour les commencements d'une nation qui a surgi au milieu d'autres nations et donc après elles, le souvenir et surtout les témoignages externes peuvent toujours être invoqués. Il n'est donc pas impossible aux historiens de se référer aux données égyptiennes pour tenter de saisir ou du moins de préciser les commencements d'Israël, c'est-à-dire tout ce qui entoure la captivité en Égypte et la fuite à travers la Mer Rouge et le désert (5).

Cependant, à mesure que les commencements seront plus anciens, les souvenirs plus incertains, la trace historique, même dans des documents étrangers, sera moins perceptible. Ainsi retrouvons-nous pour les commencements relatifs de l'histoire nationale, la difficulté fondamentale propre aux commencements absolus, ceux de l'univers et de l'humanité, celle de les rejoindre par les voies de la mémoire humaine ou témoignage.

Traditionnellement, les peuples répondent à cette difficulté et comblent la frustration qui en découle en créant des mythes, comme ils créent des légendes d'ancêtres. Reprenant l'expérience quotidienne pour les grandes questions sur la mort, la différence des sexes, la souffrance, etc., ces mythes « raconteront » ce qui s'est passé aux origines de l'humanité et « expliqueront » ce qui se passe aujourd'hui. Pareillement, pour l'histoire des peuples, des poètes et des conteurs, utilisant les traditions et les caractères qu'ils leur reconnaissent, concentreront sur l'ancêtre (ou héros éponyme, c'est-à-dire qui donne son nom

(4) Sur ces notions de mythe et de légende, pour une première introduction, cf. P. Gibert, *Mythes et légendes dans la Bible*, coll. « Croire aujourd'hui », éd. du Sénevé, 66 p.

(5) Cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, coll. « Etudes bibliques », Gabalda éd., Paris, 1971, spécialement pp. 339-368.

au peuple concerné) des actes qui témoigneront de ces peuples, de leur vie comme de leurs vertus.

Nous avons vu qu'Israël avait agi de même en se reconnaissant dans Jacob. Pourtant sa position est originale par rapport au cercle vicieux que représente plus ou moins le mythe qui explique ce qui est à expliquer par lui-même. C'est ce que le *Psaume* 136 nous permet précisément de saisir.

La création d'Israël

Or ce psaume met en relation la double origine, celle de l'univers et celle d'Israël. Nous avons ainsi, dans un seul et même texte, le « récit » des commencements de l'univers et celui des commencements d'Israël avec, pour ainsi dire, comme dénominateur commun une même louange de Dieu, auteur à la fois de l'univers et d'Israël.

Il est clair que les deux commencements en question ne sont pas du même ordre. Entre la création de l'univers à partir de rien ou, plus exactement dans ce contexte, à partir du chaos, et la naissance d'Israël sauvé d'Égypte à un moment bien déterminé de l'histoire, il y a un abîme. On ne peut, en effet, confondre les lois d'une évolution étendue sur des millions d'années (pour l'humanité) et sur des milliards (pour l'univers) avec la connaissance historique qui nous révèle quelques millénaires, et en ce qui concerne Israël et les événements de l'Exode, à peine plus de trois mille ans. C'est néanmoins dans le rapprochement de ces deux ordres de choses que se situe l'intelligence particulière d'Israël sur ses origines propres et, par voie de conséquence, sur la création.

Il est bien évident qu'un peuple comme Israël n'a pu faire sienne la louange contenue dans le *Psaume* 136 qu'à une époque où lui-même pouvait avoir conscience à la fois de sa délivrance d'Égypte et de la création de l'univers. Autrement dit, à une époque assez tardive pour pouvoir saisir dans un même mouvement de réflexion sa captivité en Égypte, sa délivrance, sa traversée de la Mer Rouge et du désert et son installation en Canaan. Or une telle intelligence des événements dans leur ensemble provenait d'une conviction de foi : si nous avons pu vivre tout cela, si non seulement nous ne sommes pas morts, mais si, surtout, nous avons pu échapper aux forces de destruction pour parvenir jusqu'à notre terre, c'est que Dieu lui-même agissait : il nous délivrait de la main des Égyptiens et nous conduisait, à travers le désert, jusqu'en Terre promise.

Que serait-il advenu si Dieu n'avait pas agi ? La réponse est évidente : Israël n'aurait jamais existé. Par conséquent, si Israël vit aujourd'hui, c'est qu'il doit son existence à Yahvé. Et s'il lui doit aujourd'hui cette existence, c'est qu'il la lui doit depuis toujours, c'est-à-dire depuis les origines, dans des instants et des événements qui ne peuvent être considérés que comme fondateurs. En bref, Israël a été créé par Dieu, comme...

On voit le mouvement de la pensée. Louer Dieu pour un événement dont on va rappeler les principaux épisodes ne peut se faire que si cet événement en vaut la peine. Or qu'est-ce qui en vaut davantage la peine qu'un événement où on peut reconnaître sa naissance ou son salut après un grand péril auquel on a échappé de justesse ? Justement, tel qu'il est rapporté dans le psaume, l'événement présente les deux choses à la fois : le salut d'un danger et la naissance à l'existence.

Salut et existence, tel est le fruit de la conscience dont Israël témoigne à travers ce psaume dans la relecture de ses origines.

La création de l'univers

Nous sommes ainsi naturellement renvoyés à la première partie du psaume. Dans ces premiers versets (vv. 4-9), la louange s'adresse au Dieu créateur des principaux éléments de l'univers, cieux, terre et lumière. S'il a créé tout cela selon sa « sagesse », il est une réalité qui n'est pas présentée comme telle, les **eaux** : à leur sujet, on indique simplement que c'est sur elles qu'« *Il affermit la terre* ».

Il y a là l'image, sous-jacente à une conception mythique assez courante dans le Proche-Orient ancien, selon laquelle « les eaux » constituent l'élément absolument originel, antérieur à tout le créé, et un élément dangereux. Par rapport à elles, créer implique de les maîtriser, pour assurer la solidité des autres éléments, à commencer par la **terre** porteuse de toute vie, destinée à être couverte par les cieux et éclairée de **grands luminaires**. Ainsi, « *affermit la terre sur les eaux* », c'est d'abord ne pas la laisser engloutir ; c'est donc la « sauver » pour ensuite lui permettre d'exister et permettre d'exister à tout ce qu'elle portera. Que Dieu « *affermit la terre sur les eaux* » ou qu'il fabrique cieux et grands luminaires, il accomplit donc une seule et même oeuvre qui est la création.

On saisit ainsi ce que signifie le rapprochement de la création de l'univers avec la naissance d'Israël dans la composition de ce psaume. Pour l'univers, Israël condense en quelques formules une conception des choses qui voit dans toute oeuvre de création un **salut**. Mais cette oeuvre est divine ; elle est donc extraordinaire, et digne d'être célébrée. Peu importe qu'elle relève d'imageries mythiques, c'est-à-dire d'une vue qui n'a rien de scientifique : cela correspondait au stade culturel qui était celui du Proche-Orient ancien dans lequel vivait et pensait Israël. L'essentiel et l'originalité de la pensée d'Israël tiennent à ce que les images, l'ordre des choses, les convictions fondamentales comme les connaissances issues de l'observation des apparences sont uniquement référées à Yahvé.

Dans ces conditions, célébrer dignement ses propres origines, transposer sur les récits les plus anciens le caractère exceptionnel, épique ou poétique, propre à tous les récits de naissance des nations, c'était pour Israël utiliser le langage le plus significatif de ce caractère exceptionnel, le langage quasi mythique lié à la plus grande des oeuvres de Yahvé, la création du monde (6). Et c'est là que la

(6) Le texte le plus typique de cette transposition d'un vocabulaire mythique de création sur le récit de la sortie d'Israël d'Égypte est le chapitre 14 de *l'Exode*. La « séparation des eaux », le « souffle » (ou vent) qui les retient, le surgissement de la terre ferme entre les eaux et enfin la marche des Hébreux vers Dieu renvoient naturellement à l'imagerie sous-jacente au premier chapitre de la Genèse. Pour s'en rendre compte, après avoir distingué les deux traditions qui composent *Ex. 14*, on se reportera à la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem (1973), note a. Cf. aussi E. Charpentier et P. Gibert, « La création comme libération », *Cahiers Evangile* n° 6, Le Cerf, p. 12ss ; et P. Gibert, « Libération humaine et salut en Jésus-Christ : un éclairage biblique, l'Exode » dans *Cahiers d'actualité religieuse et sociale*, 15 octobre 1973, pp. 563-73.

forme psalmique, avec sa nature de célébration et ses implications poétiques (7), remplit parfaitement son rôle.

Il est bien évident qu'il ne faut pas chercher dans ce psaume une vue scientifique des origines. Son but, comme sa nature de psaume l'indique, c'est de célébrer Dieu pour ce qu'il a fait de plus grand. Et peu importe la façon dont cela a été fait ! L'essentiel est de reconnaître et de célébrer Celui qui se trouve à l'origine de tout, de l'univers comme d'Israël, « *car* », pour l'un comme pour l'autre, « *éternel est son amour* » !

Mythe et démythisation biblique

Est-ce à dire qu'Israël a totalement ignoré l'apport mythique et qu'on ne trouve pas dans la Bible des éléments qui en relèvent ? Si le psaume 136 semble à peine s'en souvenir, il n'en est pas tout à fait de même dans des récits aussi importants que *Genèse* et surtout *Genèse 2-3*. L'homme pétri de la glaise du sol, la femme arrachée à son côté, le dialogue avec le serpent, les arbres de la connaissance et de la vie sont autant d'éléments mythiques qu'on retrouve dans les grands récits assyro-babyloniens mais aussi égyptiens entre le 3^e et le 1^{er} millénaires avant Jésus-Christ. Si le *Psaume 136* nous remet devant l'essentiel de la foi d'Israël, il ne peut le faire que parce qu'au paravant Israël s'est dégagé de conceptions du monde inconciliables avec cette foi. Ainsi notre psaume peut-il être compris comme un point d'aboutissement, une expression assez pure de la foi d'Israël qui a eu besoin de se dégager de la fatalité mythique.

On peut juger diversement de ces grands récits où l'imagination la plus débri-dée semble se donner libre cours. Mais quelle que soit la théorie que l'on adopte sur leur origine et les conditions de leur rédaction, une chose est claire : sous leurs couleurs brillantes, dans le fourmillement des détails pittoresques, les récits mythiques s'avèrent être de puissantes rationalisations sur l'homme et son destin. Que Gilgamesh, héros mythique babylonien, décide d'aller cueillir la plante de vie pour l'humanité, ne relève pas seulement de la belle histoire ou du conte merveilleux : il est le témoin d'une aspiration universelle. Lorsqu'au retour de ses aventures, ayant réussi à emporter cette plante, il se la verra dérober par le serpent, la leçon est sans détour : malgré tous ses efforts l'homme mourra, irrémédiablement.

Les récits mythiques sont nombreux, leur étude est à la mesure de leur intérêt, c'est-à-dire inépuisable ! Malgré cela, de leur foisonnante variété, on peut tirer quelques caractères communs.

(7) Par « implications poétiques » du psaume, nous entendons d'abord que ce genre littéraire appartient à la poésie et par là il s'oppose à d'autres genres littéraires comme le récit légendaire ou historique. Dans le cas du récit, il s'agit de progresser dans l'ordre de la connaissance, d'aller de ce qui est inconnu du lecteur ou de l'auditeur vers ce qui devra lui être désormais acquis. On respecte le déroulement de la pensée et des faits, autrement dit, on tient compte du déroulement dans le temps. Un genre poétique, au contraire, prétend faire saisir une réalité dans son ensemble ou dans son unité, et donc, d'une façon ou d'une autre, tout dire à chaque instant, essayant ainsi de dépasser la contrainte chronologique et donc le temps.

De façon générale, ils se situent « aux origines », c'est-à-dire en un temps hors du temps humain. Et si le « paysage » dans lequel ils se déroulent est reconnaissable, il est souvent défini comme un lieu intermédiaire entre la demeure des dieux et le futur monde des hommes.

La conséquence évidente de cette situation est de lier le sort des humains à un temps et à un espace qui ne sont pas les leurs, autrement dit de jouer leur destin en dehors du temps et de l'espace. Aussi, lorsque l'homme surgira à la vie, en ce temps et sur cette terre que nous connaissons, il est trop tard : tout a été joué avant lui et sans lui et donc contre lui.

C'est ce fatalisme qui, à notre sens, constitue l'essence du mythe. Et c'est contre lui que se dresse la pensée biblique et donc sa conception de la création. Dès *Genèse 2*, Adam et Eve sont placés dans un temps et un espace où ils pourront exercer leur liberté et jouer leur destin en fonction de leur responsabilité. Ils choisiront mal sans doute, mais ils choisiront : ce dont il n'est pas question pour le héros mythique, victime de la vindicte des dieux ou de la fatalité (8).

On voit ainsi non seulement le fond culturel sur lequel se situe la Bible et l'oeuvre qu'elle a accomplie — une véritable démythisation ! —, mais ce qu'est le *Psaume 136*: le point d'aboutissement d'une très longue et très profonde réflexion.

Nous avons suffisamment insisté sur le caractère insaisissable des commencements absolus comme sur la grande difficulté à retrouver les commencements relatifs d'une nation pour n'avoir pas à y revenir. On voit assez maintenant quelles questions on peut poser aux récits bibliques traitant de la création et surtout quelles questions on ne doit pas leur poser. Ils visent sans doute à répondre aux grandes questions qui surgissent en tout homme devant les réalités de la vie et du monde, questions dont la réponse est pour lui vitale : d'où venons-nous ? pourquoi l'homme et la femme connaissent-ils attirance et souffrance ? pourquoi la mort ?... A leur façon, ces textes ont prétendu donner des réponses. Au-delà de leurs images et de leurs symboles, au-delà surtout de leurs emprunts mythiques aux civilisations voisines, c'est leur sens et leur enseignement profonds qu'il s'agit de saisir : dans la constitution de l'univers et l'apparition de l'homme comme dans la naissance d'Israël et celles que soient nos possibilités de connaissance, la seule certitude est que Dieu a agi, à partir d'une situation où les forces de mort risquaient d'empêcher la vie de surgir.

Car l'oeuvre de Dieu, son oeuvre créatrice comme son oeuvre historique, est une oeuvre de salut, et c'est en cela précisément et indissociablement qu'elle est créatrice.

Certes, la Bible n'ignore pas le mal ni les périls continuels auxquels la création demeure soumise. De même, elle voit dans l'homme une créature libre de choisir

(8) Nous avons conscience, dans ces derniers paragraphes, d'être particulièrement schématique, pour ne pas dire caricatural ; car nous avons également conscience de la complexité de cette notion comme des ambiguïtés qui la troublent d'une spécialité à l'autre, de l'histoire des religions à la psychanalyse, de l'ethnologie à la sociologie. Qu'on veuille le comprendre à l'intérieur des limites de cet article et sur un sujet, la notion de création en Israël, qui pour nous se situe au-delà du mythe.

entre le bien et le mal, avec toutes les conséquences qui peuvent s'ensuivre pour lui comme pour le monde. Mais elle est aussi persuadée que si ses actes peuvent le précipiter hors de l'Eden, l'avenir ne lui est pas livré comme le gouffre de sa déchéance — ce qui est le cas dans nombre de récits mythiques — mais comme le lieu d'une histoire où Dieu agira, comme il a agi aux origines, c'est-à-dire en continuant de le sauver des « grandes eaux », des périls de toutes sortes, pour le faire exister sur sa terre. Par là, nous rejoignons l'histoire d'Israël, origine de toute la réflexion biblique et de toute son intelligence de l'oeuvre de Dieu.

Pour conclure, nous voudrions dire un mot de la place des récits de création dans la Bible. Elle est infime. Sur ce fait encore, le *Psaume 136* est significatif. En effet, si l'Ancien Testament s'ouvre par une série de récits de création, il est non moins évident que l'histoire d'Israël en occupe la quasi-totalité. Il y a donc, dans l'organisation générale de l'Ancien Testament, une division en récits de création et histoire d'Israël dont le *Psaume 136*, tel un microcosme, reproduit la disposition jusque dans le jeu des proportions, puisqu'après une première louange de Dieu, nous l'avons vu, quelques versets seulement, six, sont consacrés à la création, contre quinze à l'histoire d'Israël.

Est-ce à dire qu'Israël s'est peu préoccupé des origines ? Guère plus que les autres civilisations du Proche-Orient ancien, dont la majeure partie des écrits concerne l'administration, les grands récits mythiques y tenant très peu de place. Mais, en donnant la priorité à son histoire et donc à sa relation avec Dieu, il s'y est intéressé dans cette mesure même, celle de ses certitudes acquises dans l'expérience : un Dieu d'amour éternel l'a sauvé comme il a sauvé la création, et ce même Dieu continue de le faire vivre comme il assure l'existence de l'univers.

Dans cette perspective, que l'origine fût saisissable ou non, le savoir » s'en trouvait relativisé, puisqu'on tenait l'essentiel de la connaissance avec la connaissance de Dieu. Que l'on compare les deux récits de la création qui ouvrent la *Genèse* : nous avons fait remarquer que sur un point important, ils étaient en désaccord, l'un voyant à l'origine de tout l'eau dangereuse, et l'autre le désert stérile ; de même, en *Genèse 1*, l'homme est créé « à l'image de Dieu », sans risque de choix à faire devant l'arbre de la connaissance, alors que *Genèse 2* nous présente un homme modelé avec la glaise du sol et soumis à l'épreuve... C'est que tout est vrai sans doute, pourvu qu'on soit convaincu de la bonté de Dieu qui a créé une oeuvre bonne et l'homme libre.

Pour le reste, c'est-à-dire pour ce qui relève du savoir scientifique et de la connaissance de l'insaisissable commencement, libre à chacun de voir à l'origine les eaux primordiales ou le désert stérile. Une seule chose est sûre : Dieu a tout fait, « car éternel est son amour ».

Pierre GIBERT, s.j.

Pierre Gibert, né en 1936. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1959, ordonné prêtre en 1968. Thèses (à paraître) en 1974 : *Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible, et Bible et légende (textes choisis et traduits de l'allemand)*. Actuellement professeur d'Ecriture Sainte à Aix-en-Provence. Publications : *Croire aujourd'hui au péché originel*, Ed. du Sénévé, 1971. *La Résurrection du Christ*, coll. Croire aujourd'hui, DDB, 1975. Collaborations à *Christus, Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, etc.

Gustave MARTELET :

Le Premier né de toute créature

Esquisse d'une vision christologique de la création

Le salut qu'accomplit le Christ en croix renvoie à la révélation de l'Homme tel que Dieu le l'eut. Le Ressuscité achève la création du monde parce qu'il est le principe de sa genèse.

Une étrange lacune

La création comme donnée première de la foi a presque disparu de l'horizon actuel du dogme. Sur elle, Barth excepté, c'est à peu près le silence. Comment ce fait étrange s'est-il produit ? Le rigorisme d'une métaphysique refusant toute réciprocité entre Dieu et son oeuvre n'y est pas étranger (1). A force de pureté abstraite, le Créateur devient le plus pur des absents. Certes, le concordisme entre la science et la foi attribuait à Dieu un type de présence qui respectait mal le savoir réel du monde, en situant la Bible dans un ordre qui n'était pas le sien. Ayant renoncé à confondre science et foi, la théologie a dès lors baissé pavillon devant l'astro-physique, seule désormais à parler de genèse du monde ; elle s'est désintéressée d'une aventure cosmique qui s'étend sur un gouffre de quinze milliards d'années, cependant qu'elle confesse un Dieu maître de tout abîme (*Psaume* 134, 6). L'évolution des vivants, que l'on n'oppose plus, Dieu merci, à l'acte créateur, semble décourager aussi la réflexion théologique, qui n'en traite parfois encore que pour y chercher les traces empiriques d'un « Adam » introuvable... Barth a su parler de la création sans la séparer de l'Alliance qui est sa raison d'être, — mais sa tendance à considérer celle-ci sous le seul aspect de rédemption du péché lui faisait négliger la filiation primordiale de l'homme (2). Qui donc, hormis Neher et quelques penseurs juifs, ose parler de la création

(1) A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris, 1945.

(2) H. Bouillard, *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier, Paris, 1957, t. 2, pp. 188-206.

comme d'un engendrement, et voir le Dieu créateur comme un Père (3) ? Marx est passé par là, décrétant qu'admettre la création, c'est se renier en tant qu'homme (4) ! Si, pour les exigences de l'action, on propose une théologie des réalités temporelles, on y réduit la part de l'acte créateur jusqu'à ne plus voir que l'homme s'annexant le monde. En ce temps où l'on mène grand bruit autour du « meurtre du père », les théologiens vont-ils présenter une vision de Dieu qui implique une paternité si décriée ?

Pas plus que la théologie générale, la christologie, dont le renouveau est à plus d'un égard manifeste, n'aborde la création. C'est là une anomalie. Le renouveau christologique, en effet, ne vient pas seulement de ce qu'on utilise une philosophie plus fine pour sonder, par exemple, le mystère de la conscience de Jésus ; il résulte plus encore de l'attention portée au témoignage scripturaire. Or ce témoignage présente la création à la lumière de l'Alliance consommée dans le Christ. On ne saurait donc s'en tenir à un texte tel que celui du *second livre des Maccabées* (7, 28), qui autorise l'idée d'une création *ex nihilo*, ni se contenter d'intégrer la création de l'homme, fini capable de l'infini, dans une doctrine de l'union hypostatique (5) : il faut envisager l'ensemble de la Bible, de la *Genèse* au *second Isaïe*, les épîtres de Paul, *l'épître aux Hébreux*, sans oublier les propos de Jésus dans le sermon sur la montagne, son hymne au Père en *Matthieu* 12, sa conduite au coeur de notre monde, sa mort inséparable de sa résurrection. Il faut reprendre le dossier scripturaire pour mieux voir la place radicale que l'Ancien Testament prépare au Christ et que le Nouveau lui assigne dans l'acte créateur.

Deux points surtout paraissent inhiber une vision christologique de la création : l'un relatif aux anges, l'autre au péché. Les anges ! Qui s'en soucie encore ? On ne peut cependant proposer une christologie cohérente de la création sans avoir situé l'homme à leur égard ni les avoir situés à l'égard du Christ. Tout en les réduisant à une pure fonction, Barth, au moins, en a parlé (6). Quant à Karl Rahner, s'il ne s'interroge à leur sujet qu'à propos de l'homme, il n'exclut pourtant pas leur rapport au monde matériel, celui-ci pouvant être, non certes la condition, mais le repère symbolique de leur existence (7). Ainsi, par-delà la pensée d'Augustin qui voyait dans la création des anges l'oeuvre du premier jour (8), on peut choisir un autre point de départ pour comprendre la création.

(3) « La miséricorde dans la théologie juive », dans *Évangile de la mission, Hommage à A. Schweizer*, Cerf, Paris, 1955, pp. 25-28. Vu le terme biblique « entrailles » de Dieu, il faudrait presque parler d'une maternité permettant de saisir la profondeur de son amour, selon *Isaïe* 66, 12-13.

(4) *Manuscrits de 1844*, III, 5 ; Editions sociales, Paris, 1968, pp. 97-98.

(5) W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Herder, 1974, pp. 89-97, qui s'inspire de K. Rahner et W. Thüsing, dans *Christologie, systematisch und exegetisch*, Herder, Fribourg, 1972, pp. 64-65, et *Écrits Théologiques*, I, DDB, Paris, 1959, pp. 162-165.

(6) *Dogmatique*, tr. fr., Labor et Fides, Genève, 1968, t. III, 3, 2, pp. 82-249.

(7) « Théologie et anthropologie », dans *Écrits théologiques*, 11, DDB, 1970, pp. 194-196 art. *Angelologie* dans LThK, p. 537. Sur le vieux principe « creatura omnis corporea », H. de Lubac, *Surnaturel, Etudes historiques*, Aubier, Paris, 1956, pp. 214-215.

(8) *De Genesi ad litteram*, II, 8. C'est curieusement dans la succession d'Augustin que prit sans doute naissance l'idée d'un corps spirituel ou « éthéré » des anges ; cf. H. de Lubac, *loc. cit.*

L'existence des anges, qui défie toute représentation, signifie au moins — ce qui est capital — que l'homme ne saurait se donner comme la seule forme possible d'existence spirituelle. Un espace leur demeure ouvert, sans qu'il y ait à les comprendre en eux-mêmes pour comprendre l'homme, ainsi que plusieurs l'ont pensé jadis (9). « Le premier-né de toute créature » n'étant pas pour Paul le monde angélique mais le Christ, c'est d'abord en fonction de l'homme et du Christ qu'il importe d'envisager la création.

Quant à la théologie du péché, dont l'importance est évidente, le mal est qu'elle en soit venue parfois à recouvrir le mystère chrétien tout entier, voilant ainsi la profondeur christologique du don créateur. A peine affirmé en effet que l'homme avait reçu l'existence et la grâce — de Dieu, tenait-on à dire, non du Christ, pour montrer que le Christ n'était que rédempteur —, on voyait cet homme tomber. Les démarches de Dieu se résumaient alors dans une « rédemption », comprise parfois comme la seule satisfaction d'un honneur blessé (10). On semblait même oublier que si notre salut comporte un aspect de re-saisissement et de réparation, c'est sans doute parce que Dieu nous redonne Celui dans lequel nous sommes initialement créés. La vieille querelle du « motif de l'incarnation », reprise avec un simplisme d'école, a fait parfois perdre de vue que si l'Écriture lie l'incarnation du Verbe à notre rédemption, elle ne la lie pas qu'à elle. On chercherait en vain dans l'Écriture la trace de ce « ne que », accrédité chez les Latins surtout par Augustin (11). Cependant, forts d'un axiome auquel le *Cur Deus homo* d'Anselme a donné une rigueur impressionnante, plusieurs ont cru honorer suffisamment le dogme de la création en restant muets sur la création dans le Christ.

Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 *Corinthiens* 8, 6). Ce texte, et d'autres semblables, présentent pourtant le Christ sans allusion, du moins explicite, à la rédemption. Ils rappellent en outre que le Dieu créateur est le Père de Jésus-Christ. (cf. *Ephésiens* 1, 3-4). Tout autre

Dieu » que le Dieu de l'Alliance sera donc incapable de porter le poids de lumière et de vie qui est celui de l'acte créateur. Le Dieu de *l'agapè*, Père, Fils et Esprit, et non le seul « Bien suprême », doit donc être notre point de départ.

La création à la lumière de la Genèse

Créer, pour le Dieu de la *Genèse*, c'est d'abord créer l'univers sensible. Ce monde que les Grecs appelaient *cosmos*, que les modernes appellent *nature*, la Bible lui donne le nom de **création**. Il y a là plus qu'une affaire de mots.

(9) Augustin, *op. cit.*, IV, 24-25 ; Anselme, *Cur Deus homo*, I, 18.

(10) Anselme, *op. cit.*, I, 12-13.

(11) *Sermon 175* ; cf. G. Martelet « Sur le motif de l'incarnation » dans *Problèmes actuels de Christologie*, DDB, Paris, 1965, pp. 35-80.

Bultmann, entre autres, l'a souligné (12) : alors que pour Israël le monde est création, réalité que Dieu mesure sans la gêner et qui fait saisir sa grandeur — les cieux chantant la gloire de Dieu », — le cosmos des Grecs (13) désigne une réalité tenant par elle-même, dans un équilibre interne. Tant que notre vision du monde a gardé la Terre pour centre, le désaccord a pu être mal aperçu. La question de savoir si le monde existe de toujours (*ab aeterno*) ou s'il a commencé, suppose, malgré Augustin (14), une survivance de l'héritage grec. On a pensé trancher le débat en donnant à la Bible une autorité de fait (15), laissant subsister une dualité qui devait tôt ou tard éclater. Tandis qu'Augustin suivait la ligne biblique en estimant la création plus étonnante que le miracle de Cana ou le rassasiement des foules au désert (16), pour saint Thomas elle était d'abord la nature, soumise toutefois à la toute-puissance de Dieu (17). Par la suite, le concept de nature ne cessera de se fermer (18). On pourra reconnaître — ainsi Newton, en bon déiste — que la nature doit à l'action de Dieu l'élan dont le système ne saurait se passer ; mais dans ce rapport purement fonctionnel avec son oeuvre, dont Laplace bientôt se passera (19), Dieu lui-même aura changé de sens. En effet, c'est une chose que l'homme exerce son règne sur le monde à l'intérieur d'une Alliance d'amour où Dieu ne cesse de l'engendrer, c'en est une autre que Dieu (ou ce qu'il en reste) se voie neutralisé par le monde qu'il a un jour créé. Pour un déisme qui méconnaît l'Alliance, le monde n'est plus la création ouverte sur Dieu : il est devenu la nature fermée sur soi.

Même dans l'Église, on aura pu croire être fidèle à la notion biblique, alors qu'en négligeant son rapport à l'Alliance on aura exténué le sens de l'acte créateur. Identifiée avec la représentation dont la Terre est le centre due à Ptolémée (+ 168), la création est un modèle réduit de sphères emboîtées. Quand Bellarmin refusait un univers centré autour du soleil, ou à plusieurs centres et peut-être infini (20), auquel Giordano Bruno avait accordé une adhésion sans doute panthéiste, l'un et l'autre étaient également étrangers à l'idée biblique. Sous des formes diverses, chacun pensait en effet que le Dieu de la Bible ne pouvait créer un autre monde que celui dans lequel Josué peut immobiliser le soleil à la hauteur de Gabaon. La vision d'un Créateur assez puissant pour faire du monde une première étape des « merveilles de Dieu » pour l'homme disparaissait de l'horizon. L'identité que Spinoza établira entre Dieu et la nature

(12) *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Payot, Paris, 1969, pp. 15-38.

(13) P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1972, pp. 185-229.

(14) Dans le *De Genesi ad litteram*, V, 5, 12 & 12, 28 ; VI, 11, 18, Augustin pose l'identité entre création du monde et création du temps.

(15) *Somme Théologique*, I, 46, 2.

(16) *Tractatus in Johannem*, VIII, 2-3 ; XXIV, 1. Même argumentation, pour prouver cette fois la possibilité du feu éternel dans *Cité de Dieu*, XX, 7 et XXI, 8.

(17) *Somme Théologique*, I, 25.

(18) J.-L. Marion, « De la divinisation à la domination », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1975, pp. 263-293.

(19) Ce que G. Gusdorf appelle « la mort de Dieu en épistémologie », dans *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Payot, Paris, 1971, p. 10.

(20) A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 62-84.

achève le processus. Chez lui l'Alliance n'est plus seulement oubliée, mais niée ; la création n'est pas seulement altérée, mais détruite. Dieu, ou plutôt l'idée qu'on s'en fait en réduisant son oeuvre à la nature qui l'emprisonne, est privé du droit de révéler les profondeurs de son Amour et de sa Liberté (21). Le système fantastique du monde que vont découvrir peu à peu la physique, l'astrophysique, les sciences de la vie et de l'homme, constituera un *corpus* sans âme. Chacun pourra en étudier les mécanismes avec ravissement ou terreur. Mais rien n'empêchera plus de voir dans la nature, privée de tout rapport à l'Alliance, la forme cosmique de l'absurde.

Lorsque, s'arrachant à de telles aliénations, on affirme avec la *Genèse* que Dieu a réellement créé l'univers, on signifie par là que la nature, si elle relève des procédures de la science et de la raison, se doit aussi, telle qu'elle est, à l'Amour donateur. L'oeuvre du Créateur n'est plus saisie selon l'analogie des idées d'un penseur ; elle se symbolise beaucoup mieux par le geste du semeur. Elle est élan, semailles, engendrement, ouverture d'antennes nouvelles. Le geste créateur implique un déploiement, modestement symbolisé dans le semainier des six jours et s'ouvrant aussitôt sur l'histoire de l'homme. Le temps est signe de bénédiction : non ce temps qui tourne en rond pour imiter le divin, mais celui qui permet au monde d'avancer et de prendre le large, à la vie d'apparaître, à l'homme de grandir. La création est donc un crédit fait par Dieu au monde, et d'abord à la matière elle-même pour qu'elle donne un monde. Dieu la soutient mais ne la supprime pas : il en serait empêché par le respect en quelque sorte infini, comme dit la *Sagesse*, qu'il a pour sa créature. Nous le savons mieux désormais : la création qu'il a voulue, c'est tout à la fois l'indéfiniment grand et l'immensément petit, l'espace que la lumière parcourt à la vitesse des *parsecs* (22) et celui qui se miniaturise à l'aune des *quanta* (23) ; c'est surtout ce que Teilhard a nommé le *troisième infini*, l'homme, seul infini véritable du monde. L'homme est en effet ce point où, après trois ou quatre milliards d'années de travail inconscient de la vie, l'esprit a pu jaillir dans un acte irréversible de réflexion. Outre l'expansion de la matière dans l'indéfini galactique et sa contraction nucléaire dans l'infiniment petit, la création comporte l'arborescence où se déploie la vie. Ayant pris la voie, toute nouvelle par rapport à l'ordre minéral, des synthèses organiques et de la différenciation cellulaire, la merveilleuse énergie dont Dieu dota le monde a dès lors risqué sa percée vers les structures vivantes, à la cime desquelles l'homme allait apparaître.

Porté par les racines, inséré dans le tronc de l'arbre gigantesque des formes évolutives, implanté ainsi dans le terreau d'un univers en expansion, l'homme n'est pas seulement un produit de ce monde. Il est l'oeuvre personnelle de Dieu. Pour le « faire », comme dit la *Genèse*, Dieu semble avoir repris son souffle afin de mieux pouvoir le lui donner ; et lorsqu'il est enfin là, Dieu semble respirer encore, mais d'aise cette fois, et le regarder avec la tendresse d'une paternité créatrice longuement différée. L'homme va recevoir de Lui un nom qui lui sera propre. De même que, de son vrai nom, la nature est création, ainsi l'humanité, sortie des mains de Dieu aux doigts d'évolution, reçoit, dans le souffle d'amour qui la crée, le nom générique d'Adam. Ce n'est pas un nom scientifique : c'est la

(21) C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Aubier, Paris, 1974, pp. 97-105.

(22) Le *parsec* représente 3, 26 années-lumière, soit 30 840 milliards de km.

(23) Qu'on peut évaluer en archi-milliardièmes d'erg.

désignation symbolique de l'homme créé dans l'Alliance (appelée ici Paradis), c'est-à-dire dans l'amour manifeste de Dieu. C'est le nom prophétique de cette humanité que Dieu donne à elle-même par le moyen du monde. Le prononcer en l'abstrayant de l'amour créateur qui d'abord le prononce, c'est brouiller l'identité de celui qui le porte : alors ce nom devient ridicule, et finalement on l'oublie. Mais au regard de Dieu, Adam le jamais solitaire, Adam l'inséparable d'Eve l'inséparable, c'est l'humanité en sa source et comme en raccourci, personnellement nommée et, de ce fait, divinement créée. C'est l'être humain, homme ou femme, homme et femme, le vivant réfléchi en qui Dieu forme son image et plus encore son répondeur. Capable d'apprendre à parler, pouvant se connaître lui-même, désireux d'aimer l'autre comme quelqu'un et non comme une chose, il est ouvert sur l'ordre de l'esprit où Dieu déjà lui fait signe sans lui avoir encore tout dit.

De nos jours, l'immensité cosmique a comme rompu le charme de l'amour dont est empreint le geste créateur. L'espace sans mesure appréciable où se meut notre monde inspire à des savants (un Jeans, un Rostand) ce que Teilhard appelle dans le *Milieu Divin* « la détresse essentielle de l'atome perdu dans l'univers », détresse « qui fait journallement sombrer des volontés humaines sous le poids accablant des vivants et des astres » (24). Ainsi se troublait l'incroyant chez Pascal. Moins croyants, bien des modernes pensent découvrir dans l'univers l'abîme où doit se perdre et s'écraser l'aventure humaine : l'évidence du néant, la certitude de l'absurde envahit l'homme devant cet univers enfin connu. Douleur sans remède, — à moins qu'on ne revienne à la vérité dont la méconnaissance provoque un tel désarroi.

Création et alliance, altérité et communion

Certains ont espéré que la détresse devant le fait d'exister pourrait être surmontée si l'on pensait la création en termes de théosophie. « Dieu » ne serait pas encore lui-même avant que de créer. Confondue avec l'incarnation, dont le sens est par là même altéré, la création deviendrait le signe que « Dieu » se cherche, ou plutôt se détermine par le moyen du monde. Dès lors l'identité de l'homme, son identité « mystique », comme on dit, serait celle d'un aspect ou d'un moment de Dieu, une modalité de sa genèse. Notre existence aurait donc pour sens, majestueux et dramatique, d'entrer dans le courant divin qui cherche à s'exprimer sans y parvenir jamais pleinement ; ainsi, au surplus, se comprendrait l'histoire. On aura reconnu dans cette brève esquisse quelque chose de la pensée de Jacob Boehme (25), le cordonnier de Silésie (+ 1624), dont Hegel lui-même fait figure d'épigone dûment dialectisé. Hegel en effet reprend l'idée boehmienne selon laquelle « Dieu » demeurerait une abstraction, sans un rapport constitutif de lui-même avec le devenir de la nature et plus encore de l'homme, rapport que lui fournit la notion de création comprise d'une manière « philosophique », qui la ramène à la forme la plus haute de la négativité de l'esprit (26). Mais en répondant

(24) *OEuvres*, t. 4, Seuil, Paris, 1957, p. 77.

(25) A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris, 1971.

(26) *La phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr., Aubier, Paris, 1941, t. 2, pp. 258-290 (sur la religion révélée, à ne pas séparer de t. I, pp. 17-31 sur la négativité de la mort comme principe du système).

de la sorte à la question posée par la contingence douloureuse de l'homme, on aliène l'identité et de l'homme et du monde, sans éclairer le mystère de Dieu.

Outre l'arbitraire avec lequel elle altère la Révélation en prétendant l'approfondir, cette théosophie, ou cette gnose, anéantit ce qu'elle veut expliquer. Dieu n'est pas respecté comme Dieu, puisqu'un autre que lui le conditionne. Quant à l'homme, devenant nécessaire à Dieu, il cesse d'exister comme une vraie personne : simple moment fugitif d'une suprême identité qui se cherche. Au mieux, il n'existe que pour autant qu'il est utile à Dieu pour se poser lui-même. Avec Feuerbach et toute la gauche hégélienne, Marx a compris ainsi Hegel et, dans les *Manuscrits de 1844*, l'a justement rejeté. Mais, trop content peut-être de croire s'être du même coup débarrassé de Dieu, il n'a pas deviné que, une fois Hegel et Boehme récusés, le vrai Dieu apparaît plus vivant que jamais.

La création n'est pas une explication de Dieu. Dieu ne crée pas pour résoudre au moyen du monde un problème pour lui autrement insoluble. Il crée non pour se faire exister, mais pour que nous soyons. Nous ne sommes pas au service dialectique d'un « Dieu » en mal de se connaître : nous existons vraiment pour nous. La « négativité » élevée au rang de principe est un système : elle n'est pas source d'Être et de Vie. Seul un Dieu qui n'est Dieu que par soi peut assurer l'existence d'un monde et d'une humanité qui, à des degrés divers, possèdent une identité propre. La création *ex nihilo* trouve ici tout son sens : c'est parce que Dieu n'a pas besoin de nous pour exister en plénitude que nous pouvons exister devant lui (27). Pour qu'existe par Dieu un autre que Dieu, Dieu doit être tel qu'il puisse faire surgir cet autre, si l'on peut ainsi dire, dans un complet oubli de soi. Nous ne répondons pas à un étrange besoin que Dieu aurait de se nier, mais au seul pouvoir merveilleux qu'il possède d'aimer de façon créatrice. Comblé en lui-même par l'amour trinitaire, Il est capable de cette « extase d'altruisme » (28) qui définit la création.

Ainsi s'éclaire ce qui d'abord scandalisait. Différents de Dieu, certes, nous le sommes. Mais cette différence est le premier des dons que Dieu doit nous faire s'il veut réellement nous créer. La distance dans l'être est la condition à laquelle nous serons nous-mêmes, acquérant ainsi une authentique identité. Puisque Dieu est infini, nous serons finis ; nous serons composés puisqu'Il est simple, soumis au temps puisqu'Il est éternel, conditionnés puisqu'Il est absolu ; bref, vraiment non-Dieu puisqu'Il est le seul Dieu. Non qu'en nous créant Dieu nous répudie aussitôt : il nous constitue en nous-mêmes, non pas opposés ou contraires, mais autres, capables ainsi de devenir les partenaires d'une Alliance en dehors de laquelle il n'y a pas de création.

D'une façon paradoxale, mais très compréhensible, cette altérité ne nous confère pas seulement notre propre identité devant Dieu : elle rend possible notre plus secrète ressemblance avec Lui. Quelle meilleure ressemblance en effet

(27) « La grande force de l'idée de création telle que l'apporte le monothéisme consiste en ce que cette création est *ex nihilo* ; non pas que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre » (E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961, p. 35).

(28) F. Guimet, *Existence et éternité*, Aubier, Paris, 1973, p. 99.

avec Dieu, dans cette « région de dissemblance » que constitue la création (comme dit Bernard après Augustin) (29), que le fait d'être vraiment moi-même devant Celui qui est en lui-même comme nul autre ne l'est ! Ce qui nous différencie nous honore en nous faisant nous-mêmes ; davantage : il nous fait nous-mêmes à l'intérieur d'un rapport qui tout ensemble nous sépare de Dieu et nous unit à Lui (30).

Franchissons une dernière étape, concernant cette fois la nature. Celle-ci est souvent l'origine du scandale que l'homme éprouve devant lui-même. Ne nous situe-t-elle pas dans une « immensité désertique ou grouillante » d'astres et de vivants ? Ne nous reprend-elle pas, à notre mort, l'existence fugitive qu'elle nous avait concédée ? — Sans doute. Mais ne remplit-elle pas ainsi la condition par excellence de notre identité ? Taillée en plein tissu de la matière qui constitue, face à la simplicité spirituelle de Dieu, le plus non-Dieu qui soit dans le non-Dieu, la nature est l'indice le plus fort de notre identité, étant le signe irrécusable de notre différence radicale à l'égard de Dieu.

On peut même affirmer que le non-Dieu de la matière, dans son altérité inconsciente, est tellement l'extrême du non-Dieu, qu'elle devient à ce titre le gage le plus sûr du sérieux avec lequel Dieu se dépossède de Lui pour faire surgir le plus autre possible. Cette matière a cependant reçu de Lui l'immensité et la puissance, ou l'énergie. Par ces deux propriétés, le non-Dieu suprême d'une réalité sans conscience de soi a encore ou déjà quelque chose de Dieu. Aussi la création a-t-elle pu commencer non par les anges, mais par la matière elle-même, comme semble le suggérer la Bible. Toute créature consciente pourrait ainsi trouver soit la condition, soit au moins le signe de son identité créée. Enveloppant de façon symbolique la création entière, la matière signifierait que nul être conscient ne saurait exister sans se rapporter d'une manière ou d'une autre à l'univers physique, berceau ou sacramental de la finitude essentielle qui unifie tout le non-Dieu.

L'homme en tout cas naît et se déploie dans ce monde sensible. C'est là qu'il s'imprègne du sentiment de son altérité (31). Epreuve prodigieuse, qu'il faut être Dieu pour oser faire courir à l'homme et courir avec lui ! Le risque est immense que cet être, qui doit passer par une telle distance pour se trouver lui-même et

(29) Sur le cantique des cantiques, XXVII, 6, à propos de l'âme et de l'Eglise. L'expression vient des *Confessions*, VII, 10, 16, et par delà de Plotin, I, 8, 13 et Platon, *Politique*, 273 d. Elle aura une immense fortune en Occident. Cf. la note du P. Solignac dans l'ed. DDB des *Confessions*, t, 1, pp. 689-693.

(30) Faut-il souligner ce que je dois ici à la pensée de Levinas dans *Totalité et infini*, dont la critique pénétrante mais un peu « grecque » par J. Derrida (« Violence et métaphysique » dans *l'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228) n'entame pas en profondeur la portée. Après une telle critique, on comprend mieux peut-être que seule une vision chrétienne de la création dans l'Alliance totalement accomplie dans le Christ dépasserait l'opposition (sans doute insurmontable autrement) entre les pensées « grecque » du *même* et « juive » de *l'autre*, si l'on peut ainsi dire. Seule en effet une vision de la création dans le Christ peut parler d'une différence ou, comme dit Levinas, d'une « séparation », créée uniquement en vue d'une parfaite communion, où le même et l'autre, devenus *totallement personnels*, se rejoignent et s'unissent.

(31) Sauf mauvaise interprétation de ma part, c'est ce que Levinas appelle pour l'homme « l'élémental » (*op. cit.*).

pénétrer dans l'Alliance divine, ne sombre dans un vertige de finitude, transmuant sa différence en hostilité mortelle. Risque d'autant plus plausible que la mort physique, venant pour l'homme de cette nature qui est sa condition, va faire peser sur lui un poids de détresse et de nuit. Le sens inné de Dieu; sans lequel aucun non-Dieu conscient ne saurait exister, lui est sans doute un indestructible recours ; mais la profondeur de la souffrance endurée sera capable de lui en brouiller la trace. L'« infinité » du monde pourra devenir pour lui l'évocation tragique d'une dérélition, elle aussi « infinie » : se peut-il que l'amour préside à une création que la mort paraît vouer au néant ?

A cette question du mal, qui rebondit toujours, la réponse de la foi demeure toujours aussi l'Alliance. Mais il faut oser en exprimer toute la dimension.

Le premier et dernier Adam

Adam — c'est toujours de lui qu'il s'agit lorsqu'il est question pour l'homme de l'amour créateur — ne nous a pas encore livré tout son secret. Cet Adam, c'est nous-mêmes, c'est l'humanité montant de la terre, rouge encore du sang matriciel. Mais il n'est pas le seul. Premier dans l'apparaître, il est relatif à un Autre, que Paul appelle « le dernier Adam » (*1 Corinthiens* 15, 45) : le **dernier**, c'est-à-dire le plus parfait, donc l'ultime. Celui que nous sommes n'en est que la « figure » (*Romains*, 5, 14), c'est-à-dire le présage. Sans doute cet autre Adam n'est-il pas pensable sans nous : il faut que l'homme soit ou doive être, pour que Dieu veuille lui donner son accomplissement absolu. Jamais toutefois le premier ne pourrait être ce qu'il est sans une relation constitutive à Celui qui, venant après lui, est sa raison d'être et donc sa vérité.

Entre les deux Adams, il en est un peu comme entre le Baptiste et Jésus. Jean paraît d'abord, mais il est le second. Jésus est en réalité premier. Jean rétablit la vérité des choses en s'effaçant devant Jésus : « Après moi vient un homme qui a passé devant moi, parce qu'il était avant moi » (*Jean* 1, 30). Ainsi l'Adam de la *Genèse*, premier paru, n'est pas premier quant aux raisons d'être. Son existence ne va pas sans cette identité complexe qui fait qu'un même nom recouvre, dans l'Écriture, l'homme et Celui par qui l'homme doit être accompli. Vérité ultime de l'homme, le Christ fait donc partie intégrante de la réalité initiale d'Adam, mais de manière encore cachée. Le Nouveau Testament lèvera le voile qui recouvre non seulement l'Écriture (*2 Corinthiens* 3, 14), mais aussi le visage de l'homme. On ne peut plus désormais comprendre ce qu'est l'homme pour le Créateur, sans regarder le Christ, auquel Adam est depuis toujours inséparablement rapporté. Ainsi l'aube qui point n'est jamais séparée du soleil qui monte et doit envahir l'horizon. Comme l'a écrit Tertullien, « le Christ déjà envisagé était l'être à venir de l'homme » (32).

Le Christ ne nous est donc pas donné seulement à cause du péché, mais au titre tout nu de notre humanité. Certes, dans la doctrine des deux Adams de *1 Co-*

(32) *De carne Christi*, 6.

rinthiens 15, le péché n'est pas exclu ; il est même clairement impliqué (33). Il n'est pourtant pas la raison de ce que dit Paul sur le rapport d'Adam au Christ. A moins d'avancer que l'homme ne meurt physiquement *que* parce qu'il a péché, niant ainsi sa finitude naturelle, on reconnaîtra que le Christ peut agir pour Adam d'une manière constitutive, sans que ce soit **uniquement** en raison du péché. Précisément, d'après *l'épître aux Corinthiens*, le Christ ne vient pas avant tout détruire le péché (*amartia*) par sa justice personnelle (*dikaïosunè*), comme il sera dit dans *l'épître aux Romains* : il détruit d'abord la corruptibilité naturelle ou terrestre de l'homme (*phthora*) par l'incorruptibilité (*aphtharsia*) spirituelle ou céleste, trans-humaine, de la résurrection. Paul le dit et le redit (34). Ce vocabulaire, qu'on a dit « gnostique » (35) et qui est simplement paulinien, intègre au mystère de l'homme une évidence naturelle, montrant notre mort physique vaincue dans le Christ ressuscité.

Cette doctrine des deux Adams jette sur le mystère de notre création une lumière décisive. Pour devenir lui-même et s'ouvrir à l'Alliance, l'homme, on l'a vu, doit éprouver son altérité à l'égard de Dieu et traverser, au titre de sa finitude, l'abîme de la mort. Celle-ci cependant ne peut être le dernier mot du Dieu vivant à cet Adam créé par son amour. Dieu « n'a pas fait la mort », « il ne s'est pas complu en elle » (*Sagesse* 1, 3). Aussi ne s'est-il pas laissé emprisonner par elle pour prodiguer ses dons. Si, en vertu de notre appartenance au monde, la mort est inscrite dans notre identité, y sera également inscrite l'appartenance au Christ qui abolit la mort. Par sa communion avec nous dans la mort, le Christ nous ouvre à la communion avec Dieu dans la merveille de sa Vie, — cette Vie que notre finitude semblait nous interdire, et dont le péché nous écartait plus encore (36). Jésus ressuscité, dernier Adam, homme suprême, est notre parfaite vérité, la condition grâce à laquelle Dieu peut vouloir que nous soyons.

On peut objecter à ces vues d'être peu traditionnelles. Aucun des Pères ne les aurait préconisées. Mais ce que les Pères n'ont pas fait (sans doute parce qu'ils n'avaient pas besoin de le faire), ne devons-nous pas, sans les contredire, le risquer ? L'approfondissement devenu nécessaire des conditions existentielles de notre finitude semble le requérir ; et plus encore, croyons-nous, l'Écriture le suggère. Sans donc nier le moins du monde que le péché affecte comme en surimpression spirituelle notre mort biologique, nous ne nous arrêtons pas à regarder le seul péché. Comme il n'est pas, dans l'acte créateur, le dernier mot de

(33) *1 Corinthiens* 15, 30 et 50.

(34) *1 Corinthiens* 15, 31, 42, 50, 53-54.

(35) Le travail de C. Colpe (*Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erkesmythos*, Göttingen, 1961) semble avoir fait justice de cette idée. Mais il faut tirer toutes les conséquences du rejet d'une pareille erreur. De simples allusions au second Adam ne suffisent pas pour rendre justice à la profondeur de ce mystère, comme c'est encore le cas chez W. Pannenberg (*Esquisse d'une Christologie*, Cerf, Paris, 1971, pp. 259, n. 19, et 348, n. 53). Il faut montrer la place que le Christ ressuscité comme *dernier Adam* doit tenir dans une vision christologique de la *création* et pas seulement de la rédemption, inspirée du Nouveau Testament.

(36) Cf. le premier canon du concile de Carthage qui condamna Pélage en 417. Ce qui est inadmissible au regard de la foi, c'est seulement que le péché n'ait aucun rapport avec la mort physique. L'erreur étant *d'exclure* le rôle du péché dans la mort même physique, la vérité ne consiste pas à *réduire* cette mort au seul effet du péché.

tout, il ne l'est pas non plus, nous allons essayer de le montrer, dans l'existentialité de cet homme parfait qu'est Jésus, dernier Adam (37).

L'existentialité de Jésus dans son rapport avec la création

Jésus est donc là dans la création de son Dieu, modeste et, de quelque manière, encore « néolithique ». Ne cherchons pas dans sa vision du monde le pressentiment de ce que nous savons aujourd'hui sur la structure de la matière ou l'évolution des vivants. L'univers est pour lui ce que l'on peut en voir des bords du lac de Génésareth et d'après la lecture de la Bible. Jésus connaît le rythme des saisons, le soleil et la pluie, les oiseaux du ciel et les fleurs des champs ; il sait la ville sur la montagne, les routes et leurs périls, le brouhaha du jour, le silence des nuits et le chant du coq au matin. Artisan et fils d'artisan, il connaît les métiers de son temps, l'entretien des vignes, le métayage, les journaliers et leurs salaires, la pêche et le commerce, les travaux domestiques et les travaux des champs. Il admire les enfants, il comprend et respecte les femmes qui le suivent et qui l'aiment simplement, comme lui-même aussi les comprend et les aime, sans le moindre indice d'auto-possession de sa part ou d'accaparement ébauché de la leur. Les fondations de la maison, le roi qui part en guerre, les jugements iniques, les disputes à mort, la joie des noces, les dépenses insensées des prodiges, la jalousie d'un frère, la rouerie des puissants, la bonne chère des riches, les jeux des enfants, tout a frappé sa vue et façonné son cœur et sa raison. Lorsqu'il ouvre la bouche, son cœur s'ouvre aussi et dans l'embrasement transparente des mots, on voit l'humanité merveilleuse d'un être qui a tout ressenti, tout deviné du monde de son temps, et qui, sans rien figer dans un système, a tout compris.

La douleur a sa place dans son humanité, une place immense : les malades l'assaillent, formant autour de lui une constellation de détresse physique et mentale. Ils attendent, ils se fauflent s'ils le peuvent, ils supplient ou l'on supplie pour eux. On perce le toit des maisons, car il faut à tout prix toucher Jésus ou au moins l'entendre et le voir. Il est là pour les corps mais aussi pour les cœurs abîmés. Les pêcheurs patentés, les femmes dont on abuse, les exclus de l'amour et du respect, samaritains, « publicains et pêcheurs », tous les grabataires du péché, il se, fait leur commensal et partage le mépris dont ils sont gavés.

A cette familiarité de Jésus avec tous les humains correspond sa familiarité avec la création ; l'une et l'autre ont même source. Dieu n'est-il pas le créateur du

(37) En parlant de l'existentialité de Jésus, nous entendons sortir d'une difficulté exégétique présentée parfois comme pratiquement insurmontable. De fait l'histoire *biographique* de Jésus est impossible à écrire en détail. La raison en est simple : les évangélistes n'ont pas voulu le faire. Mais il existe une histoire *existentielle* de Jésus, car les Évangiles veulent nous faire saisir la manière dont Jésus s'est rapporté concrètement à ce qu'on peut appeler les grandes sphères de l'existence humaine : famille, travail, société, politique, religieux. C'est cela que j'appelle l'existentialité de Jésus. et que j'envisage ici sous l'aspect de son rapport avec Dieu dans la création, qui, tout en enveloppant l'ensemble de sa vie et de ses rapports humains, les qualifie d'une manière spéciale. Un tel regard permettra à la vision de la création dans le Christ de ne pas s'intellectualiser faute d'avoir considéré d'abord le Christ lui-même dans la Création.

ciel et de la terre, le nourricier des hommes et des oiseaux, le couturier sublime qui vêt de fleurs les champs ? Ouvrant ainsi les yeux sur toutes choses, Jésus y voit Dieu directement. Les causes secondes dont parleront les sages ne l'embarrassent pas ; il ne les méconnaît pas, puisqu'il estime les métiers qui les mettent en oeuvre et qu'il en pratique un ; mais à travers la « nature », il atteint Celui qui la crée. A travers le soleil et la pluie, il perçoit l'amour ouvrier de Dieu qui dispense sans mesure ce dont l'homme a besoin pour sa tâche. Ce que Dieu fait dans la création, Jésus le fait parmi ses frères : il rend la vie vivable en purifiant l'homme de ses passions ; il émonde les cœurs comme Dieu garantit les saisons, pour que la vie humaine ait la droiture du Dieu qui établit la création. Aussi au sortir de la nuit durant laquelle il a prié, peut-il enseigner sa prière, où la vision du Dieu qui doit tout envahir de son Règne s'associe au pain et au pardon.

Un tel monde n'est-il pas révolu ? — A moins que quelque chose d'essentiel s'y trouve révélé, au contraire, qui en déborde le module scientifique ou social. Alors, la nature peut bouger, devenir insondable dans l'infime ou l'immense, plus vaste que le suggèrent déjà ces « îles » et ces « lointains » dont parlent les Prophètes : elle restera ce qu'elle fut, ce qu'elle est pour Jésus : la création, où l'on peut percevoir, si l'on n'oublie pas qu'elle est un **donné**, l'amour de Celui qui la donne. Que l'univers soit tabulaire, sphérique ou supposé en expansion, que ce soit notre terre qui tourne ou le soleil qui devienne une fournaise nucléaire, que les anémones des champs soient la dernière version des végétaux du secondaire, que l'homme soit debout depuis trois mille millénaires, etc., il n'y a rien là qui ne soit décisif dans l'ordre du savoir, mais rien non plus qui dispense de Celui qui crée et soutient ce monde.

Pareillement pour l'homme . Il pourra transformer le visage des campagnes et des villes, gagner les airs, vaincre les océans, sangler la terre et zébrer l'atmosphère de réseaux de communications, sonder avec des robots l'espace interplanétaire ou grâce à des télescopes les plus lointaines galaxies, il pourra entasser des richesses ou détruire sans pitié hommes et maisons : tout est inclus déjà dans le sens humain de Jésus ; non qu'il soit un *veto* imposé à l'histoire, mais il vit avec un parfait naturel l'expérience des hommes et met à nu devant nous pour toujours leur existentialité élémentaire. L'homme peut donc se libérer de maintes contraintes physiques, immensifier son savoir des atomes et des ondes, devenir praticien en toute sorte de pouvoirs qui modernisent ses spectacles, ses guerres et ses usines : il demeure, au plus fort de son évolution, ce qu'il est déjà, ou encore, au temps de Jésus : un être rigoureusement conditionné par la nature pour l'air de ses poumons, le sel et l'eau de son organisme, le pain et le vin de sa table ou l'horizon pour son regard. Il peut bien raffiner, même sophistiquer son rapport à ce monde, il ne l'abolit pas ; il le démultiplie au contraire. Les produits de ses Californies ou le néon de ses cités l'immergent autant dans la nature, que le font les épis froissés dont les disciples de Jésus apaisaient leur fringale, ou que la lampe fumeuse dont on s'éclairait alors.

En un mot, la sonde existentielle, dont dispose Jésus pour pénétrer la nature et les hommes, le conduit, d'où il est comme « galiléen », jusqu'aux vraies profondeurs. Là, les discontinuités de l'histoire, les ruptures culturelles qu'on dit instauratrices et qui le sont parfois, comptent moins que la pérennité de la nature et de l'humain. Cette pérennité, Jésus l'atteint et la dégage en vertu d'un sentiment que la vision de l'Amour créateur illumine et contient.

Jésus face à la mort

Si Jésus demeure à ce point actuel au cœur de tant de mutations, on peut penser qu'il est encore en résonance avec le plus irrémédiable de notre finitude. De fait, Jésus, nous l'avons vu, se montre incomparable avec les malades, les souffrants. Pas trace de dolorisme en lui ; pas le moindre soupçon à l'endroit du bienfait d'exister. Mais quel est-il en face de la mort ? Comment trouve-t-il Dieu dans cette déchirure qui lacère, qui détruit en nous sa création ?

Devant la mort des autres, Jésus éprouve une véritable détresse : ainsi pour le fils de la veuve de Naïm ou pour la fille de Jaïre. S'il dispose alors d'un pouvoir d'« éveil » qui alerte sur son identité et le situe dans la série des grands prophètes, il ne se soustrait pas pour autant à la douleur humaine d'avoir à disparaître. Il pleure avec les soeurs de Lazare ; il se trouble en face du tombeau où l'on a déposé son ami. Mais le plus décisif se trouve dans le fait qu'il intègre pleinement à sa vie l'éventualité de sa mort. Sans pierre, comme il le dit, où reposer sa tête, Jésus est dépourvu de tout appui pour protéger sa vie. Entièrement livré et non moins démuné, il travaille et combat à cœur ouvert, mais à mains nues. Sans aucun souci de gloire ou de puissance, il est en butte à qui les détient ou les cherche, car, ni vexant ni flatteur, il est simplement vrai. Sa parole dit *oui*, si le *oui* s'impose et au cas contraire, elle dit simplement *non*. Il sait que ce qu'il dit fait partie des propos qui, dans son peuple, conduisent les prophètes à l'isolement, à la persécution, voire à la mort. Pas un silence cependant, pas une parole non plus qui soit une manoeuvre pour préserver sa vie contre les retombées mortelles de ses mots. La vraie profondeur de Jésus, humainement parlant, est celle du témoin qui met sa vie en jeu dans ce qu'il dit. Mais jamais il n'en veut aux hommes qui lui imposent pareille vigilance ; il se scandalise bien moins encore que Dieu demande à son service une si profonde liberté à l'égard de la mort.

Comment se conduirait-il autrement ? Membre d'un peuple qui sait ne devoir qu'à Dieu son existence et son destin, Jésus confesse à tout propos sa foi et son amour pour ce Dieu d'Israël. Il approuve et admire qui le fait devant lui. Il visite le Temple, respecte le Sabbat et la Loi. Il vit de l'Écriture où il lit le chemin de l'Alliance ; il en connaît les épisodes ; il en aime les héros et les saints, dont l'exemple l'inspire. C'est par cette histoire sainte et humaine à la fois qu'il s'enracine dans le mystère de Dieu. Point de rupture pour lui entre l'histoire de son peuple et la réalité de la création : le Dieu qui nous prévient de son amour dans les travaux cosmiques est le même qui vient vers nous dans la liberté de son Règne. Création et histoire de l'Alliance (ou si l'on préfère du Royaume) font donc corps à ses yeux. Leurs fonctions s'harmonisent, leurs exigences aussi. Dans l'une et l'autre le don total est de rigueur. Au Dieu qui donne sans compter doit répondre dans l'homme une existence livrée sans partage. La nature pour Jésus n'est donc pas bucolique, elle est de l'ordre de l'esprit. S'il loue les oiseaux et les fleurs, ce n'est pas d'abord en poète, mais parce qu'ils symbolisent une existence de parfait abandon ; si la mort du grain évoque en lui le mystère de son « heure », il frémit dans sa chair qu'une telle économie de la nature doive marquer aussi sa mission.

Tout se passe en Jésus comme si, redoutant, autant sinon plus que tout homme, une mort qu'il sait inévitable, il y voyait une violence qu'il doit trans-

former en amour. Il ne transige donc pas, nous l'avons dit, il ne se scandalise pas, surtout il ne désespère pas et même s'il doit suer le sang, il ne recule pas. Tel est le paradoxe qui définit son existence : témoigner d'un tel amour du Dieu déjà connu en Israël, qu'il ait à risquer une épreuve décisive dans son rapport à Dieu. Pour Jésus, la mort qui semble tout détruire doit pouvoir exprimer sa suprême parole ; elle doit permettre aussi à Dieu de se dire comme jamais encore il n'en eut l'occasion. C'est pourquoi le grand signe que Jésus veut nous donner ne se fera ni dans le ciel ni chez les autres : il ne sera qu'en lui, lorsque sa prétention d'avoir avec le Dieu de tout son peuple un rapport tellement singulier qu'il confine, dit-on, au blasphème, l'aura jeté dans la mort. Nouveau Jonas, il doit donc affronter l'abîme ; il faut qu'il montre ce que le Dieu vivant peut faire de notre mort lorsqu'elle est abordée dans un amour dont aucun des prophètes, aucun des patriarches ne fut jusqu'alors doté, si l'on excepte la figure du Serviteur de Dieu dans les traits duquel Jésus paraît être le seul à pouvoir pénétrer.

Ainsi Jésus porte-t-il à la mort le plus sublime et le plus simple des défis. Il semble ne pas pouvoir penser un seul instant que Dieu puisse l'abandonner à cette mort à laquelle il va se livrer. Il appelle cela se savoir « exaucé ». Un tel exaucement, qui ne peut le dispenser de mourir, le dispense à coup sûr de douter. « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption », avait prié l'humble lévite dont le propos rempli d'audace servira aux apôtres à parler du mystère de Jésus. Sans arrogance et dans une certitude qui n'exclut pas une « agonie », Jésus affronte la mort non pas comme un pécheur qu'il n'a jamais été, mais d'abord comme un homme ; il enracine ainsi sa propre humanité dans l'authenticité tragique de la nôtre qu'il va accomplir et sauver.

Au matin de Pâques, tout repart de l'ouverture insolite du tombeau. Bientôt va retentir la nouvelle absolue : « Il est vraiment ressuscité ! » — « La mort sur lui n'a plus d'empire », commentera Paul. Le pouvoir divin de tout faire exister est devenu en Jésus-Christ le pouvoir d'arracher notre existence d'homme à la mort. Bientôt encore, on pourra dire que « le Ressuscité est apparu à Simon Pierre », et le message apostolique prendra son essor. Que s'est-il donc passé ? Rien qu'on puisse décrire en soi-même ! Mais, comme le diront Pierre et Paul, tous les apôtres et l'Église entière avec eux : les promesses de l'Alliance ont été accomplies en Jésus, elles ont trouvé en lui leur *oui* sans *non*. Dieu a fait de Jésus son Christ. Il a répandu par lui une telle lumière sur la Création que Jésus en est vraiment devenu « le Premier né ».

« Le Premier né de toute créature »

Lorsque *l'épître aux Colossiens* déclare du Ressuscité qu'il est « le Premier né de toute créature », elle entend exprimer que Dieu n'a pas engendré l'univers sans que le Christ en soit la raison d'être, puisqu'elle ajoute aussitôt qu'« en lui tout se tient » et qu'il est « le Principe ».

De telles assertions commandent la vision de la création. Pour les comprendre, il faut encore écarter toute séquelle d'arianisme. « Le premier né de toute créature » n'est pas le Fils ou le Verbe **en lui-même**, qui ne verrait ainsi le jour qu'au matin de la Résurrection. Il suivrait de là que la Trinité ne serait pas l'Être de Dieu lui-même, mais une simple modalité qu'il se donnerait pour nous par voie

d'incarnation (38). Comme dans le cas de la gnose hégélienne, ce qui semble d'abord valoriser le mystère le détruit en fait. Dieu serait anéanti s'il dépendait de l'histoire pour se donner un Fils constitutif de lui-même. Depuis toujours, il possède dans l'Esprit un pouvoir paternel que l'incarnation nous révèle, mais ne fonde pas. Quant au Christ, s'il est seulement créature, il ne peut plus être le « Premier né » et « le Principe », au sens où l'entend Paul. Le Nouveau Testament ne dit jamais que l'incarnation a conféré à Dieu un Fils ; mais Dieu nous le révèle en nous introduisant par l'Esprit dans la communion de sa Vie. « Nous avons vu sa gloire, cette gloire que le Fils unique plein de grâce et de vérité tient du Père ». Jean lui rend témoignage et proclame : « Voici que vient celui dont j'ai dit : Après moi vient un homme qui m'a devancé parce qu'il était avant moi. De sa plénitude en effet nous avons tous reçu, grâce sur grâce. Si la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé » (*Jean* 1, 14-18). Et le « Premier né de toute créature » est aussi, pour Paul, le Fils lui-même en son incarnation et plus précisément encore en sa Résurrection.

Bien que le Ressuscité, en effet, demeure à jamais le Crucifié de l'histoire, que *l'Apocalypse* voit triompher sous les traits de l'« Agneau immolé » (5, 12 ; 7, 17 etc.), ce n'est pourtant pas en tant que crucifié que le Christ est appelé « Le Premier né de toute créature », mais en tant qu'il est, Paul le dit peu après, « le Premier né d'entre les morts ». En effet puisqu'il s'agit ici de la création considérée du point de vue de Dieu, le péché ou sa suppression parla Croix ne peut pas apparaître comme la réalité première de cette création. Le péché est erreur, aberration, anomalie : il est second. Avant que le créé se détériore, il faut qu'il soit. Or le créé n'existe pas pour Dieu sans que le contenu de l'Alliance soit explicité. Affirmer seulement que « le don de la grâce » sera aussitôt méprisé — ce qui n'est que trop vrai ! — ne dit encore rien sur la nature exacte de ce don. Ne voir donc dans le dessein de Dieu que la manière dont il prévoit, de toute éternité, l'abolition de nos misères (39), serait omettre quelque chose de plus radical encore dans l'acte de créer, tel du moins que chacun des chapitres initiaux des deux grandes épîtres de la captivité entend nous en parler comme faisait déjà la *Genèse* (40). Or un tel acte ne saurait concerner tout d'abord ce que la créature fait de ce que Dieu lui donne, mais bien ce que Dieu donne à la créature qu'il fait. Tant qu'on ne regarde pas en face ce point que l'Écriture nous permet de fixer, en parlant de création avant de parler de salut — sans jamais le nier ! —, on omet un

(38) G. Siefer, « Trinität. Der vollendete Bund, Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott » dans *Orientierung*, 37 (1973), pp. 115-117. En refusant toute christologie dite descendante, on s'expose à détruire l'identité divine de Jésus et à ramener toute doctrine trinitaire à une modalité de *l'histoire du salut*. Que sauve-t-elle d'ailleurs si Dieu en profondeur ne s'y révèle pas ?

(39) « Ce n'est point par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre héritée de vos pères, mais par le sang précieux, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ, *prédéstiné avant la fin du monde et manifesté à la fin des temps à cause de vous* » (1 *Pierre* 1, 18-20).

(40) S. Lyonnet « L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel An », *RSR*, 1960, pp. 93-100. Bien que le verset visé par cette étude soit le verset 20 de notre hymne, il n'est pas inutile de rappeler que la fête de Rosh Hashanah évoquait „à la pensée des Juifs *l'action de Dieu dans le cosmos* (p. 95). Le rapprochement entre cette fête et le contenu de notre hymne est suggestif : il montre la place que Paul attribue au Christ dans la création de Dieu.

aspect essentiel de l'acte créateur, lié au mystère du Christ comme « Premier né de toute créature ».

L'amour de Dieu dont parle ici Paul n'est donc pas rapporté d'abord au fait que nous allons pécher ou l'avons fait, mais au fait plus radical que Dieu crée en nous donnant le Christ. (Ainsi encore dans *l'épître aux Hébreux*, centrée pourtant sur l'acte rédempteur, l'auteur s'arrêtera d'abord avec une complaisance évidente sur la grandeur du Christ par rapport à la création entière, condensée pour lui dans les anges) (41). C'est donc en fonction de l'acte créateur contenu dans l'amour éternel de Dieu que Paul présente le Christ comme « Premier né de toute créature ». Il faut essayer de comprendre ce « Premier né » d'après ce que Dieu donne du fait même qu'il crée sans le moindre mérite ou démérite encore de notre part, et non pas seulement d'après le fait, incontestable, que nous péchons. Barth lui-même n'a pu, semble-t-il, sortir de l'obsession de notre faute pour regarder dans l'amour créateur autre chose qu'une « réconciliation ». Or l'amour de Dieu ne se mesure pas d'abord au fait qu'il nous sauve comme pécheurs, mais au fait qu'en nous créant, pour nous créer, il nous confère une Alliance dont le Christ seul, « Premier né de toute créature », révèle à jamais le contenu et le visage. L'audace est ici de rigueur pour saisir la profondeur de ce que dit le Nouveau Testament, et non pas ce que nous sommes peut-être habitués à lire en lui. C'est afin de suggérer cette plus grande profondeur qui peut paraître d'abord suspecte, que nous avons écrit ce qui précède et qui va nous permettre de conclure.

De quoi est-il question en effet dans l'acte créateur, lorsque Paul nous dit qu'il comporte le Christ ressuscité comme « Premier né de toute créature » ? De quelque chose d'autre encore que lorsqu'il parle du « dernier Adam ». Ce titre concerne le rapport du Christ à notre seule humanité, alors que l'autre concerne son rapport à « toute créature ». Il y a là un seuil de grandeur à ne pas négliger. Il exige qu'on pense l'homme non pas seulement comme homme, mais comme créature pour que, paraissant parmi nous, le Christ ne soit pas limité à nous-mêmes et qu'en nous intégrant pleinement, il puisse déborder sur la création tout entière.

Créer, avons-nous dit, c'est faire surgir de l'autre que soi, c'est-à-dire du non-Dieu. La ressemblance de ce non-Dieu à Dieu existe d'ailleurs au prix de cette altérité, qui fait que des êtres conscients, devenant réellement eux-mêmes, possèdent ceci de commun avec Dieu qu'ils sont à leur manière des sujets. Mais cette dignité ne va pas sans détresse. Même si celle-ci demeure un certain temps cachée, peut-être en raison du bonheur d'exister, elle ne peut pas ne pas se révéler un jour. D'abord fugitive et comme naturelle, puisqu'elle s'identifie avec la conscience de n'être pas Dieu lui-même, la détresse surgit pleinement lorsque devient manifeste cet autre fait élémentaire, qu'on ne doit qu'à Dieu seul d'être ainsi du non-Dieu. Comment Dieu — telle est la question où tout devient tragiquement limpide — peut-il ainsi créer du non-Dieu sans pressentir quel malheur suprême sera pour cet « autre » de découvrir que Dieu est sa Source et qu'il devra pourtant couler hors de Lui une existence de non-Dieu ? Et s'il s'agit, comme pour l'homme, d'une existence de non-Dieu incorporée au monde et non seulement, comme pour l'ange semble-t-il, symbolisée par lui, le malheur du

(41) A. Vanhoye, *Situation du Christ, Epître aux Hébreux 1 et 2*, Cerf, Paris, 1969, pp. 160-169.

non-Dieu sera d'aller, par le détour du temps, aux antipodes mortelles du Dieu vivant. D'ailleurs, même si le non-Dieu devait finir par s'accommoder d'une pareille situation, pour cent raisons (dont la dernière serait celle du pécheur qui en viendrait, par désespoir, à se préférer à Dieu même) Dieu pourrait-il se résoudre à créer du fini pour le laisser dans un tel écart par rapport à lui-même et le tenter ainsi de rejeter un Dieu qui n'aurait pas compris le malheur auquel il le livrait ? Car dans cette hypothèse, que la Création dans le Christ exclut, Dieu serait le responsable du mal de finitude qui ferait la détresse et de l'ange et de l'homme, — mal de finitude qui n'est pas le péché, puisque le non-Dieu n'est pas coupable de ne pas être Dieu.

L'Amour créateur

Or la création dans le Christ révèle précisément que l'amour créateur n'a pu en rester à cette différence par laquelle il fallait passer. Dieu créera donc un monde où notre identité de créature se verra confirmée par le chemin de l'univers physique, mais cette identité ne sera pour lui et donc aussi pour nous qu'une étape de l'amour expliquant que Dieu crée. Dès lors, puisque la création pose nécessairement une finitude qui distancie et sépare de Dieu, et puisqu'aucune finitude consciente ne peut ni passer par soi-même à ce Dieu, ni se passer de Lui sans se détruire, Dieu n'abandonnera pas le fini à sa détresse. Il créera le fini non pour lui faire sentir la misère incurable de n'être pas Dieu, moins encore pour soulever en lui la colère de devoir à Dieu seul le fait d'être non-Dieu, mais pour une communion d'Alliance proposée avec l'Infini. Dans l'acte même de créer, Dieu franchit la distance qu'il fait surgir en créant.

Seul responsable de l'existence du non-Dieu, Dieu se fera donc fini, Lui l'Infini qui a créé la finitude, afin que le fini connaisse l'allégresse de l'Infini lui-même. Il deviendra non-Dieu pour que devienne Dieu celui qui ne peut naître tel ; créature pour que le Créateur supprime, autant qu'il est en lui, la distance existentielle mortelle entre la créature et Lui. Or se faire **réellement** fini quand on est Infini, non-Dieu quand on est Dieu, créature quand on est Créateur, c'est aller au plus bas du fini, du non-Dieu, du créé ; c'est se donner comme **incarné**, si du moins l'on remarque, avec saint Thomas, que Dieu dans son amour s'associe d'instinct avec la plus grande indigence (42). Mais en touchant ainsi la finitude par sa moins sublime région, Dieu l'atteint tout entière. Paul a donc raison de dire que le Christ, pris dans la création par voie d'humilité ressuscitée, est cependant « le Premier né **de toute créature** ». Par notre finitude humaine, il a touché tout le fini, existant et possible, connu ou encore à connaître ; par le non-Dieu de l'homme, il a touché tout le non-Dieu du monde (43).

(42) *Somme Théologique*, I, 20, 4 ad 2.

(43) Nous n'évoquons pas ici la pluralité des mondes habités. C'est à l'investigation scientifique à chercher ce qu'il en est. Mais tout ce qui existe dans le fini est compris sous la domination du « Premier né de toute créature ». La relativité elle-même ne modifie pas substantiellement les choses, puisqu'elle est une modalité temporelle du fini, si « infini qu'on puisse le penser.

Dieu donc dans l'incarnation, comme on l'a dit de façon magnifique, « transcende sa propre transcendance » (44) au nom de l'amour qui le définit ; il arrache le fini à la détresse tôt ou tard scandaleuse de se voir à l'égard de Dieu, non seulement autre mais étranger, et il montre par là que la création dans l'amour ne va pas pour Lui sans qu'il se fasse librement créature. C'est à cette condition, semble-t-il, qu'il peut supporter de créer. L'incarnation fait partie intégrante pour Dieu de l'acte créateur, dans la mesure où, la création n'aboutissant de soi qu'à l'inégalité avec la créature, Dieu veut néanmoins une communion absolue avec elle. Le Christ entre donc dans cette création à titre de **Principe**. Il est celui sans qui rien ne peut apparaître en elle. Sans doute, c'est parce que Dieu décide de créer que se pose la question que seule l'existence du Christ résout. En ce sens l'existence du Christ présuppose le projet créateur (45). Mais ce projet ne paraît vraiment pensable qu'à condition que le Christ en soit « le Premier né », la raison qui entraîne et commande l'apparition de tout l'ensemble prodigieux du créé. Sans doute faudra-t-il attendre pour voir surgir, dans l'histoire cosmique, humaine et angélique, Celui qui la rend possible. Mais le jour viendra où la Résurrection, abolissant pour notre finitude humaine la mort qui signifie notre distance native avec Dieu, révélera aussi à la Création la communion de Vie, réciproque et totale, que Dieu en Jésus-Christ donne depuis toujours au non-Dieu des sujets. Alors apparaîtra pour les anges et les hommes le seul Visage divinement resplendissant dont Dieu a voulu illuminer la finitude du non-Dieu. « Celui qui se trouve initié au mystère de la Résurrection apprend la fin pour laquelle Dieu a créé toutes les choses au commencement », écrit Maxime le Confesseur (46) ; et Rupert de Deutz, réfléchissant sur le mystère du « Créateur de l'univers », déclare : « Il faut dire de manière religieuse et écouter avec respect que c'est à cause du Fils de l'homme qui devait être comblé de gloire, que Dieu a tout créé » (47).

Le voit-on clairement ? Dans l'ordre des décrets divins, comme disait le Moyen Age pour essayer de dire l'indicible, la rédemption n'est pas première. Elle répond à la douleur de Dieu devant le mal que se fait l'homme en refusant les dons de son amour. Mais la réponse à la misère du péché, qui fait du Christ le rédempteur, ne vient qu'après la réponse que Dieu se donne à lui-même et donc à nous aussi devant le malheur que serait pour nous et donc aussi pour Lui le fait de créer du non-Dieu personnel sans lui offrir de le diviniser. Le Christ « Premier né de toute créature » met donc depuis toujours et à jamais un terme au scandale de Dieu d'abord, si l'on ose ainsi parler, de nous ensuite et donc aussi de tout non-Dieu, même angélique, devant la découverte paradoxale de sa propre existence finie. On peut comprendre qu'une telle profondeur, évidente d'après le Nouveau Testament saisi dans l'héritage spirituel de l'Ancien, ait pu **scolairement** passer souvent inaperçue, tant que le péché originel semblait suffire à

(44) P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, Paris, 1970, p. 155.

(45) C'est une des faiblesses de la pensée scotiste de sembler l'oublier en déduisant l'existence du monde à partir du Christ. La primauté du Christ est incontestable, mais dans la présupposition que Dieu crée. Même si l'on dit que Dieu crée pour se donner le Christ. Il faut encore supposer qu'il crée.

(46) (+662) *Centuries*, I, 66 (PG 90, 1108, ab).

(47) (+1130) *Commentaire sur saint Matthieu*, L, 13 (PL 168, 1624).

expliquer la souffrance du monde. Mais du jour où l'on découvrit que la souffrance et que la mort de l'homme s'enracinaient non moins dans sa finitude que dans son péché, naquit une question terrible, qui demeure sans réponse tant qu'on ne repense pas l'ordre de la création dans le mystère de l'Alliance et du Christ (48).

Sans avoir tout dit d'un mystère aussi inépuisable que le Christ lui-même, je voudrais terminer par une double remarque. La première concerne ce qu'on pourrait appeler une fausse humilité théologique. Pour sauvegarder la liberté divine à notre égard, qui est évidemment totale, on risque de minimiser l'importance du Christ dans le projet de Dieu, alors que le Nouveau Testament, inséparable de l'Ancien, supprime en fait toute possibilité de comprendre vraiment la création en dehors du mystère de Jésus. Il faut donc nous dépouiller ici d'un faux semblant d'humilité et ne pas ériger en norme de pensée ce qui compromettrait la profondeur christologique de la Révélation. C'est au prix d'une parfaite obéissance à cette Révélation nous disant qu'en Jésus Christ « tout tient », et d'abord la vision de Dieu (et de nous-mêmes), que nous retrouverons par le Christ et en lui un sens vraiment théologal, sans lequel le « renouveau » de l'anthropologie sera pour les chrétiens une forme nouvelle de sécularisation, sinon tout à fait d'athéisme. La seconde remarque porte sur l'existentialité historique de Jésus. Toute vision christologique de la création, fondée sur le fait que le Ressuscité est « le Premier né de toute créature », doit inclure la possibilité de vivre partout d'un tel Christ, dans nos campagnes et nos villes. Il faut pour cela ne pas oublier que tant de profondeurs pauliniennes ne dispensent jamais des profondeurs évangéliques plus insondables encore. En elles Jésus nous apparaît comme la Forme permanente que l'homme de nos jours peut et doit revêtir au cœur même du monde à la lumière vivifiante de Dieu.

Gustave MARTELET, s.j.

(48) Quelle que soit la fréquence du thème chez saint Augustin, dans le *De Genesi ad litteram*, et chez saint Thomas dans la *Prima Pars*, parler du rôle du Verbe dans la création revient à dire que Dieu crée à partir de son *intelligence*. Il n'est pas question en ce cas de la création *dans le Christ*, mais seulement dans le Verbe, dont on ne saurait dire, alors, qu'il devient « Premier né de toute créature ».

Gustave Martelet, né à Lyon en 1916. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1935 ; prêtre en 1948. Théologien au concile Vatican II ; membre de la Commission internationale de Théologie. Publications : *Les idées maîtresses de Vatican II*, DDB, 1966 ; *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Mappus, 1968 ; *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, 1972 ; *Deux mille ans d'accueil à la vie*, Centurion, 1973 ; *L'Au-delà retrouvé*, Desclée, 1975.

Pierre TEILHARD de CHARDIN :

Lettre inédite à Gérard Soulages sur *Humani Generis*

La lettre du P. Teilhard de Chardin publiée ci-dessous est née d'une inquiétude : depuis longtemps, je souhaitais un rajeunissement de la théologie par un retour aux sources de la foi, retour qui certes, ne s'opposerait pas aux développements historiques du dogme, mais les situerait et les éclairerait par l'essentiel. En 1950, au cours de l'été, l'encyclique Humani Generis devait jeter un trouble grave dans mon âme. Je demandai aide au P. Teilhard de Chardin. Voici sa réponse.

On remarquera le post-scriptum. Il a son importance. Le P. Gemelli avait attaqué le P. Teilhard de Chardin, méconnaissant son intention profonde. J'écrivis au P. Gemelli. Dans cette lettre, j'affirmais que le Christ de Teilhard n'était en aucune manière le Christ de Lois y, mais celui de la foi catholique la plus authentique, le Christ de saint Augustin, de Pascal, de Newman, — celui de François d'Assise et de Jean de la Croix, — celui des saints et des pécheurs. Ce qui avait induit en erreur le célèbre Franciscaïn, ce sont les dimensions que Teilhard donnait au Christ, lorsqu'il le situait dans un univers en continuelle gestation, ordonné à une humanité qui, par un effort laborieux, trouvait peu à peu, pensait-il, son visage et sa vraie finalité. La Cosmogénèse et l'anthropogénèse renouvelaient la christologie. Mais je maintenais avec fermeté que la vie christique s'enracinait, pour Teilhard, en Jésus de Nazareth, que parla foi nous savons être Jésus-Christ. A la lecture de ma lettre au P. Gemelli, je revois Teilhard éclater de joie, courir au bureau de son supérieur, le P. d'Ouince, et lui dire : « Voyez ce que Soulages a écrit ». Il s'était senti compris.

Je sais les réticences causées par la publication des écrits du P. Teilhard. Son œuvre est immense, et les textes extrêmement divers. Il est certain que le Père n'aurait pas tout publié, qu'il aurait accepté volontiers, comme pour Le Milieu divin, des observations et des mises au point. Son langage prête parfois à confusion. Il faut aller plus loin. Plusieurs fois, il s'est défendu contre des admirateurs qui voyaient en lui une sorte de prophète des temps nouveaux. Malgré son génie, il était limité — limité par sa spécialité et sa vision de l'univers, par son aventure spirituelle et son isolement. J'accepte même qu'il n'ait pas mesuré la gravité des conséquences du péché originel et qu'il n'ait pas assez souligné (sauf en plusieurs écrits) que le Salut chrétien passe par l'anéantissement de la Croix. Ce serait pourtant une erreur de refuser à Teilhard toute compétence en théologie ; il ne faut pas oublier qu'à Hastings, il avait été choisi plusieurs années de suite comme

defensor pour les argumentations solennelles de théologie. En fait, Teilhard, comme beaucoup d'autres, doit être resitué dans la foi globale de l'Eglise, que certes, il nous aide à mieux comprendre ; mais c'est cette Foi, à laquelle il tenait plus qu'à aucune de ses explications personnelles, qui le complète, l'éclaire, le juge, le rectifie.

Ce qui est vrai pour Teilhard l'est aussi, dans une certaine mesure, pour saint Augustin, pour Pascal, pour Newman. Même saint Thomas d'Aquin doit être resitué dans la foi de l'Eglise qui, de toutes parts, le déborde ; celui qui l'en séparerait pourrait construire, certes, une cathédrale de la pensée, un système peut-être cohérent, mais il se fermerait au Royaume des Cieux et il aurait trahi saint Thomas... Ce n'est pas le vrai Teilhard qui est nocif, mais un certain teilhardisme qui le simplifie et le fausse, qui ne voit pas assez en lui le fils de saint Ignace, ni celui qui plusieurs fois a obéi jusqu'à l'angoisse, et l'angoisse de la Croix. Il ne faut pas systématiser (contre son gré) la pensée de Teilhard, mais l'éclairer par le secret de sa vie, par son obéissance et sa fidélité. J'ai toujours soutenu que Teilhard de Chardin et Jean de la Croix ne s'opposaient pas, mais s'appelaient. Lui-même en a eu conscience, et c'est ce qu'a montré récemment encore une thèse de la Faculté de Théologie de Lyon.

G. S.

Paris 28 sept. 50

Cher ami,

Merci pour votre longue lettre du 19. Il faudrait une conversation pour y répondre. Voici seulement qq. (1) réflexions en attendant.

Evidemment, l'Encyclique gênera momentanément beaucoup d'âmes (et surtout d'intellectuels) de bonne volonté. Autant que je puisse voir, la raison n'en est pas dans sa tendance de fond (éviter que le dogme s'évapore en symbolisme, — excellent !) mais dans le fâcheux entêtement des « théologiens » à se maintenir dans un Univers depuis longtemps dépassé. Ils parlent encore en termes de « Cosmos » (Univers-mosaïque, à pièces insérables ou interchangeableables (2), transposables arbitrairement), alors que tout le mouvement de la pensée humaine depuis quatre siècles nous situe désormais en « Cosmogénèse » (Univers-organique où tout élément et tout événement ne peut apparaître que par naissance, cad. en liaison avec le développement de l'Ensemble). Ils ne voient pas que, en un sens, la pensée change (dans sans sens), —

(1) Cette abréviation (qq. pour « quelques ») reproduit fidèlement le manuscrit original. Il en va de même pour les majuscules, l'orthographe et la ponctuation ci-dessous. Les corrections portées à la main par le P. Teilhard sur la lettre typographiée sont mentionnées en note. Les mots soulignés sont ici en italique.

(2) interchangeableables : addition manuscrite.

exactement comme lorsqu'on passe (par aperception d'une dimension de plus) du cercle à la sphère. — Depuis St. Thomas, l'Univers a acquis une dimension de plus : l'organicité. Du cercle, il a passé à la sphère. Or les « théologiens », les thomistes (3), s'obstinent à rester dans le cercle. Ce qui les oblige par exemple, pour sauver la Rédemption, à requérir (en tant que Théologiens) un Adam individuel que déjà n'exigent plus les Exégètes ! Ils ont toujours besoin de la génération (à partir d'un seul couple) pour fonder une solidarité qu'une Cosmogénèse leur fournirait, magnifique, dans la liaison évolutive humaine (une solidarité « dans le sein de la Terre ou de la Biosphère » incomparablement plus intime que celle (4) dans le sein de la mère Eve !).

Patience, tout se tassera peu à peu. L'essentiel, pour chacun de nous, est de garder tenacement les deux bouts : d'une part (5) la foi et l'amour d'un Dieu personnel et transcendant (se développant pour nous à travers le phylum (6) chrétien) ; et en même temps la vision sincère et passionnée d'un Univers et d'un Humain dont les puissances d'ultra-développement deviennent toujours de plus en plus évidentes.

On ne peut pas se tromper en travaillant (en pleine fidélité à ces deux axes spirituels) à expliciter un Christ toujours plus réel et plus immense, à la mesure et à la demande d'un Monde toujours plus organique et plus grand. Je ne puis pas arriver à comprendre comment à Rome on ne se rend pas mieux compte qu'une « pensée en Cosmogénèse » est infiniment plus capable d'exprimer la Création, la Rédemption, l'Incarnation, la Communion, que le thomisme aristotélicien où on s'efforce bien inutilement de nous maintenir par force extérieure...

En fait, s'il y a opposition, ce n'est pas, je pense, entre Encyclique et Science, mais entre Science et langage encyclical.

Pour effleurer maintenant d'autres points touchés dans votre lettre, je vous dirai d'abord que je suis entièrement de votre avis concernant la profondeur de la transformation humaine causée par la naissance historique du Christ : vraiment les débuts d'une « Christo-sphère » au cœur de la Noosphère, — débuts marqués non plus par une réflexion de la conscience animale sur soi, mais par une « Réflexion » (Révélation) de Dieu sur la conscience humaine ; point critique, non plus de réflexion, mais « d'amorisation ».

Ce que je crois seulement essentiel de maintenir (avec insistance), c'est que cette « mutation » divinisante n'a pas arrêté, mais aide et

(3) les thomistes : addition manuscrite en marge.

(4) celle : addition manuscrite.

(5) d'une part : addition manuscrite en marge.

(6) phylum : souche primitive et suite des formes revêtues par les ascendants d'une série généalogique.

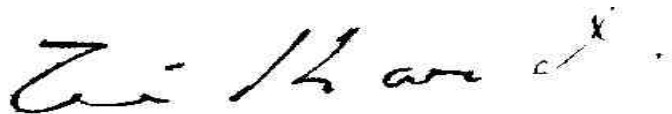
accélère au contraire (7) la marche expérimentale de l'Humain vers ce que j'appelle l'ultra-humain. De telle sorte que, à mon avis ! St François, St Vincent de Paul et le P. de Foucault (*sic*) ne sont pas ou ne sont plus exactement le type de sainteté exactement ajusté à notre génération. Le Saint est celui qui christianise en soi *tout* l'Humain de son époque. Or notre « humain » d'aujourd'hui, si je ne me trompe, inclut maintenant un certain *Avant* qui, jusqu'ici, n'avait pas été (8) (et n'avait pas à être) inclus dans la perfection (ceci saute aux yeux quand on lit les Exercices de St Ignace, — qui devraient être complètement re-pensés (9) en termes de cosmogénèse bien que toujours (10) dans le sens ignatien (comme le thomisme dans le sens de St Thomas).

Le « surnaturel » (quoi qu'il soit...) ne supprime pas, mais il prolonge la « nature ». Anthropogénèse et Christogénèse sont refondus (*sic*) dans l'unité organique d'un même processus. On ne m'enlèvera pas de la tête que c'est la seule position acceptable (11) aujourd'hui.

Ce qui ne supprime en rien l'existence et l'importance du Mal. Mais d'un *Mal* « évolutif » (sous-produit statistiquement inévitable d'un Univers en « création par union »), lequel (12) sauve entièrement la notion de Pêché originel et de Rédemption, sans tomber dans le pessimisme (et manichéisme larvé) de toutes les théologies basées (en perspective de Cosmos, — et non de Cosmogénèse) sur la notion parfaitement contestable de *Mal* « catastrophique ».

J'ai un peu honte de ces idées et formules jetées en vrac au courant « de la plume ». Voyez-y surtout l'expression de ma grande sympathie et du plaisir que j'aurai à causer avec vous au plus tôt.

Bien sympathiquement,



Excellente, votre lettre à Gemelli. C'est également le jugement du P. d'Ouinice à qui je l'ai montrée (13).

(7) *au contraire* : addition manuscrite.

(8) *été* : addition manuscrite en marge.

(9) *re-pensés* : avec le trait d'union dans le texte.

(10) *en termes de... toujours* : addition manuscrite en marge.

(11) *position acceptable* : correction manuscrite, à la place de « attitude possible e.

(12) *lequel* : correction manuscrite, à la place de « qui ».

(13) Post-scriptum manuscrit, après la signature.

Jean LADRIERE :

Penser la création

Les conditions épistémologiques qui permettent de penser l'organisation du cosmos supposent les notions d'événement et d'irréversibilité. Leur rapprochement avec le modèle éthique de l'action humaine devient donc spéculativement possible.

Pour une reprise spéculative de « l'image du monde »

La foi chrétienne affirme que Dieu est « créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible ». Cette affirmation — qui n'est d'ailleurs pas un pur constat, mais opère l'assomption, par le croyant, de toute l'économie du salut à laquelle elle renvoie — est évidemment régulatrice pour la pensée chrétienne. Ouvrant pour celle-ci une visée inépuisable de sens, elle l'invite à se mettre en mouvement dans la direction qu'elle indique. Posant un contenu qui s'offre à la compréhension, elle appelle l'intelligence à mobiliser toutes ses ressources en vue d'en ressaisir les intentions. De fait, la tradition chrétienne a depuis longtemps tenté de répondre à cet appel, en s'efforçant de penser spéculativement la création. Deux questions se posent : d'une part, comment peut-on éclairer conceptuellement l'idée de création, et d'autre part, dans quelle mesure est-il possible de rejoindre, au moins jusqu'à un certain point, la visée de la foi, à partir d'une démarche simplement rationnelle ?

Mais il y a une historicité du concept, dont l'effort spéculatif doit nécessairement tenir compte. A l'heure actuelle, l'émergence et la consolidation du discours scientifique imposent au discours spéculatif une réinterprétation de son propre mode de fonctionnement, et d'autre part le mettent en présence d'une nouvelle vision de la nature. D'un côté, le discours spéculatif est amené à se comprendre comme discours de l'effectuation, c'est-à-dire comme lié à une forme spécifique d'action et d'engagement. Et d'un autre côté, la science nous fait découvrir l'aspect évolutif de la réalité naturelle et nous décrit celle-ci essentiellement en termes de processus. Le monde nous apparaît comme une totalité organisée qui est continuellement en train de se produire, comme un vaste processus d'émergence continuée.

Il s'agit de savoir comment les données fournies par « l'image scientifique du monde » peuvent être reprises dans un discours spéculatif. Comme telles, elles ne précontiennent en aucune manière le concept de création. Pour qu'elles puissent apporter une contribution à une pensée de la création, il faut qu'elles

subissent une sorte de transmutation, qu'elles soient réinterprétées à la lumière d'un champ original de compréhension, constituant précisément le domaine du discours spéculatif. Celui-ci s'élabore lui-même dans l'horizon d'un questionnement portant non plus sur le « comment » du monde, mais sur le fait même qu'il y a le monde, questionnement dans lequel l'existence questionnante s'interroge elle-même sur son statut, sur son mode d'insertion dans l'ordre en vertu duquel il y a le monde et sur sa responsabilité à son égard (1).

Herméneutique du discours scientifique

La question difficile est de savoir comment, à partir de cet horizon, il sera possible de rejoindre les indications suggérées par les sciences de la nature. (Une question du même genre pourrait sans doute être posée, à propos de la réalité humaine, en ce qui concerne l'apport des « sciences de l'homme »). On suggérera ici que la médiation cherchée pourrait prendre la forme d'une herméneutique du discours scientifique, prenant appui sur ce que fait entrevoir celui-ci, dans les directions qu'il suggère à la compréhension, plus encore que dans les propositions précises qu'il avance, et se plaçant d'autre part dans le champ de gravitation du discours spéculatif : c'est à partir des sollicitations exercées par ce champ qu'elle espère pouvoir prolonger les orientations qui se dessinent dans le discours scientifique vers une interprétation réellement spéculative. C'est dans cette ligne qu'on pourrait escompter pouvoir, sinon retrouver exactement l'idée de création, du moins venir à sa rencontre jusqu'à un certain point. Un tel cheminement pourrait à tout le moins fournir une contribution à la première des questions qui a été soulevée plus haut : comment préciser le contenu de l'idée de création ? On peut se demander s'il est de nature à apporter une contribution décisive à la solution de la deuxième de ces questions : peut-on retrouver, par une voie entièrement rationnelle, l'idée de création ? Il semble que cette seconde question ne puisse être abordée qu'à partir d'une réflexion directe sur le statut de l'être ; elle est d'ailleurs liée à la question d'un accès rationnel à l'existence de Dieu, puisqu'une démarche qui croit pouvoir atteindre l'existence de Dieu (en tant qu'être personnel, distinct du monde) à partir de la réalité finie doit nécessairement suivre le chemin de la relation qui unit la réalité finie à Dieu, et faire valoir cette relation précisément pour ce qu'elle signifie et implique, à savoir comme relation de création. Mais il est possible qu'une herméneutique de la science puisse apporter à tout le moins une contribution relative à l'examen de ce problème, en aidant la pensée spéculative à mieux formuler les conditions du problème, en particulier en ce qui concerne l'analyse (indispensable) de la finitude.

Le concept d'événement

La démarche herméneutique ici envisagée pourrait s'effectuer en deux étapes : une première étape consisterait à interpréter la nature à la lumière du concept de créativité, la seconde consisterait à éclairer ce concept lui-même en

(1) Les trois premiers alinéas de cet article ne constituent qu'une version très condensée d'un texte plus développé. Ils doivent être considérés comme une simple introduction à ce qui suit.

recourant à un « modèle » spéculatif inspiré de l'action humaine. Comment prolonger les indications contenues dans cette image du monde qui nous présente le cosmos comme genèse continuée de lui-même ? Le concept qui pourrait se révéler éclairant, en l'occurrence, est celui d'événement. Il est directement suggéré par ce qui a été dit plus haut de l'ordre du fait. Qu'un fait ne soit qu'une exemplification particulière d'une régularité générale, ou qu'il ait le caractère d'un surgissement historique, il signifie l'occurrence d'un nouvel état de choses, le passage d'une certaine figure du monde à une autre. La transition peut être réversible ou irréversible, elle peut être locale ou globale, elle assure en tout cas l'avènement, à un moment donné, d'une certaine configuration du monde qui est en continuité avec la configuration précédente mais qui ne lui est pourtant pas purement et simplement identique. La vertu de la transition, c'est précisément de faire que le monde existe encore, malgré l'avance du temps, et cela sous une forme qui n'est pas sans rapport avec la précédente, encore qu'elle introduise, par rapport à elle, une différence. La position de la différence est signifiée par le temps, mais elle ne se ramène pas à la simple distanciation des instants, elle aune portée qualitative : la différence des instants est faite elle-même de la différence des figures. A chaque instant, quelque chose *arrive*, tout est redistribué, même si l'on retrouve en grande partie les mêmes conditions, il y a comme un commencement toujours repris et en même temps comme l'imminence toujours récurrente d'un advenir toujours tenu en suspens. Le fait se situe dans cet entre-deux entre un état de départ qui renvoie, de proche en proche, à un état initial (peut-être aujourd'hui assignable, en ce sens qu'il n'y aurait pas de sens à vouloir remonter au-delà de la singularité initiale) et un état d'arrivée qui ne fait jamais qu'annoncer lui-même d'autres états toujours à venir. Mais les faits ne sont pas séparés les uns des autres, ils s'organisent à la fois synchroniquement et diachroniquement : synchroniquement, en ce sens que les processus (qui sont de l'ordre du fait) se hiérarchisent, donnant lieu ainsi à l'apparition de configurations stables elles-mêmes hiérarchisées, et diachroniquement, en ce sens que les faits se succèdent selon des enchaînements, dont les lois permettent d'ailleurs de rendre compte, partiellement ou totalement.

La notion d'événement tente de dire la facticité du fait. L'événement est l'occurrence, dans la trame des processus qui constituent le monde et son histoire, d'un nouvel état de choses. Il est à la fois transition et surgissement, enveloppant ainsi la continuité et la discontinuité, la similitude et la différence, la reprise et la nouveauté. La notion peut s'appliquer à des transitions locales, selon d'ailleurs des sens multiples : une simple transformation d'état, au sein d'un système, à la suite d'une interaction (interne ou externe) est événement en un sens beaucoup moins fort que l'apparition d'une structure plus complexe. Mais les transformations locales ne prennent toute leur signification que de la contribution qu'elles apportent à la figure d'ensemble du monde. La notion d'événement ne prend toute sa portée que lorsqu'elle vise le devenir du cosmos considéré dans son ensemble, dans une perspective qui met essentiellement en évidence son aspect d'historicité. Il y a comme une vie du tout, qui est faite de l'intégration de tous les processus partiels, et cette vie n'est pas l'éternelle répétition du même, mais un advenir incessant. Le véritable événement, c'est le surgissement toujours advenant du monde, cette sorte de pulsation instauratrice et par laquelle le cosmos ne cesse de se produire et de s'acheminer vers ce qui, de lui, est toujours encore à se constituer. Il y a des lois, donc des phénomènes qui se reproduisent, mais ce n'est là en quelque sorte que le fond sur la base duquel a lieu cette auto-constitution du cosmos, qui est en définitive de l'ordre du fait.

L'irréversibilité

La notion d'événement connote précisément un certain nombre de caractères qui affinent cette référence à la facticité. D'abord l'événement a un aspect d'unicité : ce qui arrive, au sens fort du terme, se singularise par son occurrence même. Cette unicité joue à deux points de vue. D'une part, même s'il y a des traits qui se reproduisent, et s'il y a de l'invariance, le monde, considéré dans toutes ses déterminations, prend à chaque instant une figure singulière, et en ce sens n'est jamais totalement égal à lui-même. Et d'autre part, son devenir est en quelque sorte d'un seul tenant. Ce qui se produit en chaque moment n'est que la réfraction dans l'instant d'un processus d'ensemble qui s'étend dans la durée et qui est précisément l'incessante venue au jour du cosmos. A ce caractère d'unicité est évidemment lié celui d'irréversibilité. Même s'il devait en définitive apparaître qu'il y a réversibilité au niveau des phénomènes élémentaires, l'irréversibilité paraît bien s'imposer massivement au niveau macroscopique. Mais il faut aller plus loin : non seulement l'événement apporte de l'irréversible, mais il comporte une orientation. L'irréversibilité dit simplement qu'on ne peut pas repasser exactement par les mêmes états, mais sans rien préciser sur la nature des états traversés. Or les moments du devenir ne sont pas sur le même plan : il y a une dérive dans la direction de l'organisation, de la centrété, de l'individualisation, de la spontanéité. On pourrait exprimer cela en disant que l'événement est finalisé. Mais cette formule n'est pas très heureuse, en ce qu'elle suggère que l'événement réalise un plan qui lui préexiste de quelque manière. Il faudrait plutôt dire que l'événement est finalisant : il se finalise progressivement, il fait apparaître par lui-même un ordre où la téléologie l'emporte de plus en plus sur le mécanisme. En somme, les fins se construisent dans le processus même qu'elles paraissent commander. Mais ces aspects, qui soulignent la discontinuité, ne doivent pas faire oublier tout ce qui, dans l'événement, assure sa propre unité interne, et donc la connexion intime des moments qu'il enveloppe. L'événement met en œuvre un principe de liaison : ce qui se produit, à un moment donné, s'appuie toujours sur ce qui est déjà réalisé, reprend pour ainsi dire dans son acte même les processus antérieurs, qui sont, à l'égard des nouvelles opérations, des conditions de possibilité. Et en même temps, ce qui se produit annonce ce qui pourra suivre, en ce sens que de nouvelles conditions sont posées, qu'une nouvelle base est établie pour la construction d'architectures plus complexes. En somme, l'événement effectue une transformation du champ des possibilités : en actualisant, à un moment donné, les possibilités objectives existant à ce moment, il fait apparaître une nouvelle distribution de possibilités objectives, en laquelle s'amorcent déjà des développements ultérieurs.

L'émergence

Mais l'essentiel de l'événement, c'est l'apparition de déterminations nouvelles : c'est pourquoi la notion d'événement renvoie à celle d'émergence, en laquelle viennent se concentrer pour ainsi dire tous les caractères de l'événement. L'émergence, c'est la position de la qualité. Et la qualité, c'est à la fois la détermination et la différence. La qualité est émergente précisément en ceci qu'elle se pose dans sa différence, en tant qu'elle rejette en dehors d'elle-même toute autre détermination, se retranche dans sa singularité. Mais cet aspect

négatif n'est que l'envers d'une affirmation de soi dans laquelle la qualité annonce la détermination qui la constitue et la déploie activement, égalant en quelque sorte l'être qu'elle affecte à cette forme singulière qu'elle est. L'émergence, en tant que telle, est la production qui assure le passage à la qualité nouvelle. Cette production n'est ni un simple déploiement de virtualités, ni la réalisation d'un plan, mais comme un travail sur soi des conditions pour que, en elles et sur elles en quelque sorte, une nouvelle configuration se constitue. Pour qu'il y ait réellement production, il faut donc à la fois le lien avec ce qui précède et l'altérité. Le lien doit assurer l'ancrage de la qualité émergente dans ses conditions d'apparition, et l'altérité doit assurer l'originalité de la détermination nouvelle. L'idée de passage exprime l'unité de ces deux aspects dans le processus concret de l'émergence.

Nature et action

Une réflexion qui s'efforcerait de penser ainsi le monde comme advenir de lui-même et comme événement devrait, à un moment donné, en venir à penser la connexion qui existe entre la nature et l'action humaine: Le cosmos n'est pas simplement une sorte de décor extérieur qui servirait de cadre à des opérations par rapport auxquelles il demeurerait indifférent. S'il est un devenir qui se finalise, émergence incessante, il comporte dans sa structure même une indétermination qui appelle une résolution, au niveau d'une force instauratrice capable d'agir sur le tout comme tel. Une telle force doit pour cela se situer sur la « limite » du monde : elle doit être immergée en lui, de façon à pouvoir réellement agir sur lui, mais d'autre part elle doit n'être liée à aucun point particulier, de façon à pouvoir réellement le saisir en totalité. On pourrait dire que le monde comme événement fait advenir, dans son devenir même, une question qui le concerne de part en part, et qui demeure comme en suspens dans les configurations concrètes qu'il se donne et qui est la question de sa qualité ultime, c'est-à-dire du sens même de l'émergence en laquelle il se constitue. La structure de l'action humaine, par ailleurs, fait apparaître une dualité d'aspects à première vue très surprenante, et, comme on le sait; toujours fort difficile à penser : d'un côté, l'action ne trouve son effectivité qu'au niveau d'une initiative locale, conditionnée par les puissances du corps, et d'un autre côté, elle vise, par son effort même, l'instauration d'un règne de sens qui transcende toute limitation et toute particularité. Une correspondance remarquable semble donc s'annoncer entre la structure du monde comme événement et celle de l'action, ce qui laisse entrevoir que c'est sans doute dans l'action que peut se trouver cette force unifiante capable de répondre à la question posée par le cosmos.

Effectivité du sens

Le développement de cette brève indication appellerait naturellement une analyse plus précise des conditions d'effectivité de l'action. Il y a bien entendu les formes d'effectivité qui conduisent à une transformation de l'environnement c'est dans cette ligne que se situe la technologie. Mais il y a aussi les formes d'effectivité qui concernent directement la région du sens ; il faudrait évoquer ici avant tout la parole, mais aussi les comportements symboliques et la constitution

des discours cognitifs et interprétatifs. S'il y a une transformation locale du monde, il y a aussi une célébration du monde, qui le vise d'emblée comme totalité. Mais la connexion à mettre en évidence est sans doute encore plus profonde. Dans toutes les expressions effectives qu'elle se donne, et sans lesquelles d'ailleurs elle ne pourrait être réelle, l'action se met en jeu elle-même. dans son être, et décide de sa propre qualité. Elle l'éprouve comme réalité responsable d'elle-même, c'est-à-dire comme ayant à répondre de sa propre constitution. Elle est sans doute ontologiquement équipée de tout ce qui lui permet d'être ce qu'elle est, action réelle en prise sur le monde et sur elle-même. capable de se construire et de se juger, mais elle est d'autre part encore séparée d'elle-même par une distance qu'il lui appartient de surmonter. C'est cette tâche d'un accomplissement de soi que vise le terme « éthique ». Les actions de type technologique, cognitif ou symbolique ne prennent elles-mêmes leur véritable détermination, en définitive, que de la manière dont elles contribuent à l'émergence de la qualité éthique de l'action. Et c'est donc en définitive à ce niveau-là que se situe le véritable lieu de la rencontre entre l'action humaine et le cosmos. L'hypothèse qui doit être ici explorée spéculativement, c'est celle d'une solidarité de destination entre le sens du cosmos et le sens de l'action, entre la cosmologie et l'éthique.

Si cette hypothèse peut se soutenir et se développer, elle devra conduire à la mise en évidence de ce qu'on pourra appeler un milieu de créativité. Le cosmos n'est pas un donné dont il suffirait d'examiner le fonctionnement, il n'est pas fermé sur lui-même, il est toujours en train d'advenir. L'action, de son côté, est toujours en train de se jouer, dans un advenir où d'ailleurs le sens à constituer demeure toujours ouvert. Et ces deux régions de l'advenir ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais sont appelées à s'engrener l'une sur l'autre. Vue dans cette perspective, la tâche de l'action n'apparaît pas à côté, mais dans le prolongement d'un effort vers l'être qui traverse le monde et la traverse elle-même et fonde en elle l'appel qui la constitue. Ce à quoi elle est appelée, c'est à reprendre cet effort à son propre compte et, en y adhérant de toutes ses puissances, à contribuer à faire advenir ce dont il porte en lui depuis toujours le vœu. C'est donc en éprouvant en elle-même sa propre créativité que l'action pourra le mieux comprendre le sens de l'émergence du monde comme créativité. C'est en saisissant en elle l'exigence radicale qui la soulève qu'elle pourra au mieux rejoindre cette volonté opérante qui est à l'oeuvre dans l'auto-constitution du monde. Mais la créativité — telle qu'on pourrait la penser à partir des concepts d'événement et d'émergence — n'est pas encore la création. Les indications qui précèdent, sur la connexion entre l'action et le cosmos, suggèrent cependant un chemin qui, sans conduire encore vraiment à l'idée chrétienne de création, pourrait nous en rapprocher. Cette connexion nous invite en effet à nous inspirer du modèle de l'action humaine pour penser avec plus de radicalité l'idée de créativité.

L'invention

Deux niveaux de l'action paraissent particulièrement suggestifs : celui de l'invention et celui de la décision. Dans l'invention, il y a production d'une information nouvelle qui apporte la solution à un problème, soit purement théorique, soit d'ordre pratique. Dans les deux cas, cette information trouve son expression tangible dans une configuration, dont elle est le principe interne

d'organisation, et qui est, soit une structure idéale (comme dans l'invention mathématique), soit une structure matérielle (comme dans l'invention technologique). Le problème préalable est comme un champ de tension à l'intérieur duquel se manifeste, entre les données que l'esprit met en présence, une exigence d'intégration qui est en attente de son effectivité. Les données se disposent déjà de façon à faire apparaître une convenance réciproque qu'il faudra transformer en une co-appartenance réelle par l'adjonction d'un terme manquant, non pré-contenu dans les données, indiqué seulement par elles sous forme d'exigence. L'originalité de l'action inventive, c'est qu'elle réussit à faire jaillir de son propre fonds le terme nouveau, comme par une vision qui engendre cela même qu'elle aperçoit. Il y a le moment où le problème est saisi par l'esprit dans toute son acuité, avec ce qui, en lui, fait problème, c'est-à-dire comme configuration en train de s'annoncer, mais incapable de se donner effectivement forme, et il y a le moment où la configuration qui restait en suspens se cristallise pour ainsi dire devant l'esprit comme une totalité bien organisée. Dans le premier moment, nous avons affaire à une organisation déficiente, marquée par des lacunes ; dans le second moment, les lacunes ont été comblées, un ordre plus serré est apparu, prolongeant vers des potentialités nouvelles ce que l'ordre déficient antérieur ne permettait encore que d'entrevoir comme une pure virtualité.

La décision

Le niveau de la décision est plus significatif encore : ici l'initiative ne porte plus sur l'instauration d'un ordre extérieur, mais sur l'être même de celui qui décide. En s'engageant dans telle ou telle démarche, il se prépare sans doute à introduire dans le monde une détermination dont il sera la source, mais le sens de son engagement est essentiellement de le transformer lui-même. Dans la décision, l'être se ramasse tout entier dans son action ; en la prenant sur lui, il s'égale à son contenu et s'affecte ainsi lui-même de tout ce que ce contenu présuppose et implique. L'aspect remarquable de la décision, c'est qu'elle pose une qualité nouvelle dans une véritable discontinuité. Il y a sans doute les motivations, les raisons, la réflexion sur les conséquences, la comparaison de divers cours possibles d'action, la formation d'un projet qui paraît suffisamment justifié, éventuellement mieux fondé que tout autre. Mais pour que le projet devienne véritablement acte, il faut qu'il soit assumé, donc qu'il soit chargé d'une volonté d'être que, par lui-même, il ne possède pas. C'est le vouloir décidant qui a précisément cette vertu de rendre le projet opérant, d'en faire un acte réel, de le rendre capable de s'inscrire effectivement dans le cours du monde. Mais il ne le peut qu'en se compromettant lui-même dans l'acte qu'il promet, en se liant d'une manière déterminée, selon ce qui est exigé par le contenu précis de cet acte. Dans une telle auto-liaison, le vouloir, qui était d'abord indéterminé, puissance capable d'une multiplicité, en principe indéfinie, d'initiatives, concentre en quelque sorte son pouvoir sur un point et fait exister l'efficacité de la liaison par la vertu même de cette condensation. Devenant ainsi autre, il ne cesse cependant pas d'être lui-même ; ce n'est même qu'en se ramassant ainsi sur la détermination particulière qu'il se donne qu'il peut se réaliser effectivement comme vouloir. Mais, restant lui-même, il demeure toujours capable de se donner des déterminations ultérieures, éventuellement même de revenir sur son acte et d'en modifier le sens par des initiatives nouvelles. Il y a donc toujours cette dualité en lui entre les

déterminations qu'il se donne, et qui le transforment, et ce pouvoir qu'il est et qu'aucune détermination n'épuise. Ce qui peut être inspirant, c'est précisément ce passage du pouvoir à la détermination, passage qui n'est pas une synthèse faite de l'extérieur mais qui se produit entièrement à l'intérieur du pouvoir ; c'est de lui-même qu'il tire la détermination dont il s'affecte. Dans le cas de l'invention, le moment de l'extériorisation est davantage souligné : l'invention consiste dans l'instauration d'une configuration objective. Mais là aussi, le moment essentiel est celui du passage entre une vision lacunaire et une vision saturée : or c'est la vision elle-même qui se donne le terme manquant par la vertu duquel elle réussit à se saturer.

Parabole cosmologique

Ces modèles ne sont évidemment que des modèles et ne valent tout au plus que selon une analogie qui reste à préciser. Tant l'invention que la décision présupposent une situation, des énergies disponibles, des concours divers, et finalement ne font que prolonger des lignes déjà partiellement dessinées. Mais elles nous font entrevoir ce que pourrait être un surgissement radical, une position totalement discontinue. On pourrait dire que l'action nous fournit des paraboles de la création, qui prolongent et précisent la parabole cosmologique. Cependant, pour que ces suggestions prennent véritablement une portée spéculative, elles doivent être reprises sous la mouvance d'un horizon capable de commander le déploiement d'un discours qui ne serait ni une description ni un lieu métaphorique mais une interprétation effectuant. C'est un tel horizon qui se trouve visé dans toute forme de questionnement portant sur les principes.

C'est en effet la région des principes qui constitue le lieu en lequel peut se construire une interprétation spéculative. Mais la difficulté est de préciser le sens du questionnement. La pensée antique s'était interrogée sur la possibilité du mouvement et avait pensé les principes dans la ligne d'une compréhension de la mobilité. La pensée chrétienne, dans son effort pour penser l'être créé en tant que tel, a opéré un déplacement de cette problématique du plan de la mobilité au plan de l'exister. Par rapport à ce plan, la question essentielle devient celle de la finitude. En un premier moment se trouve posé le champ par rapport auquel, de façon générale, le réel comme réel peut être pensé : c'est le champ de l'être, conçu comme source de toute actualité et donc de toute manifestation et de toute activité. Dans un deuxième moment, le statut des réalités particulières est analysé par rapport à ce champ. Il apparaît que, d'une part, elles doivent toute leur positivité à leur appartenance à ce champ et que, d'autre part, elles ne sont constituées en ce qu'elles sont, dans leurs particularités diverses, qu'en raison d'un principe de limitation qui les empêche de s'égaliser à toute l'amplitude de ce champ. Dans un troisième moment, ce statut est interprété au moyen d'un schème de participation : le principe d'actualité propre de chaque réalité limitée (et donc finie) représente la part que prend cette réalité au champ de l'être, et le principe de limitation qui lui donne sa figure particulière représente précisément ce qui réduit son actualité propre à n'être qu'une part de ce champ. Dans un quatrième moment, cette idée de participation est approfondie et précisée : pour qu'une actualité qui n'est telle que par participation soit vraiment une actualité, pour que donc la réalité qu'elle affecte soit vraiment réelle pour son propre compte et ne soit pas seulement un moment d'une totalité, il faut que ce à quoi cette actualité a part et qui lui donne d'être précisément une actualité soit pour

son propre compte actualité. Le champ d'appartenance des réalités finies doit donc être compris comme n'étant lui-même que le déploiement d'une actualité souveraine, capable de donner aux réalités finies d'être véritablement réelles, d'exister et d'agir pour leur propre compte, bref de se poser comme actualités. Il apparaît ainsi que l'être, principe suprême de toute actualité, et actualité de toutes les actualités, doit être compris comme subsistant, donc comme existant à titre de sujet, de façon analogue à ce que révèle le statut de réalité des réalités finies, mais sans leur finitude. Le rapport de participation qui unit chaque réalité finie à l'être infini doit donc être interprété comme une relation en vertu de laquelle l'actualité de la réalité dérive toute entière de celle de l'être fini ; relation qui est donc constitutive de l'être même de la réalité finie, qui rapporte celle-ci à l'être qui la pose (sans pour autant affecter ce dernier dans sa réalité propre). Au terme de cette analyse, nous aboutissons à une caractérisation spéculative fondée de la création, dont saint Thomas dit qu'elle n'est rien d'autre, dans la créature « qu'une certaine relation à son créateur, comme au principe de son être » (*Somme théologique Ia, q. 45, a.3*).

A partir de la réflexion

La « méthode d'immanence » a en somme intériorisé ce cheminement de pensée, en s'efforçant de saisir ce rapport constitutif, en lequel se trouve posé l'être de la réalité créée, au sein même de la réflexion. Le vouloir se réfléchissant, c'est-à-dire s'efforçant de ressaisir toutes les conditions de son déploiement, se découvre lui-même à la fois participant d'une énergie active fondamentale qui sous-tend son propre agir et limité dans sa propre expansion. L'approfondissement de ce statut le conduit à reconnaître le caractère substantiel, et donc personnel de l'énergie qui le porte et la présence constituante en lui de la relation qui l'unit à cette source et qui le pose dans sa réalité même de vouloir. Cette démarche réflexive ne prend sa portée spéculative qu'en s'inscrivant — tout comme la précédente, mais à sa manière — dans l'horizon d'un questionnement sur les principes. Ici aussi, cet horizon est constitué par le champ de l'être, mais l'actualité de l'être est pensée maintenant à partir du vouloir, se saisissant lui-même de son dynamisme : l'auto-compréhension du vouloir comme expansion illimitée de soi doit faire apparaître ce qui fonde son actualité comme vouloir-être constituant auquel s'alimente sa propre énergie. C'est en somme cette méthode qu'aurait à reprendre, mais non plus cette fois de façon exclusive dans le registre du vouloir réfléchissant, mais dans une perspective élargie unissant l'action et le cosmos, une herméneutique de la nature. Si le cosmos est pensé comme événement émergent de son auto-constitution, appelant de lui-même l'action à prolonger son instauration jusqu'à la libre manifestation de son sens, il apparaît comme étant lui-même porté par un vouloir-être dont le statut doit être déchiffré sous la mouvance d'un horizon de questionnement, qui est cette même région des principes déjà évoquée ci-dessus. Ce qui apparaîtra comme constitutif de cet horizon, ici, c'est le champ de créativité dont il a été question dans la première étape. Ceci revient à dire que le champ de l'être sera interprété comme champ de créativité. La démarche pourra se construire selon une structure analogue à celle qui a été (très rapidement) schématisée à propos de l'analyse de la finitude. Il s'agira de montrer d'abord que l'actualité dynamique du cosmos manifeste un double caractère : d'une part, elle rend manifeste, en chacun des moments de son déploiement, le champ de créativité où se fonde la

vertu de l'événement, et d'autre part, il ne le fait affleurer au plan de la manifestation que selon des configurations toujours limitées et un ordre de fait, profondément marqué de contingence, qui contraste avec l'expansivité pure du champ de créativité. Il s'agira ensuite de montrer que l'actualité de l'événement-cosmos ne peut être pensée comme actualité que si la créativité qui le porte est elle-même de l'ordre de l'actualité ; il s'agira donc de la penser comme créativité subsistante, énergie subjectivée capable de rayonner sa propre créativité, sans en être elle-même en aucune manière constitutivement affectée, « *diffusivum sui* ». A supposer que l'on puisse développer un tel programme de façon critiquement acceptable, on aboutira ainsi à un concept de création qui, sans être réellement différent de celui que la pensée chrétienne a élaboré depuis longtemps déjà, sera plus en consonance avec la vision actuelle du cosmos. L'effort à entreprendre, c'est de tenter de saisir la relation créatrice dans la pulsation même du cosmos, c'est-à-dire de lire le devenir universel, dans son actualité concrète de chaque instant, en tant que terme d'une relation posante et constituante qui le relie à une source subsistante, qui ne peut être pensée du reste que selon les indications de cette relation même. Selon l'itinéraire proposé, cette source devra apparaître comme pure créativité et la création comme cette relation qui, en posant le monde dans sa réalité et son actualité dynamique, comme vouloir-être, lui donne d'être, dans les modalités concrètes de sa manifestation progressive, participation à cette créativité originariaire et par là, révélation partielle, selon sa mesure, de son essence. Il faut remarquer que la démarche ainsi esquissée serait de nature non seulement à éclairer le concept même de création, mais à fonder spéculativement la réalité même de la création.

Auto-implication

Dans la mesure où une telle lecture est bien d'ordre interprétatif, elle suppose un engagement spécifique de la pensée, et donc une forme caractéristique d'auto-implication. L'interprétation met en mouvement l'existence même, car elle est assumption ratificatrice de ce qu'elle donne à comprendre ; en ce sens elle est action. On peut donc dire qu'elle est une des dimensions selon lesquelles l'action est appelée à prolonger l'effort du cosmos vers l'être. En tentant de dire le sens de cet effort même, l'interprétation le reprend à son compte et contribue ainsi à son effectuation.

Tout ce qui précède est naturellement de nature hautement programmatique. Il ne s'agit que d'une très rapide esquisse, et elle suffit à peine à faire voir tous les pièges que l'on risque de rencontrer, toutes les difficultés qui doivent être surmontées, tous les aléas de la démarche. Mais il faut à tout le moins se poser des questions et se proposer des défis, dans l'espoir que, d'une manière ou d'une autre, l'effort vers la compréhension pourra être poursuivi. Avant même cependant que cette esquisse puisse être davantage précisée, il faut se demander dans quelle mesure un discours spéculatif sur la création pourrait s'accorder à la visée de la foi. Comme on vient de le faire remarquer, un tel discours sera forcément auto-implicatif. Et par ailleurs, le langage de la foi, de son côté, est auto-implicatif au plus haut point. Ceci fait entrevoir qu'il y a une proximité singulière entre le discours spéculatif et le langage de la foi. Pourtant il ne s'agit pas de part et d'autre du même type d'auto-implication. L'essentiel de la différence, c'est que la parole de foi inscrit l'existence dans une opération qui ne vient pas d'elle, conforme la volonté à ce qu'annonce et demande la volonté salvifique de Dieu,

telle qu'elle s'exprime à travers les paroles et la vie de Jésus, alors que le discours spéculatif ne fait que porter à son point de tension le plus extrême le pouvoir naturel de compréhension qui est en nous. Mais s'il comporte auto-implication, dans la reconnaissance de la relation de création, c'est bien dans la mesure où, la reconnaissant, il souscrit à l'oeuvre de la création. De telle sorte que, lorsque la foi, de son côté, célèbre la création, elle reprend en elle cette sorte de ratification que lui apportait déjà le discours spéculatif. Et on peut donc dire, réciproquement, que dans la mesure où il est fidèle à son exigence propre, ce discours se dispose à être repris dans la parole de la foi. Et dans la mesure où il en est ainsi, il commence déjà, dans son ordre propre, à s'accorder avec la visée de la foi. C'est en définitive à une compréhension théologique des rapports entre création et salut qu'il reviendra d'éclairer ce rapport complexe, fait d'une part d'anticipation et d'autre part de reprise, entre le discours spéculatif et la parole de la foi.

De la compréhension à la confession

Il n'en reste pas moins qu'une discontinuité absolument nette sépare l'ordre de la compréhension conceptuelle et l'ordre de la confession. Il n'est pas possible d'isoler le thème de la création de l'ensemble de l'économie chrétienne et la confession de la foi en la création de la totalité de l'expérience religieuse dont elle fait partie. Ce n'est donc que dans les autres parties de la confession, et aussi dans les autres moments de la liturgie, et aussi dans toutes les dimensions de la pratique chrétienne que la foi en la création prend son sens. L'engagement spécifique qu'elle met en oeuvre, c'est l'engagement même qu'appelle l'annonce de l'Évangile. La visée de la foi, dans la création, c'est l'avènement du Royaume de Dieu, qui en est à vrai dire l'aboutissement et qui doit révéler la plénitude de son sens. C'est dans la prière, et singulièrement la prière de louange, que s'annonce ce sens. Mais l'herméneutique spéculative qui s'efforce d'en rejoindre ce qu'elle peut, prépare déjà à sa façon les chemins de la prière. En nous faisant voir dans la nature, et en nous-mêmes, l'oeuvre d'une Puissance qui se communique et d'un Amour qui se partage, elle nous prépare à entendre le cantique de la création. « *Coeli enarrant gloriam Dei* ».

Jean **LADRIERE**

Jean Ladrière, né en 1921. Etudes de philosophie, physique et mathématiques. Thèse : *Les limitations internes des formalismes*, 1957 (publiée à Paris et Louvain). Professeur à Louvain, membre du « Centre de recherches et d'informations socio-politiques » de Bruxelles. A publié : *L'articulation du sens*, Bibliothèque des sciences religieuses, Paris, 1970.

Stanislas FUMET :

Conversations avec Claudel

Souvenirs et réflexions sur Claudel et la création, tant biblique que poétique.

CLAUDEL était un chrétien qui gardait un cœur d'enfant — et, comme il nous l'a raconté (1), il ne pouvait se faire à la doctrine de l'oraison sans images que lui recommandait saint Jean de la Croix. Il avait besoin de s'appuyer sur du créé pour s'entretenir, au nom des créatures, avec cet absolument libre créateur qui, s'il fait **notre** réalité, n'en demeure pas moins en soi inimaginable. Ce sont les images en mouvement, les analogies, qui lui transmettaient Dieu, l'échange des clins d'oeil que se font entre eux la terre et le ciel, avec de ces rencontres **fortuites** qui produisent des « illuminations » en foudroyant le **hasard**. Pour tout dire, ce n'était pas le désert, comme Dona Prouhèze, qui pouvait le tenter. Même Le Greco ne convertissait pas à son lyrisme cet amoureux de la chair flamande et des nus du Titien. Claudel nous rapportait comment il avait résisté à une carmélite, durant une traversée en revenant du Japon en France, qui, sur le pont du paquebot, lui prêchait instamment l'oraison sans images. La question l'avait remué, mais il n'avait pas cédé.

Nous l'avons plus facilement rallié à notre manière d'envisager la spiritualité sous l'aspect qu'elle affecte chez les mystiques juifs. Je me rappelle Aniouta, à la maison, lui lisant cet apologue de la création du monde par les lettres de l'alphabet, une spéculation si concrète qu'elle débouche sur la contemplation pure. Quand toutes les lettres de l'alphabet hébraïque se sont présentées au Seigneur afin d'être choisies pour commencer l'Écriture de l'univers ; que chacune, en partant de la dernière, *Thau*, a cité ses titres de noblesse l'autorisant à servir d'initiale à l'immense discours de Dieu qu'est la Création, le Tout-Puissant répond que toutes sont utiles au développement de son oeuvre, mais qu'une seule

(1) S. Fumet rapporte ici certains souvenirs de ses relations avec P. Claudel. Ce texte appartient à l'ensemble beaucoup plus vaste de ses *Mémoires de Dieu dans ma vie* (3 vol., à paraître), dont il a bien voulu nous confier cet extrait comme bonnes feuilles. Qu'il en soit ici remercié (N.d.I.R.).

est digne d'être la première, et le Seigneur s'en explique. Lorsque toutes les lettres hébraïques, depuis la dernière, *Thau*, jusqu'à *Beth*, se sont nommées, *Beth* s'avance et Dieu lui dit : « C'est effectivement de toi que je me servirai pour opérer la création du monde (*Berechit*), et tu seras ainsi la base de l'oeuvre de la Création. »

Une seule lettre n'avait pas bougé de place. Elle est la lettre de l'alphabet qui ne se prononce pas. Et Dieu l'interpella ainsi :

« Aleph, Aleph !pourquoi ne t'es-tu pas présentée devant moi, à l'instar de toutes les autres lettres ? » Elle répondit : « Maître de l'univers, voyant toutes les lettres se présenter devant toi inutilement, pourquoi me serais-je présentée aussi ? Ensuite, comme j'ai vu que tu as déjà accordé à la lettre Beth ce don précieux, j'ai compris qu'il ne sied pas au Roi céleste de reprendre le don qu'il a fait à un de ses serviteurs, pour le donner à un autre ». Le Saint — béni soit-il — lui répondit : « O Aleph, Aleph, bien que ce soit la lettre Beth dont je me servirai pour opérer la création du monde, tu auras des compensations, car tu seras la première de toutes les lettres, et je n'aurai d'unité qu'en toi ; tu seras la base de tous les calculs et de tous les actes faits dans le monde, et on ne saurait trouver d'unité nulle part, si ce n'est dans la lettre Aleph ».

Aleph, Aleph l... Ici, la lectrice ne pouvait réprimer un sanglot. Tout le secret de la vie passe par le canal de cette lettre muette, la lettre du silence, la lettre de l'initiation qui n'a sa place substantielle qu'en Dieu. Et *Aleph* précédera *Beth*. Claudel était ému comme nous. Plus tard, il découvrit dans le livre de Jean de Menasce, filleul d'Aniouta, sur le hassidisme, *Quand Israël aime Dieu*, cette théorie du *Zimzoum* qui pourrait justifier ce sentiment que Claudel me confiera un jour sur la montagne de la Saiette, auprès de la statue de « Celle qui pleure » (la Belle Dame ainsi nommée par Léon Bloy), à savoir que l'impassibilité de Dieu lui paraissait une abstraction, ou une aberration intellectuelle (je dirais un malentendu), car, ajoutait-il, « pour moi, si Dieu ne souffrait pas, il lui manquerait quelque chose. » Ce *Zimzoum* des kabbalistes, assez analogue au *Qabb* arabe d'Aboû-al-Hassan, est indécible, comme le fond même du mystère abyssal ; mais, sous forme d'image, il serait un spasme de la Déité dans sa propre substance, par où la communication avec le non-Dieu appelé à **l'être** est rendue possible. C'est l'amour qui invente cette rétraction de l'Être. Mon père voyait en Dieu, quand il épelait le très saint Tétragramme, un agenouillement du Verbe engendré devant le Père, qui serait le principe même d'une immolation de Dieu en Dieu.

CE que m'avait apporté *l'Art poétique* de Claudel, c'était le caractère créatif, ou créationnel, qui est l'apanage foncier de ce Dieu biblique au seuil duquel Aristote s'est arrêté. Non qu'il n'ait point connu — et rien ne monte plus haut philosophique-

ment — ce que les esprits modernes sont incapables d'appréhender : l'Acte pur se suffisant éternellement à soi-même ; mais je sais bien qu'on professe que les Grecs n'ont pas eu le concept de la Création hors de Dieu, encore que déjà Aristote ait su faire descendre dans les êtres contingents ce que Platon situait dans son ciel des idées. Saint Paul nous l'apprend mieux que quiconque : les Juifs demandent des signes, les Grecs sont en quête de la sagesse (*1 Corinthiens* 1, 22) ; mais la Bible des Juifs fait de Dieu le Créateur volontaire et unique de toutes les choses existantes qui ne sont pas Lui. Et, avec Claudel, l'homme, s'il a été créé à l'image et ressemblance de Dieu, est surtout homme parce qu'il porte dans ses structures le sens inné de création, en même temps qu'il a, par rapport à Dieu, ce privilège de la conscience de sa liberté. Le monde a été remis à l'homme pour donner aux choses qui l'entourent et qu'il est appelé à dominer, voire à domestiquer, le nom intelligible qui les singularise. Si la *Genèse* parle plus précisément des animaux, c'est que *l'anîmus* (2) humain plus personnellement aura affaire à eux, qui lui ressemblent. Nous savons aujourd'hui à quel point nous leur sommes apparentés : le premier chapitre de la *Genèse* l'a su avant nos scientifiques de l'évolution et du transformisme. Or, ce qui caractérise Adam, cet homme fait à l'image de Dieu, c'est qu'il hérite de son divin Modèle le désir de se servir, à son tour, du mouvement pour opérer hors de soi quelque chose *d'autre* qu'il empreint de son sceau, de sa signature. L'Adam de Claudel est créé poète. Avant Claudel, excepté les scolastiques émules d'Aristote, on parlait rarement de ce *poiein* (ce *faire*), qui informe toute création, tout « art poétique ». *L'homo faber*, l'homme artisan, ne se contentera plus de fabriquer des objets utiles à son travail d'agriculteur ou d'artisan, il voudra se dépasser à travers son art. Son imagination est libre de sortir du cadre de l'utile et on voit les enfants de Caïn façonner des instruments de musique, s'attacher d'instinct à taquiner les nombres, rêver de bâtir une tour insensée qui monterait de la terre au ciel. L'imagination de l'homme n'est pas une conscience morale, elle est une faim et une soif d'inattingible, ou d'inédit, finalement de surhumain ; elle construit des palais, des temples, des législatures, des ouvrages littéraires, elle invente des mythes pour se rassembler sous un ciel énigmatique dont elle implore la protection. Or ces mythes sont des trouvailles comme le sont les inventions : inventer = trouver. Mais, pour ce qui est d'inventer du nouveau, de l'en-plus, du surcroît, il faut un libre arbitre qui permette de ne pas choisir uniquement ce que suggère la raison. Adam déchu n'a pas perdu cette raison universelle sans laquelle il n'est pas de pensée, d'effort intellectuel, de mesures comparatives ; mais il ne l'aime pas toujours pour autant ; il lui préfère sa volonté propre, son amour-propre ; il laisse

(2) Allusion à l'opposition claudélienne entre *Anîmus* (l'esprit rationnel et discursif, « masculin ») et *Anîma* (l'âme intuitive et insaisissable, « féminine »). Voir « Sur le vers français, Parole d'*Anîmus* et *Anîma* : pour faire comprendre certaines poésies d'Arthur Rimbaud », in *Positions et Propositions (OEuvres en Prose)*, éd. Pléiade, p. 27 sq. (N.d.1.R.).

étouffer sa conscience par cette concupiscence qui l'entraîne aux pires injustices à l'égard des autres créatures, à qui l'on ment pour se les asservir. Il est artiste et destructeur, il lui plaît de fabuler, de créer des idoles et de défaire les créations d'autrui et l'oeuvre du Créateur ; il rêve de magie et suit ses vices moins par besoin que pour se pervertir l'esprit.

Mais en tout cela, qu'il détruise ou édifie, l'homme est poète et il arrive, Dieu merci, que le goût du bien en soi le fasse lutter contre les penchants de son ancêtre, de son plus inique « pour soi ». Claudel est le premier qui ait eu envie d'attribuer au poète (avec le tréma sur l'e) cette fonction impérieuse qui lui fait écrire :

*Je sens, je flaire, je débrouille, je dépiste, je respire avec un certain sens
La chose comment elle est faite ! Et moi je suis plein d'un dieu, je suis plein
d'ignorance et de génie !*

*O forces à l'oeuvre autour de moi,
J'en sais faire autant que vous, je suis libre, je suis violent, je suis libre à votre
manière que les professeurs n'entendent pas !*

.....
*Je connais toutes choses et toutes choses connaissent en moi.
J'apporte à toute chose sa délivrance.
Par moi
Aucune chose ne reste plus seule, mais je l'associe à une autre dans mon
coeur. (3)*

AVANT lui on était Dante ou l'on était Shakespeare, on était Pindare ou l'on était Byron, on n'était pas ce « vraiment fils de la terre », ce « pataud aux larges pieds », qui est le premier à exiger de la Grâce qu'elle soit sa Muse et l'entende se moquer de lui :

*O sot, au lieu de raisonner, profite de cette heure d'or ! Souris !
Comprends, tête de pierre ! O face d'âne, apprend le grand rire
divin !*

Mallarmé, ce n'était pas cela. S'il avait influencé dans son écriture l'auteur de *Connaissance de l'Est* et même *d'Art poétique*, il n'avait pas été « un catholique » et sa poésie s'était enfermée à clef dans une chambre obscure. Le *Livre* auquel il rêvait, dans son goût de l'absolu du dire, n'est pas sorti de l'encrier et il n'aurait pu être l'oeuvre d'un poète de tout le réel. C'est Rimbaud qui dirigeait l'esprit de Claudel (« par l'esprit on va à Dieu ») dans ce sens-là, derrière Baudelaire, sans qui Rimbaud n'aurait pas été ce qu'il fut ; mais c'est Rimbaud qui avait désigné « le lieu et la formule », dans *Une saison en enfer*, qui avait su deviner, en refusant le prosternement, ce que la Grâce accordait à l'esprit « par

(3) *Cinq grandes Odes*, II, « L'Esprit et l'Eau » (*OEuvres poétiques*, éd. Pléiade, p. 237-238).

lequel on va à Dieu » du croyant Paul Claudel. Cette *Muse qui est la Grâce*, quelle ouverture sur le chemin de la prophétie créationnelle ! L'homme est fait pour continuer l'oeuvre de Dieu ; aujourd'hui, des gens d'Eglise vous le récitent béatement comme s'ils l'avaient toujours pensé.

En réalité, c'est Nicolas Berdiaev (4) qui a le mieux compris, comme philosophe, ce que Dieu attend de la liberté de l'homme, ce sens créateur, dont nous ferons du « créationnisme » lorsque nos créations risqueront d'être gratuites et vaines. Chacun juge enfin que tel est le caractère par excellence de l'homme. L'Adam connaît le bien et le mal et peut pécher en se détournant de sa source céleste, à son gré, ou remonter à cette source de son bien suprême en cherchant meilleur que soi dans la ligne de l'amour infini. Claudel n'a pas connu Berdiaev, dont je lui avais parlé, mais il est certain que l'un et l'autre ont concouru à cette même doctrine, si ce doit en être une.

Stanislas FUMET

(4) Berdiaev a publié son livre capital, *Le Sens de la Création*, un « essai de justification de l'homme », commencé en 1911 et achevé en février 1914. On ne l'a édité en France que tardivement, traduit par Mme Julien Cain et précédé d'une introduction de ma plume. Sans doute ce livre que Berdiaev avait écrit dans sa jeunesse avec enthousiasme, presque dans un état d'extase, avouait-il, peut sembler hérétique sur bien des points. Mais il ne l'est qu'en apparence, car d'un bout à l'autre de cet exposé très riche mais souvent maladroit, court une vision prophétique qui lui donne une valeur exceptionnelle.

Stanislas Fumet, né en 1896 ; fils de l'organiste Dynam-Victor Fumet. Ecrivain et critique ; fondateur avec H. Massis et J. Maritain du « Roseau d'or ». A publié, entre autres : *Notre Baudelaire* (1925), *Le procès de l'Art* (1930), *La ligne de Vie* (1947), *Michaël qui est comme Dieu* (1954), *Claudel* (1958), *Rimbaud, mystique contrarié* (1966), *Léon Bloy, captif de l'Absolu* (1967), *La poésie au rendez-vous* (1967), *Le Néant contesté* (1972).

Achille DEGEEST :

Saint François :

« Il vit que cela était bon »

Seule la sainteté perçoit la bonté et la beauté du monde qu'elle découvre créé par l'amour.

QUEL regard François d'Assise porte-t-il sur la Création ? Les artistes se sont plu à représenter la prédication aux oiseaux et la conversion du loup de Gubbio, illustrant par là le regard fraternel que François portait sur toute créature. Encore faut-il rejoindre la source d'une telle vision des êtres. Le *Poverello* voit la Création dans son rapport au Christ. Il la saisit dans son histoire. Profondément imprégné des psaumes et connaissant l'Écriture, il lit dans l'univers et dans l'humanité l'histoire des merveilles de Dieu. Il loue le Dieu Créateur, celui qui (selon ce qu'on a pensé être le sens primitif de Yahweh) « fait être », mais aussi le Rédempteur et Sauveur, celui qui libère sa Création captive du péché. Dans l'âme de frère François, la vision biblique de la Création se personnalise. Il a médité saint Paul. Son regard, véritable « laser spirituel », porte d'emblée jusqu'à la fin qui est aussi l'origine. Il ne réfléchit pas dans l'abstrait. L'origine et la fin portent un nom : Jésus-Christ. Par Jésus-Christ, il voit la Création se situant dans le mystère de la Trinité. Il aime répéter : « Célébrons et remercions le Dieu Très-Haut... Trinité et Unité, Père et Fils et Saint-Esprit, Créateur de toutes choses » (1).

Le Christ est médiateur, dans l'Esprit, du dessein créateur du Père (2). Le texte central qui dévoile la pensée et l'attitude spirituelle de saint François est peut-être ce passage de sa première Règle : « Dieu tout-puissant, très haut et souverain Père saint et juste, Seigneur dit ciel et de la terre, nous te rendons grâce à cause de toi-même car par ta volonté sainte, par ton Fils unique, dans ton Saint-Esprit, tu as créé tout ce qui existe, les êtres spirituels et corporels ; et nous, faits à ton image et à ta ressemblance, tu nous as placés dans le para-

(1) 1 Reg. 23. — On trouvera l'indication des textes franciscains cités ici dans Th. Desbonnets et Damien Vorreux, *Saint François d'Assise, Documents*, Editions Francis= cames, 1968. Les sigles d'abréviation renvoient à ceux qu'utilise cet ouvrage pp. 18-19. La traduction des textes n'est pas toujours celle de cet ouvrage.

(2) *Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*, thèse de doctorat du P. Norbert Khanh, Institut catholique de Paris, juin 1973 ; publié à Saigon, cet ouvrage fondamental est actuellement introuvable en France.

dis... ». A l'intérieur du flux vivant de l'Amour infini, dans l'Esprit Saint, le Christ, révélateur de notre histoire et de celle de l'univers, est le médiateur toujours en acte de la volonté créatrice du Père ; et si nous avons perdu le paradis, le même Seigneur Dieu nous en ouvre à nouveau l'accès ; il convient donc que l'homme réconcilié et toutes les choses restaurées s'accomplissent dans la joie de l'action de grâces.

Le Christ, Centre du monde

François voit la Création dans son actualité dynamique, c'est-à-dire dans le Terme déjà agissant dans le présent et lui donnant signification. Il perçoit le sens des choses et du monde, ce qui manque si désespérément à tant d'hommes (l'un des plus éminents parlait récemment de son travail en « taupinière scientifique »). — « *La Bonté qui est à la source de toutes choses et qui sera un jour tout en toutes choses, dès cette vie apparaissait aux yeux de saint François tout en toutes choses* ». (2 C 165). Bonté signifie ici l'Être absolu, l'Amour absolu, le Bien, source de tout bien, qui se communique dans le don de soi. Il se donne dans la personne de Jésus-Christ et en Jésus-Christ il est tout en toutes les créatures. Il suscite le mouvement de réciprocité qui est la réussite même de l'univers à travers l'homme. « Tout est à vous, mais vous êtes à Christ et le Christ est à Dieu » (1 Corinthiens 3, 21-22).

Par quelle démarche intérieure François a-t-il saisi le relief et le mouvement de la Création en contemplant le Christ ? Ce ne fut pas par étude savante. Un peu par parenthèse, disons que François ne sous-estime pas la démarche de l'esprit que nous appelons « théologie », mais à une condition : que cette démarche s'instaure et se développe à l'intérieur de la foi vivante, la vraie foi, celle de l'Eglise. Dans un étonnant billet à saint Antoine de Padoue, il écrit : « *Il me plaît que tu enseignes aux frères la sainte théologie, à condition que ceux qui se livrent à cette étude n'éteignent pas en eux l'esprit de sainte oraison et de dévotion* » (8 Let.). Il refuse une théologie de science purement humaine, qui réduit l'intelligence aux seules capacités d'abstraire et d'argumenter. « *Si nous sommes à la recherche de l'intelligence de la foi, l'emploi exclusif de la raison abstraite et déductive manque par trop de proportion à la fin qu'on se propose* » (Edgar M. Daëns de Lambert) (3). François n'était pas initié aux techniques de la théologie, mais il avait une intelligence vivante et pénétrante de la foi. Sa garantie était sa volonté farouche de fidélité catholique. Sa foi lui faisait pénétrer les profondeurs de l'univers et de l'histoire humaine. Il y voyait le Christ lumière du monde, pôle attractif de tous les êtres. Sans l'avoir dit aussi nettement, il pensait que l'intelligence de la foi est proportionnelle non aux analyses de l'intelligence mais à la vivacité de la foi. Son intelligence et sa foi, d'un même regard, voyaient le Christ au centre de la Création, lui donnant sens et grandeur, dynamisme et destinée.

Médiateur actif de la volonté créatrice du Père, le Christ est aussi Rédempteur et Sauveur. « Créateur — Sauveur — Centre de l'univers » : frère François contemple ce mystère dans la continuité d'un seul Amour. « *De même que par*

ton Fils tu nous as créés, ainsi par ton véritable et saint Amour... tu l'as fait naître... et par son sang et sa mort tu as voulu nous libérer de notre captivité » (1 Reg. 23). Il apparaît dans ce texte qu'il y a continuité d'action d'une seule et même cause : c'est le saint Amour du Père, dont le Christ est le médiateur, qui crée et qui sauve. La manière habituelle de François est de parler du Fils comme Christ. C'est le Christ-Jésus, Homme-Dieu, qui est à la fois Médiateur de la Création, son Sauveur et son Centre ; il l'est en vertu d'un seul Amour, « véritable et saint », à la fois transcendant et incarné.

Cette vision christique de l'univers, François l'a écrite dans sa vie, non en formules. Ce sont les grands textes de saint Paul qui expriment le mieux ce qu'il a vécu. Il n'était pas homme à confidences verbales. Il se livrait dans ses actes. Sur l'universelle Seigneurie du Christ, il a ce mot : « *O humble sublimité ! Le Maître de l'univers, Dieu lui-même et Fils de Dieu, s'humilie* ». Thomas de Celano, qui connut François, écrit : « *En voyage aussi, très souvent, à force de méditer et de chanter Jésus, il oubliait sa marche et invitait toutes les créatures à louer Jésus avec lui* » (1 C 115). La vie et les paroles de François ont inspiré plus tard la théologie franciscaine centrée sur la primauté universelle du Christ-Jésus.

D'abord l'action de grâces

La plupart des textes où François parle de Dieu Créateur et même du Christ Créateur, se situent dans des effusions d'action de grâces ou dans des exhortations à l'action de grâces. Il ne ferme pas la Création sur elle-même. A ses yeux, le donné sensible est la transparence du Seigneur puissant et bon. Les créatures éveillent son admiration, mais cette admiration ne s'arrête pas au stade de la jouissance esthétique et lyrique. Elle rejoint directement leur auteur et s'exprime (il faudrait dire : se libère) en action de grâces et de louanges. Voici un texte significatif. Il concerne sainte Claire. On sait qu'illuminée par la pensée de saint François, elle en est fidèlement révélatrice. La soeur Angeluccia raconte :

Lorsqu'elle envoyait au-dehors les soeurs quêteuses, elle les exhortait à louer Dieu chaque fois qu'elles verraient de beaux arbres fleuris et feuillus ; et elle voulait qu'elles fissent de même à la vue des hommes et des autres créatures afin que Dieu soit glorifié de tout et en tout » (Procès, 14, 8) (4).

L'action de grâces surgit lorsqu'on prend conscience que Dieu vient s'offrir à nos capacités de bonheur et de joie. Si par surcroît on perçoit qu'on a failli tout perdre, toutes choses, soi, et Dieu même, ces capacités en sont ravivées. L'action de grâces alors appelle à l'aide. François convoque toute la Création pour amplifier sa louange, en échos infinis. Toute la Création, pour lui, cela veut dire tous les êtres créés, corporels et spirituels, inertes et vivants, choses et personnes, y compris les anges. Elle est toute rassemblée dans le Christ. Dès lors c'est le Christ qui est prié d'adresser au Père louange parfaite : « *Et parce que nous tous, misérables et pécheurs, nous ne sommes pas dignes de prononcer ton Nom, nous supplions Notre-Seigneur Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé en qui tu as mis tes*

(3) *Etudes franciscaines*, Paris, janvier 1965, p. 49.

(4) René-Charles Dhondt, *Claire pa'mi ses saurs*, Apostolat des éditions, Paris, 1973, p. 64 ; c'est le meilleur travail actuel sur sainte Claire.

complaisances, qui peut toujours tout auprès de toi et par qui tu nous as accordé tant de bienfaits, de te rendre grâces comme il te plaît, avec le Saint-Esprit notre porte-parole, et pour toutes les créatures. Alleluia » (1 Reg. 23).

Ce qui répond dans l'âme de François à ses capacités d'admiration et de bonheur, ce ne sont pas les choses, mais l'au-delà personnel des choses. Il s'éprouve en état d'harmonie du meilleur de lui-même avec l'univers. Mais il lui faut davantage. Il entre dans une espèce d'état pré-extatique d'émerveillement devant le « Fils bien-aimé ». Impuissant lui-même, et voyant la Création impuissante à exprimer l'action de grâces qui convient, il fait appel au Christ Seigneur, seul à pouvoir louer Dieu « comme il lui plaît ». Seul le Christ peut libérer le cœur de l'homme des louanges qui l'emplissent à le faire éclater.

Nous touchons là un aspect de la pauvreté franciscaine. Le regard de François, pénétrant le mystère de la Bonté, rejoint Dieu. Là il s'éprouve, par réflexe, infiniment pauvre pour exprimer la louange qui convient. Du coup, il se jette et il jette tout dans le Christ qui seul est pleinement action de grâces. Notons que nous sommes loin du dualisme cathare. L'univers créé bon et désormais sauvé, où la puissance de la Bonté prévaut, provoque François à dire : « *Aimons... le Seigneur Dieu... qui nous a créés et rachetés* » (1 Reg. 23).

Les créatures fraternelles

La Bonté créatrice, aux yeux de François, prend comme naturellement un visage paternel. Dans ses Laudes, il unit les termes « Père » et « Créateur ». Il dit : « *Notre Père très saint, notre Créateur...* » Et sa vision historique du destin de l'homme et de la création lui fait ajouter dans la même effusion : « *... notre Rédempteur, Sauveur et Consolateur* » (Lds 1). L'emploi conjoint de Créateur, Rédempteur et Sauveur, fréquent chez lui, est significatif de sa manière de percevoir l'histoire que Dieu s'est donnée dans l'univers. Rédempteur se rapporte au sacrifice du Christ et Sauveur au salut définitif, à la parousie. La Création rachetée est sauvée, c'est-à-dire rendue à sa finalité. Ainsi François voit-il toutes les créatures lui devenir fraternelles, parce qu'issues du même Père et sauvées. Il en a une perception intime, qui lui fait sentir par toutes les fibres de son être son lien réel avec la Création entière.

Eloignons ici toute suspicion d'une espèce de panthéisme, selon lequel toutes les créatures seraient fraternelles parce que participant toutes à la nature de Dieu. On sait, par exemple, la fraternité de François avec les animaux. Il leur prêche ; il prie le « frère Faucon » de lui servir de réveil matin à l'Alverne ; il convertit le loup de Gubbio ; il demande à ses soeurs hirondelles de ne pas couvrir sa prédication par leur bavardage assourdissant. Mais pour autant, il ne considère pas les animaux comme bénéficiant de ce qui est propre à l'homme. Lorsqu'il les invite à louer le Créateur, cela signifie qu'il prend conscience de son lien avec eux, et c'est en tant que lié à toutes les créatures, se faisant leur prêtre, qu'il loue le Créateur. En termes contemporains, disons qu'il n'attribue pas aux animaux un psychisme de même nature que celui de l'homme. Il serait d'accord avec un ouvrage récent, qui démontre qu'entre le psychisme animal et le psychisme humain la différence est non de degré mais de nature. (M. Goustar, *Le Psychisme des Primates*, Masson, 1975). Pour François, cette différence essentielle atteint le degré de l'infini divin.

François ressent donc sa fraternité avec toutes les créatures à l'affleurement de leur naissance, de leur origine, mais sans confusion des natures et des destins. De plus, il a toujours dans sa perspective l'infinie transcendance du Créateur. « *A force de remonter à l'Origine première de toutes choses, il m'aît conçu pour elles toutes une amitié débordante, et appelait frères et soeurs les créatures même les plus petites, car il savait qu'elles et lui procédaient du même et unique Créateur* » (L.M.8).

Sur ce point, François livre à notre temps un message. Il témoigne qu'on a pour la création le respect qu'elle mérite, seulement si on garde le sens d'une certaine valeur sacrée des choses. Ce sens ne peut surgir que dans la conscience d'une origine commune à toutes et d'une action divine qui les maintient présentement dans l'être. « *Loué sois-tu, mon Seigneur... tu donnes soutien à toute créature* » (Cant.). Le mouvement actuel de retour à la nature aboutira-t-il si l'homme se veut sans Dieu, sans conscience de l'Origine et sans attention à la Présence créatrice ? Et la science ? Par méthode, elle écarte l'idée de Création qui donnerait au réel sens et finalité. On imagine assez bien frère François prêchant aux chercheurs, qui sont des hommes, qu'il ne suffit pas de connaître beaucoup de choses du monde matériel, et presque rien de soi-même, de son destin, du destin de l'univers.

François dit : « *Toutes les créatures qui sont sous le ciel, à leur manière, servent le Créateur* » (Adm. 5). L'homme n'a pas le droit de les détourner du service de la louange en les bloquant dans sa propre jouissance, son égoïsme, son huis-clos. D'où, en François, la volonté de désappropriation, de pauvreté. Certes, il est pauvre par imitation de Jésus. Mais sa relation avec les créatures est cohérente avec son choix évangélique. On ne peut à la fois, par une espèce de double appartenance, adhérer aux créatures et au Créateur. « *Le royaume de Dieu n'est promis et donné qu'aux pauvres, par le Seigneur, car lorsqu'on s'attache à une chose ici-bas, on perd le fruit de la Charité* » (Sainte Claire) (5). Mais dans l'adhésion unique au Créateur, on peut en arriver à disposer de toutes choses. En refusant toute propriété particulière et en se gardant libre on peut, en Dieu, tout posséder. « *En suite de quoi, dit saint Bonaventure, l'homme de Dieu acquit par l'efficacité de son amour de la pauvreté un tel accroissement de richesses de la sainte simplicité que, ne possédant aucune des choses de ce monde, il semblait pourtant dans l'Auteur du monde les tenir toutes en sa possession. La simplicité de sa pensée et de son intention, tin regard qui purifiait sa réflexion, lui faisaient discerner en toutes choses, avec l'acuité visuelle d'une colombe, leur rapport à l'Artisan suprême qu'il aimait et louait en elles toutes. Il advint que par libéralité de la divine Bonté il possédait toute chose en Dieu et Dieu en toute chose* » (L. M. 3). Ce texte d'un des frères de saint François qui a le mieux pénétré son âme nous aide à donner leur sens aux paroles du célèbre Cantique des créatures.

Le Cantique

*Très haut, tout-puissant et bon Seigneur, à
toi louange, gloire, honneur,*

(5) Dhondt, *op. cit.*, p. 83, note.

*et toute bénédiction ;
elles ne sont dues qu'à toi, seul Très-Haut,
et nul homme n'est digne de te nommer.*

*oué sois-tu, mon Seigneur, à cause de toutes les créatures, et
spécialement de messire le frère Soleil
lequel nous donne par toi le jour et la lumière,
Il est beau, rayonnant d'une grande splendeur,
et de toi, Très-Haut, il est le symbole.*

*oué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur lune et les étoiles.
Dams le ciel tu les a formées claires
et précieuses et belles.*

*oué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent et
pour l'air et pour les nuages
et pour le ciel bleu et pour tous les temps
par lesquels à toute créature tu donnes soutien.*

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour saur Eau
qui est très utile et humble
et précieuse et chaste.*

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Feu
par qui tu illumines la nuit.
Il est beau et joyeux,
et vigoureux et fort.*

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur not'e mère la Terre,
qui nous soutient et nous emmène,
qui produit la diversité des fruits,
avec les fleurs diaprées et les herbes.*

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour ceux qui pardonnent à
cause de leur amour pour toi,
et qui portent en patience l'infirmité et la tribulation.
Bienheureux ceux qui persévèrent dans la paix, car
par Toi, Très-Haut,
ils seront couronnés.*

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur
la mort corporelle,
à qui nul homme vivant ne peut échapper.
Malheureux ceux qui meurent en péché mortel !
Heureux ceux qu'elle trouvera dans ta t'ès sainte volonté
car la seconde mort ne leur fera aucun mal.*

fr. Achille DEGEEST, o.f.m.

Le Père Achille Degeest a été Directeur Provincial (Province de Paris) de la Fraternité séculière de St François et supérieur du scolasticat de la Clarté-Dieu (Orsay). Ses dernières publications sont des introductions doctrinales et spirituelles aux lectures du nouveau Missel : « Le Pain du Dimanche » et « Aujourd'hui notre Pain », cinq volumes.

Frère EPHREM :

Liturgie sur le monde :

la vie monastique

La Parole, ruminée et assimilée par le moine, recrée divinement l'expérience humaine.

EN communauté comme en solitude, le moine se veut intensément à l'écoute de la Parole. Dans l'Eucharistie, dans la communion qui achève toutes les ébauches de relations vives amorcées au fil des journées, s'opère une mystérieuse pénétration de la Parole. La vocation doxologique (1) du moine trouve là sa source et aussi son déploiement. Puisque toute création authentique s'enracine dans l'inspiration de la Parole fondatrice, le culte de la beauté se présente comme une réponse à l'ensemencement de la Parole.

1. Ensemencement et germinations de la Parole

La Règle de saint Benoît commence par une vigoureuse exhortation : « Ecoute, ô mon fils, l'invitation du maître, et tends l'oreille de ton cœur ». Plus loin, l'insistance se fait plus pressante encore : « Levons-nous donc enfin, puisque l'Écriture nous éveille en nous disant : *Voici l'heure pour nous de sortir du sommeil* ; et les yeux ouverts à la lumière de Dieu, les oreilles comme frappées du tonnerre, écoutons attentivement ce que la voix divine nous remontre par ses appels quotidiens : *Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs* » (2).

Le moine se définit comme l'homme de la vigilance, de l'écoute éveillée de cette Parole qui ne cesse de retentir dans le monde. Les yeux

(1) La *doxa* est la gloire propre à Dieu. Le moine a une vocation « doxologique » en ce qu'il est appelé, dans la prière de louange, à reconnaître, célébrer, chanter la gloire, les merveilles, la perfection de Dieu.

(2) La Règle de saint Benoît est ici citée dans une traduction personnelle.

ouverts à la lumière divine qui, par instants, déchire l'opacité des choses, tous les sens affinés par l'action purifiante et répétée de cet appel, il attend ces moments de visitation où jaillit en éclats fugitifs, en « luminosités germinales » (3), comme en étincelles, le monde nouveau.

Par paliers et arrachements successifs, la Parole descend jusqu'à la racine de l'être, là où l'homme se retrouve à nu devant Dieu comme pour une renaissance (cf. *Hébreux* 4, 12 sq.). Les Pères faisaient usage d'un vocabulaire très riche pour illustrer l'action de la Parole qui illumine en touchant, rénove en nourrissant, transforme en taillant : elle « *touche* notre coeur, elle le *blesse*, *l'aiguillonne*, le *perce*, le *fend* et *l'ouvre*. La Parole secoue notre coeur de sa torpeur » (4). Dans le monastère (à l'église, au réfectoire, à la bibliothèque, dans la cellule, dans les ateliers et jusque dans les échanges entre groupes de frères), les gestes et les comportements tissent leur mince filet de silence où filtre le corps subtil de la Parole. Les moines du Moyen Age ne craignaient pas d'appeler *ruminari* cette façon humble de ressasser, de remâcher la Parole. Que ce soit au cours de la liturgie, par la *lectio divina* (5) ou dans le murmure continu des lèvres qui invoquent le nom de Jésus, il est donné aux moines d'expérimenter cette vérité (parfois oubliée dans l'usage intempérant de la parole convenue), que la Parole venue du sein de Dieu a une vertu d'efficace — pour autant qu'elle atteint le « lieu du coeur », là où « l'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Romains* 8, 16 ; cf. *Isaïe* 55, 10 -11).

On se méprend souvent sur ce qu'est la véritable humilité. On n'en connaît trop que des contrefaçons. En son fond, loin d'être un écrasement suspect de l'homme anéanti par sa propre nullité, elle est plutôt — comme l'étymologie le suggère — cette bonne terre, l'humus, le terreau où le soleil et la pluie font lever les graines avec profit, parce qu'elle assimile tout ce qu'elle reçoit (6). Dans l'humilité, le coeur du moine s'éveille. C'est une écoute affinée et paisible des échos et des résonances de la Parole à l'intime du coeur, — ce « coeur-esprit » de l'anthropologie traditionnelle, cette part divine en nous qui médiate le corporel et le mental. C'est encore la percée soudaine ou lente de la neuve germination qui vient briser la dureté du coeur pour éclore au soleil de Dieu.

Ici, les images bibliques convergent en un faisceau d'enchevêtrements innombrables. Les anciens moines étaient familiarisés avec toutes ces correspondances, dans un genre de vie où la mémorisation tenait plus de place que la conceptualité. L'expression symbolique continue de nourrir tout naturellement le chant du désir. Le coeur est brisé par la « compon-

Lion » des larmes (le mot *com-punctus* signifie bien « percé », et le mystère de la croix est ici présent avec l'image du côté percé du Christ d'où jaillirent, dit saint Jean, l'eau et le sang). Le coeur est aussi régénéré par l'eau du baptême, par l'eau de l'Esprit, par celle encore des premiers jours de la création. « Celui qui pleure se fait le sourcier de son propre baptême » (7). On pense au peuple hébreu abandonné dans le désert à sa faim et à sa soif ; on pense à l'eau jaillie du rocher, à la manne qui venait redonner force et vie, à la Parole, ce pain venu d'en-haut qui restaurait après l'enfouissement dans les eaux du repentir. On pense encore à la parabole du semeur et de la bonne terre féconde. Les moines ont toujours revêcu, à la suite du Christ, les quarante jours au désert ; et ils entendent journellement cette réponse du Christ au tentateur : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Matthieu* 4, 4). Il y a là plus qu'une simple métaphore : la Parole est ce pain « sur- » ou « supersubstantiel » (comme une version traduit le mot *épiousios* de la quatrième demande du « Notre Père ») (8).

Le « remâchage » du pain de la Parole qui imprègne et nourrit a pour don, par-delà la lettre, de communiquer l'Esprit qu'elle porte au « coeur-esprit » de l'homme qui s'en pénètre. On peut se rappeler ici ces prisonniers dont parle Soljénitsyne (qui retrouva dans l'expérience vécue dans les camps une ascèse du style monastique traditionnel) : « Tu manges lentement..., et cela se répand à travers ton corps. Tu trembles en sentant la douceur qui s'échappe de ces petits grains trop cuits et du liquide opaque dans lequel ils flottent. Et puis, sans presque aucune nourriture, tu continues à vivre six mois, douze mois. Peux-tu vraiment comparer ceci avec la façon grossière dont on dévore les steaks ? Peux-tu dire que tu manges une chose pareille ? Non, tu communies avec... » (9). C'est de cette manière que, dans la vie monastique, l'homme ressent comme une communion le rapport de nourriture qui l'unit nécessairement au monde.

La lumière de l'Esprit transparait, grâce à l'humble attention du « remâchage », dans la texture même du travail offert, de la lecture ou des mots échangés, en sorte que tout soit forme de célébration. Au chapitre 31 de sa *Règle*, saint Benoît demande à l'économe « de regarder tous les objets du monastère comme s'ils étaient vases sacrés de l'autel... Qu'il ne tienne rien pour négligeable ». A la ferme, à l'imprimerie, en maçonnerie, les choses se transfigurent par la louange. Je parle volontairement ici des travaux de mon monastère, afin de n'être pas taxé d'abstraction. Et c'est à coup sûr le genre de réponse que ferait un moine si on l'interrogeait sur le sens de son travail.

(3) M.M. Davy, *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, Editions de l'Epi, 1974, p. 23.

(4) Dom Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Editions Foyers Notre-Dame, 1972, p. 58.

(5) Sorte de lecture, lente et méditative, de l'Écriture et des Pères.

(6) Mgr Bloom, *Living Prayer*.

(7) Olivier Clément, *L'Esprit de Soljénitsyne*, Stock, 1974, p. 169.

(8) Origène, dans son commentaire, l'entendait bien ainsi : ce pain que nous demandons, c'est le pain spirituel, le Christ en tant que Parole vivante du Père.

(9) Olivier Clément, *op. cit.*, p. 167-168 ; extrait du *Premier cercle*, tr. fr., p. 40.

La Parole est en son fond Esprit et Vie. Toute rencontre avec la Parole, dans l'ouverture d'un cœur en éveil, renouvelle et prolonge l'oeuvre du premier jour du monde, quand Dieu créa le ciel et la terre par la profération de son Verbe. L'expression qui ouvre la *Genèse* : « L'Esprit planait sur les eaux », suggère que l'Esprit de Dieu embrassait le monde sans toutefois le pénétrer. La Parole opère une pénétration de l'Esprit dans le chaos originel et lui donne l'« organicité » d'un monde. Dieu parle et « la Parole s'incruste dans le monde, s'incarne dans la chose créée », lui donne vie, consistance, histoire. « Chaque nouvelle parole de Dieu fait surgir une nouvelle phase de la création ». Elle est le rythme même de la création, la source de toute créativité (10). C'est pourquoi les moines lisent, récitent « remâchent », ruminent la Parole de Dieu, et travaillent.

Dans l'ineffable conversation de la prière, l'Esprit rejoint la Parole fondatrice de notre être intime, s'accorde à l'oeuvre première de la Parole qui créa l'univers. Aussi la prière engendre-t-elle à chaque fois un être nouveau, *de l'être nouveau*.

2. La révélation du Nom

La Parole accueillie découvre le nom secret, l'appel personnel adressé à chacun dans son cœur (cf. *Apocalypse* 2, 17). L'oeuvre accomplie parla Parole, c'est la conversion, le retournement provoqué par cette rencontre de la voix qui révèle le nom propre, le nom secret de chacun. Mais l'Esprit qui emplirait l'univers est le même qui marque de son sceau (cf. *Apocalypse* 19, 13) l'homme régénéré, illuminé par la découverte de son nom, de sa vocation personnelle, de la voix de Dieu qui l'appelle. Cette rencontre, et elle seule, inspire toutes les genèses, tous les recommencements, et toute la beauté qui assume le poids du monde parce qu'elle est comme l'or fin passé dans le creuset des purifications.

Le moine en quête de la prière continue reconnaît le « Nom qui est au-dessus de tout nom », le nom de Jésus, comme la confirmation de l'alliance entre Dieu qui se propose et l'homme qui consent. A chaque fois que la réponse est donnée dans la louange du Nom, c'est la « course glorieuse » (2 *Thessaloniens* 3, 1) de la Parole qui achève son périple non sans avoir accompli sa mission, puisqu'à chaque fois se lève un homme nouveau, marqué du signe de l'agneau.

Les gémissements de l'Esprit dans l'invocation du Nom, dans la supplication de la prière à Jésus, rejoignent ainsi dans son mouvement de remontée vers le Père le dynamisme même de la création en attente de sa figure éternelle, de sa récapitulation dans la figure du Fils glorifié (cf.

(10) A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, p. 125.

Romains 8). Derrière le Nom se profile le visage, et dans l'invocation continue du Nom, la personne même de Jésus est présente et achève toute attente, toute béance de la parole humaine. Dans ce nom se recueille toute parole. Aussi n'y a-t-il pas de distance entre le fait de l'invoquer et le renouvellement de l'être, puisque « c'est de ce lieu, le soi le plus intime et le plus vrai de l'homme, que part l'impulsion primordiale dont tout procède, à la fois dans le macrocosme qu'est l'univers et dans le microcosme qu'est l'homme » (11).

Marqué de ce nom nouveau, le moine peut lire comme « à livre ouvert » toute la beauté du monde, que certains auteurs du XII^e siècle (comme Alain de Lille) ne craignaient pas d'appeler « le livre écrit par le doigt de Dieu », presque au même titre que la Sainte Ecriture. Et aussi, la vie doxologique du moine rejoint, dans cette perspective, la quête de la beauté inscrite au cœur du poète et tout ce qui, dans la recherche artistique, esquisse cette assumption du réel par la parole et le désir. Comme l'écrivit Albert Camus : « Il y a..., dans tout être qui s'exprime, la nostalgie de l'unité profonde de l'univers, la nostalgie de la parole qui résumerait tout, ... du verbe enfin qui illumine » (12).

Par l'invocation du Nom, le moine porte bien l'espérance des hommes qui crient, le sommeil du monde et des choses qui se taisent et sont « soumises à la vanité contre leur gré » (*Romains* 8, 20). Il voudrait ainsi, dans le culte de la beauté, hâter le retour du Fils de l'homme à qui tout appartient. A force de scruter son visage, il apprend à voir l'invisible qui construit et informe le visible, à taire les mots inutiles pour élargir l'espace du retentissement de la Parole qui recrée. C'est en ce sens que la louange est prophétique.

3. La Parole et son accueil dans la communion des frères

Ce long détour n'évite pas la question : comment le moine, en communauté, vit-il cette présence de la figure définitive des choses ? Mon point de départ, limité à l'écoute personnelle, tendait à montrer qu'en ce « lieu du cœur » se rassemble en vérité l'aventure humaine en sa faim la plus ardente. Le moine se voudrait plus pauvre, plus silencieux, plus humble, pour partager avec tous le pain de la Parole vive qui conduit l'univers à son but, avec tous ses chantres, avec les plus affamés et donc les mieux inspirés. Le jeûne distille la beauté du monde.

(11) H. Le Saux, *Eveil à soi, éveil à Dieu*, Le Centurion, 1971, p. 92.

(12) Albert Camus, *Essais*, Ed. Pléiade, 1965, p. 1666. Cf. la phrase bouleversante d'Eluard : « Il fallait qu'un nom réponde à tous les noms du monde », et l'exclamation de Saint-John Perse au terme d'*Amers* : « ... te récitant toi-même, le récit, voici que nous devenons toi-même, le récit, Et toi-même sommes-nous, qui nous était l'Inconciliable » (*Œuvres*, Ed. Pléiade, p. 378).

En outre, ce « lieu du cœur » est indissolublement personnel et « communionnel ». Tout acte d' « excommunication », selon l'expression de la *Règle* de saint Benoît (fuite devant les exigences de la vie commune, refus de tel ou tel, acte de rébellion délibéré), est aussitôt ressenti comme une écharde intolérable. L'écoute paisible devient impossible. C'est une exclusion de la Parole elle-même. C'est dans l'accueil de chaque frère que la communion se réalise et que la Parole effectuée l'unanimité. L'action de grâce exige et octroie tout à la fois cette paix (personnelle et communautaire). Elle est sa terre natale. C'est la raison pour laquelle saint Benoît invite les frères à l'obéissance mutuelle et au respect (*Règle*, ch. 72). Cette obéissance entre frères, dit saint Paul, est celle même du Christ qui « fut obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix... Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, ... pour que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (*Philippiens* 2, 8-11).

La liturgie eucharistique est l'apogée de la « course glorieuse » de la Parole. En elle, l'invocation du Nom est communion à la personne même de Jésus dans les éléments du cosmos déjà spiritualisés par son sacrifice. La célébration sacramentelle consacre les vœux et les œuvres de la Parole déjà agissante dans la trame d'une vie réglée par le travail, la prière et le repos. C'est là aussi que s'édifie, au sens fort, la communauté, puisque dans l'Eucharistie se confirme la vocation personnelle de chacun et la cohésion du corps entier. C'est alors que, parfois, la pénombre de la foi laisse transparaître la grâce des visages, des voix, dans les instants où Dieu donne d'entendre, de voir, de contempler et de toucher quelque chose de ce Verbe de Vie qui était dès le commencement (*I Jean* 1, 1 sq.), dans l'allégresse paisible du chant commun, en ce courant de grâce qui circule librement au milieu des frères en communion, unis pour porter et présenter cette lente montée des êtres et des choses vers leur éternelle légèreté.

Frère EPHREM, o.s.b.

Frère Ephrem, Dominique Yon, est né en 1938. Etudes de philosophie en Sorbonne ; licence en sciences économiques. Entré au monastère de La Pierre-qui-vire en 1965. Thèse de Doctorat en philosophie (3^e cycle) en 1974 (Institut catholique de Paris) : « Représentation et figure chez Hegel ». Enseigne actuellement la philosophie au « studium » du monastère, où il exerce les fonctions de sous-prieur. Articles dans *Liturgie* et *La Vie spirituelle*.

Maurice CLAVEL :

Qui t'a fait homme ?

Maurice Clavel nous a confié le texte de sa conférence prononcée à Notre-Dame de Paris le 30 novembre 1975. Avec un vif plaisir, nous en donnons ici le développement initial, qui atteste l'expérience de la création, ou plutôt de la re-création de l'Homme, par Dieu, une fois mortes les idoles — que Maurice Clavel appelle « métaphysique » — qui usurpaient leurs deux figures (1).

MES frères, il y a quelques mois, en vacances dans le midi, je fréquentais une petite chapelle de Carmes. Un jour, un mercredi, la sacristine m'aborda et me demanda si je voulais bien lire l'épître à la messe du samedi. J'acceptai avec crainte et tremblement. Rentré chez moi, je lus et relus le texte. Surtout, je n'en dormis pas de trois nuits. Vous devinez donc mon épouvante sous ces voûtes !

Ou plutôt non !... Seules ces voûtes m'épouvantent, car il est infiniment moins effrayant de dire sa pauvre pensée devant votre affluence que de lire la Parole de Dieu devant vingt fidèles. Car il ne s'agit ici que de moi. Je ne suis ni le prêtre ni le héraut d'une vérité, mais l'auteur d'une recherche. Au reste, je n'avais aucun titre à venir vous parler, hors un petit livre qu'il m'est arrivé d'écrire et de publier cette année, et dont l'accueil me reste encore, à ce jour, incompréhensible. Je l'avais rédigé dans des dispositions confidentielles, (testamentaires — pour nulle autre postérité que celle de mon sang, croyez-moi) ou encore c'était une bouteille à la mer. Et tout à coup j'ai vu du monde sur le rivage. J'ose vous en parler parce qu'on m'a demandé d'exposer ici son principal thème, et que je vais le faire, espérant avoir fait depuis quelques progrès, peut-être justement à cause de cet accueil et du choc en moi de la surprise.

(1) Nous remercions M. Berrar, archiprêtre de Notre-Dame de Paris, d'avoir autorisé cette publication. La seconde partie de la conférence est disponible dans France Catholique-Ecclesia.

Un mot revenait toujours dans les appréciations, sous diverses formes grammaticales : libérer, libération, libérant, libérateur... Et l'on ne visait guère, par là, le témoignage personnel de ma foi, d'ailleurs réduit à une trentaine de pages, mais la pensée, pourtant purement critique, qui n'avait à mes yeux d'autre mérite que son audace : rompre avec toute la philosophie occidentale depuis deux siècles, depuis Kant. Or, quel fut l'effet de cela, si j'en juge par des milliers de témoignages ? Des prêtres retrouvaient la foi ; d'autres se trouvaient confirmés en elle ; d'autres, très vieux et un peu ridicules à leurs cadets voyaient, disaient-ils, leur vie passée justifiée ; d'autres, fermes croyants, m'assuraient qu'ils savaient enfin que répondre. D'autres, d'autres surtout, la plupart, des laïcs, ne trouvaient pas la foi dans ce livre — je le précise — mais apprenaient qu'ils l'avaient déjà et n'avaient jamais osé l'avouer ni surtout se l'avouer à eux-mêmes, à cause, m'écrivaient-ils — je cite —, de notre ambiance culturelle contemporaine et de sa terreur diffuse. Il se trouvait donc qu'une modeste offensive philosophique — dont je puis vous jurer qu'elle était désespérée —, un commando-suicide, avait fait la percée. Il suffisait donc de peu de chose.

Ainsi, je le répète, je n'ai certes inspiré ni communiqué la foi à personne, mais levé chez beaucoup les obstacles d'un Goulag idéologique et culturel qui la refoulaient : elle était là. Ma joie, on s'en doute, fut loin d'être seulement intellectuelle. Mais aujourd'hui, instruit par ces six mois d'expérience, je vais reprendre l'essentiel de cet effort devant vous ; je vais le faire avec un peu plus de conscience et de clarté.

JE peux à présent démonter le piège que j'ai tendu, si piège il y eut.

Je m'adresse principalement aux athées, aux « libres-penseurs » qui méritent ce beau nom. Je pars de Kant, qui très souvent est leur Maître, que tous honorent, et de sa révolution critique. Je rappelle qu'elle entraîne la ruine de toute preuve possible — passée, présente, future — de l'existence de Dieu. On me l'accorde, évidemment. Mais, plus profondément, pourquoi toute théologie rationnelle est-elle ruinée par Kant ? Parce que c'est toute métaphysique — passée, présente, future — qui se trouve par lui détruite à sa racine. On me l'accorde encore. Mais cela même entraîne la ruine de toute preuve possible, aussi, de l'inexistence de Dieu. Ensuite, je souligne que l'espace et le temps, selon lesquels se présente à nous le monde sensible ou matière, ne sont pas des choses comme les autres, des choses qui contiendraient toutes les autres, mais bien plutôt, comme dit Kant : « deux néants », sans doute propres à notre condition humaine : le monde qui nous apparaît selon eux ne peut être par conséquent que ce que nous faisons, nous, êtres a priori sensibles, de l'Être. Il y a donc de l'Être, et qui n'est pas le monde. Quant à notre esprit même, il est ainsi fait qu'il ne peut connaître

valablement que le monde. D'où il résulte que la physique est fondée, que la métaphysique ne l'est pas, et en particulier que le matérialisme, selon lequel seule existe en soi la matière, est lui aussi une métaphysique, aussi arbitraire et intempérante que la plus poussiéreuse et arrogante théologie. Le matérialisme ne se contente pas d'affirmer ce qu'il ne connaît pas, mais ce que la raison humaine ne peut pas connaître, et en cela même il nie sa propre rationalité scientifique. Ainsi se fait, aujourd'hui encore, avec la Critique, un grand nettoyage par le vide.

Il y a donc de l'Être, et nous ne pouvons le connaître par la connaissance rationnelle ou scientifique — les deux revenant désormais au même. Mais s'il existe en nous, hors de la connaissance, un pouvoir de saisir, d'appréhender, ou mieux de recevoir, l'Être, par une sorte de choc et de révélation indicible, directe — et c'est cela, à l'origine, la Foi — qu'en dire ? Que peut en dire la critique ? Rien. La Foi est parfaitement indémontrable et injustifiable, mais, de même, elle est parfaitement irrécusable et irréfutable. Aucun savoir n'a accès à son domaine, aucune connaissance n'a de prise sur elle pour la confirmer ou démentir. D'où l'immortelle phrase de Kant : « *J'ai limité le savoir pour faire place à la foi* ». Ainsi est fondée à l'origine la validité de la foi. A deux restrictions près : d'abord à condition qu'elle soit là, vécue, éprouvée comme une expérience. Ensuite, au détriment et même au prix de toute métaphysique chrétienne, qu'il nous faut bien sacrifier en même temps que la métaphysique athée.

Mais si le matérialisme est une métaphysique, bref une science nulle, infondée et non avenue, c'est toute la culture athée des deux derniers siècles qui s'effondre, et notamment le marxisme. J'entre ici dans quelques détails rapides pour souligner en plus le simplisme et la barbarie effroyable de cette métaphysique de Marx, notamment dans ses amputations grossières et follement arbitraires du grand système hégélien, travail qui, selon le mot de Platon, se veut d'un chirurgien et n'est que d'un boucher. Ce qui ne m'empêche pas de reconnaître au Marxisme, après ces amputations, une grandiose unité systématique dont l'origine et la destination, bref la cause finale n'est pas seulement l'athéisme, mais « la suppression de Dieu »... oui, de Dieu même et non seulement de son idée, le communisme n'étant que le principal moyen historique au service de ce projet suprême et clairement avoué, de sorte que les chrétiens marxistes, dans leur effarante bouillie intellectuelle, font autant, sinon plus, injure à Marx qu'à Jésus !...

Je montre au passage que le Goulag était inscrit dans le marxisme dès le départ, de par son dogme éminemment métaphysique de l'innocence et du bonheur naturel de l'homme — « homme générique naturellement social », en accord avec la terre, aliéné par la propriété, rendu à son essence par l'abolition ou l'appropriation collective d'icelle. Dès lors, dans le socialisme advenu, les moindres défauts, pécadilles ou divergences de ligne sont des monstruosité métaphysiques incompréhensibles qui exigent une Sainte Inquisition Universelle.

Enfin, je m'avise ingénument que les « trois Maîtres du Soupçon », Marx, Freud et Nietzsche — il fallait bien tout le masochisme chrétien pour leur décerner ce titre, ce certificat d'impartialité transcendante ! — que les trois Maîtres du Soupçon, dis-je, n'étaient pas du tout eux-mêmes au-dessus de tout soupçon, infiniment loin de là, puisque leurs travaux reposent sur des postulats de pure métaphysique, parfois cachés, mais facilement décelables, parfois plus qu'à demi déclarés.

Bref, en toute modestie, en toute modestie critique et ironique, le « *sommeil dogmatique* » c'est eux, les « *libres-penseurs* », si nous le voulons, c'est nous. Mais je n'entreprends pas la réfutation une à une de toutes les philosophies issues de l'avènement athée de l'homme, au début du dernier siècle. D'abord parce qu'on les a vues, peu à peu, s'épuiser et s'exténuer d'elles-mêmes, finissant par se fondre en un vaste bourbier syncrétique où prédomine le marxisme — « horizon indépassable de notre culture », dit Sartre, dans l'acte d'abdication de son existentialisme —, mais aussi et surtout parce qu'un nouveau Kant vient de surgir dans la pensée occidentale : Michel Foucault, qui, en cent pages décisives et, à mon avis, immortelles, des *Mots et des Choses*, se charge de les scier toutes à la racine, ou même, mieux encore, de montrer que cette racine était dès l'origine pourrie.

DONC, du côté athée, dans la pensée humaniste, plus rien, notamment plus d'Homme. Mort de cet Homme qui avait revendiqué l'existence absolue, la seule existence ; plus de sujet humain, plus même de « je » ni de « moi ». Même le cogito de Descartes était une faribole. Il est donc exact que la mort de Dieu a entraîné la mort de l'Homme. La science humaine dite structurale, qui dissout l'homme, « débusque » le sujet humain pensant et libre, est-elle véritable ? Du moins sa vérité relative est de prendre acte de cette dissolution humaine qui s'est opérée au terme de la dernière attitude culturelle de l'Occident, celle du refus de Dieu et de la prétendue assumption ou auto-crédation de l'homme, achevée, comme on le voit, en suicide.

Donc, aujourd'hui Dieu ou rien. Au choix. La foi, la foi seule, garantit à l'homme ce que science et philosophie contemporaines ne peuvent plus lui assurer ou lui refuser : son existence. Il faut se résigner au néant et à son propre néant de subjectivité, ou croire. Dur dilemme, où chacun est terriblement libre. A toi, dis-je, de jouer : être ou ne pas être.

Mais les considérations tristement véridiques qui précèdent sur notre état, sur l'état humain d'aujourd'hui et son choix aussi décisif que nécessaire, impliquent et confirment à la fois une théorie nouvelle sur la culture, tout à l'opposé du matérialisme historique. Notre culture n'est

l'effet de rien au monde, puisqu'elle fait notre monde ; elle serait plutôt une sorte de choix collectif, aussi obscur et implicite qu'on voudra, par rapport à l'absolu : option fondamentale — au sens le plus fort du terme — qui détermine a priori nos pensées, nos philosophies, nos conduites, nos moeurs, nos gestes, notre politique enfin, et notre économie même. Ainsi notre temps s'éclaire : nous sommes à la fin de notre refus de Dieu et de notre avènement absolu humain, qui s'est épuisé. Pourquoi ? Parce qu'en cet acte nous nous sommes coupés de notre sève. Parce que Dieu existe et que nous pouvons tout au plus le *refouler* dans une sorte de péché originel réitéré, répété à la seconde puissance, (car le péché originel, c'était déjà cela même, c'est cela même : refouler Dieu par refus, ou le refuser par refoulement, comme nous verrons). Mais nous n'en pouvons plus de nous être ainsi forcés en croyant nous libérer, disloqués en croyant nous ressaisir, dénaturés en nous limitant à notre nature terrestre. De sorte que nous assistons maintenant au retour du Grand Refoulé, Dieu, jusque dans ces angoisses et désespoirs dont Il est à la fois la cause et le remède : cause, que nous le sachions ou non, et remède, dur remède, pour peu que nous consentions à le reconnaître (de même que le retour de tout refoulé ou névrose est à la fois maladie et salubre signal d'alerte). Mais, pour Dieu, la partie n'est pas encore jouée. Il revient, mais souvent indéchiffré par ses porteurs mêmes — encore une fois comme il est normal en névrose. Il revient peu à peu par les fentes et déchirures qu'il provoque dans les résistances moindres de cette carapace culturelle par quoi nous avons cru nous prémunir et nous délivrer de Lui ; c'est Lui qu'il s'agit à présent de délivrer, de mettre au jour en nous, pour qu'une fois encore Il nous recrée nous-mêmes, hommes, par Lui et en Lui. C'est cela qui a commencé collectivement, selon moi, en mai 68, première fissure, premier séisme de notre culture ; et cela reviendra encore, beaucoup plus vaste, et cela se poursuit chez beaucoup d'entre nous par la maladie et l'inquiétude, l'obscur combat spirituel, ses troubles et parfois ses convulsions salutaires — à ne pas obturer surtout par de fausses sécurités, de trompeuses et désastreuses consolidations temporelles ; surtout des politiques organisationnelles.

MAIS si ces quelques pensées sur notre culture sont claires et, je l'espère, un peu éclairantes, une difficulté beaucoup plus vaste surgit soudain : quel est cet *homme* occidental d'il y a 200 ans qui, s'estimant parvenu à la conscience et possession de lui-même dans son singulier absolu et son universel absolu, s'est séparé de Dieu, en réitérant dans l'Histoire le péché originel ? Qui était-il ? D'où venait-il cet homme, ce « petit homme » comme dit Michel Foucault dans l'intimité ?

J'étais d'ailleurs obscur. Je viens de dire en effet qu'aujourd'hui Dieu revient pour nous recréer *encore*. Pourquoi *encore* ? Dieu nous aurait-il

déjà, non seulement créés mais recréés ? Et nous nous serions perdus à nouveau, et Il serait en train de nous recréer encore ?

A cela je réponds oui, et je vais m'expliquer. Je dois d'abord dissiper une illusion gigantesque et fondamentale. Cet homme absolu, singulier et universel, celui qui a pris conscience de lui-même dans l'idéologie il y a environ deux siècles, nous avons une tendance invincible à penser qu'il va de soi, qu'il existe en soi, par nature, que nous sommes nés tels, comme le disent Jean-Jacques et la Déclaration des Droits de l'Homme, singuliers, universels, égaux et libres. Or, cet homme, sûr de soi il y a quelque deux siècles, que l'on nie et qui se nie lui-même de plus en plus aujourd'hui, existe-t-il ? Je dis oui, mais non par nature : par surnature. Je dis oui, mais comme l'ouvrage est le produit d'une recreation historique divine, et cette recreation a un nom. Elle s'appelle révélation, plus précisément : révélation judéo-chrétienne. Elle commence à Abraham, culmine au Christ. Nous avons mis dix-huit siècles à laïciser son essence, autrement dit à la vider de son existence, deux siècles à consommer sa perte définitive, et on dirait aujourd'hui qu'elle recommence.

Et, jusque dans l'étude de cette révélation que je vais résumer, il nous faut nous garder de l'illusion humaniste. Cette illusion consisterait à admettre un homme tout fait, complet, achevé, universel, singulier, un sujet humain existant qui, mis en face d'une révélation divine, aurait à l'accepter ou à la refuser. C'est cela qui n'est pas. La vérité, c'est que le sujet humain, universel et singulier, est, au contraire, le produit, le résultat, l'oeuvre de cette révélation divine. On croit, et on a raison de croire, que par la révélation Dieu se révèle à l'homme, mais il y a plus, beaucoup plus : par la révélation, Dieu révèle aussi l'homme à lui-même. L'homme ne sait, n'a su qu'il est ni qui il est que par Dieu, et plus précisément par le Christ. Et cette révélation est re-création. L'homme nouveau du christianisme est l'Homme retrouvé par-delà le péché.

Pourquoi ce fut si long ? A cause du péché même. Pourquoi cela fut-il une Histoire ? Parce que ce fut un travail, parce que ce fut un combat, parce qu'il y eut résistances — comme on dit en psychanalyse, mais cette fois en des régions ontologiques — d'où il suit, si c'est vrai, que je dois à l'instant corriger mon propos ; car il n'y a pas la révélation d'un côté, nos résistances de l'autre : la résistance à la révélation est la révélation même. Ou, plus exactement encore, Dieu ne se fait jour en ce combat d'amour sous forme de vérité, de vérité qui n'était auparavant nulle part dite ni écrite, qu'à chaque résistance humaine vaincue, jusqu'à la dernière où nous sommes rendus à lui et à nous-mêmes par lui. J'ose citer, pour plus de clarté encore, une audacieuse métaphore de mon ouvrage : « *Il n'est pas vrai que Dieu soit là devant moi avec une parole ou un texte et me donne une Révélation toute prête. Mais pas vrai non plus que l'homme soit là, tout fait, devant Dieu et la reçoive. L'homme se fait par le mélange conflictuel. Le feu du combat est lumière. A la limite, il ne*

faut pas dire que l'homme reçoit la Révélation, mais que l'homme est révélé... Oui, ce serait un peu comme en amour sexuel une femme hostile, frigide, sourdement haineuse, bloquée, est, après une longue lutte, révélée. Une femme révélée sait enfin qui elle est, ce qu'elle est, ce qu'elle était depuis toujours au fond d'elle-même. Et elle était cela et ne l'était pas à la fois, puisque faussée, aliénée, étrangère à soi : il faut l'en croire, elle en peut juger, depuis que la voici recréée... Et elle dit aussi quelquefois : je suis libérée... »

ET maintenant cela, il faut le démontrer, ou plutôt, dans le peu de temps que j'ai, le montrer. Et je commence par dissiper chez vous une méfiance : vous m'avez entendu prononcer les mots refoulement, psychanalyse, résistance, etc. ; serait-ce que je prenne — moi aussi — pour l'adapter ou la transposer à la fois, une science humaine contemporaine toute faite, et d'ailleurs mal faite ? Pas du tout. Et je dirais même, au contraire, que pour un peu, je reprends mon bien, notre bien. La première fois que le mot de refoulement fut employé en philosophie, ce fut cinquante ans avant Freud, et par un chrétien, Kierkegaard ; et à qui l'appliquait-il, ce mot ? A Dieu même : « L'esprit de Dieu refoulé produit la mélancolie ». Et pour mon humble part je me suis permis d'étendre cette notion au péché originel, qu'elle peut éclairer en lui gardant son mystère.

Comment est en effet possible un exil de Dieu qui ne se connaît pas comme tel, une rupture décisive instantanément inconsciente, un refus qui serait aussi une ignorance ? Mais les termes de la difficulté donnent aussitôt la solution, si l'on s'avise que c'est le refoulement que nous venons de décrire... Bon débarras, se dit-on parfois dans une rupture amoureuse ! Enfin libre ! Et bientôt on a mal et on ne sait pas de quoi. L'orgueil qui nous a fait refouler notre amour dans l'inconscient était inconscient lui-même.

Et de même pourrait se résoudre la difficulté métaphysique. Se détourner de Dieu en le connaissant, ce n'est pas possible, car de deux choses l'une : ou bien on ne s'en détournerait pas, ou bien ce serait par une haine pure et consciente. Se détourner de Dieu sans le connaître, à plus forte raison sans l'avoir soupçonné, ne veut rien dire. La vérité, c'est que nous ne voulons pas Le connaître ; un orgueil inconnu nous Le rend inconnu ; nous ne voulons pas Le connaître et nous sommes ainsi faits que nous y réussissons. Le péché originel, ce sont les deux sens réunis du mot : j'ignore. J'ignore par ignorance, et j'ignore par aversion. Le péché originel, c'est, dans l'inconscient humain, par rapport à Dieu : « Je t'ignore ». Inconscient évidemment originel et ontologique, car ce refoulement n'est pas quelque chose qui nous arrive un beau jour dans

notre vie d'homme ; il est notre condition humaine. (Ou, mieux encore, notre condition en résulte, et notre esprit, et le monde. Notre raison naturelle ne fuit pas Dieu : elle est cette fuite même).

Et nul ne cherche Dieu, et Dieu seul nous recherche, au-delà, par-delà cette rupture ontologique qui est abyssale, qui pourrait être ou « dénoter » ce qu'on appelle la transcendance divine. En tout cas, il y a, pour retourner à Dieu, pour notre Salut, un abîme à traverser. Le pouvons-nous ? Le pouvons-nous par nous-mêmes ? Non, et c'est pourquoi Dieu, qui nous aime, s'en charge.

Maurice CLAVEL

Maurice Clavel, né en 1920. Ecole Normale Supérieure, agrégation de philosophie. A écrit de nombreuses oeuvres théâtrales et romanesques, ainsi que des essais : *Qui est aliéné ?*, et tout récemment *Ce que je crois* (Grasset, 1975), sur lequel il revient ici. Chroniqueur depuis 1967 au *Nouvel Observateur*.

Marie-Hélène CONGOURDEAU :

A Patrice de la Tour du Pin

Le poète disparu récemment avait participé à la rédaction de nouveaux textes liturgiques. Comment faisait-il jouer prière et poésie ? Une lettre inédite.

PATRICE de la Tour du Pin n'a jamais été choyé par les moyens de communication de masse, et cela ne le troublait guère. Mais s'il lisait les hommages qui lui ont été rendus à l'occasion de sa mort, il serait sans doute étonné. On peut les résumer dans ces deux conclusions d'articles : « Une grande aventure spirituelle, symphonique et spectaculaire, se termine dans l'intimité et la concision » (*Le Monde*, 31 octobre 1975). — « De longue date, il vivait en roi dans les terres étranges de son rêve. Un rêve d'enfant » (*Les Nouvelles Littéraires*, semaine du 3 au 9 novembre 1975).

Comment concilier cette image du poète retiré du monde, avec le rôle actif qu'il a joué dans la traduction des prières de la messe, et dans la composition d'hymnes « chantables » par les fidèles ? En fait, Patrice de la Tour du Pin a toujours été l'objet d'un malentendu de la part des critiques littéraires qui, ne pouvant ou ne voulant suivre son évolution, le cantonnent dans le « Premier Jeu » de sa *Somme de Poésie* (1946). Pourtant, dès 1959, il sortait de sa « vie recluse en poésie », à la rencontre du monde de son temps :

De ton Sauvage, fais un témoin pour les hommes, — d'un roi de son poème, une voix de ton peuple, — d'un prospecteur de nuit, ton releveur d'étoiles (Second Jeu, p. 146).

Sa participation au renouveau liturgique n'est donc pas une ex-croissance de son œuvre, mais son aboutissement.

Le premier jeu : le poète à la quête de joie

Dès 1946 (*Une Somme de Poésie*), Patrice de la Tour du Pin trace le plan de toute son œuvre future : le présent « Premier Jeu » est le Jeu

du Seul, le « Second Jeu » sera celui de l'homme devant les autres et mènera au « Troisième », Jeu de l'homme devant Dieu. Cette ambition de jeunesse se trouvera réalisée, mais tout autrement que prévu, car sur ce chemin « un Autre lui nouera sa ceinture et le mènera où il ne voudrait pas » (*Jean* 21,18).

Mais voici cet univers fabuleux du « Premier Jeu », débordant de personnages et de légendes. Il s'ordonne autour de Lorenquin, fondateur de l'Ecole de Tess, « clôture de chanteurs » qui doivent chanter pour ceux qui ne chantent pas » et qu'il lance à la Quête de Joie :

Il dit : « Il faut partir pour conquérir la Joie.

Vous irez deux par deux pour vous garder du mal

Par les forêts, les fleuves, par toutes les voies

Ouvertes sur des solitudes de lumière »

(Quête de Joie, *Somme*, p. 294).

Cette Joie cachée « aux sources du Vrai Sang » et qu'il s'agit de découvrir, c'est en réalité la possession du Christ, objet de jouissance intellectuelle et spirituelle, par l'intermédiaire de ce Graal qu'est la coupe eucharistique :

Souviens-toi de ce vase enfoui sous ton manteau

Que tu remplis toi-même à ma blessure !

En as-tu honte, ou bien es-tu jaloux ? (*La Joie*, *Somme*, p. 333).

Mais cette poursuite de la Joie conquise et non reçue ne mène ses chevaliers qu'à une lamentable mort :

Mort de folie — dans un ravin en fin décembre ;

Mort de froid et de vertige — sur les abîmes ;

Mort de fièvre, dans un marais, en fin décembre...

(Quête de Joie, *Somme*, p. 295).

et Lorenquin lui-même meurt avant le retour de ses derniers quêteurs. Le « Premier Jeu » s'achève sur le livre de *l'Enfer* où s'abîment tous les personnages intérieurs du poète.

Le second jeu : Dieu à la quête du poète

Dans le « Second Jeu » (1959) P. de la Tour du Pin abandonne les légendes à multiples figures pour l'épopée d'un seul personnage : André Vincentenaire (« homme-du-vingtième-siècle »). Tout le livre retrace le voyage intérieur d'André à la recherche des hommes et curieusement ce chemin vers les autres le mène tout d'abord au désert.

Ce désert, le poète expliquera plus tard (« *Lettre aux confidents* ») qu'il exprime symboliquement une impossibilité d'écrire qui l'a longtemps paralysé. Son chant semblait tari :

Plus sommaire est mon cri que celui de tes bêtes,

La moindre pierre est plus musicienne que moi (p. 88).

Tu m'assèches, tu me dépeuples, tu me creuses (...)

Ne serais-je donc plus la chambre de tes cloches? (p. 107).

Sous le soleil de Dieu, le désert n'est pas stérile ; car cet exode est le lieu d'une progressive et irréversible conversion, d'un retournement du cœur du poète par Dieu. Le chant à plusieurs voix du « Premier Jeu » avait pressenti que « tout gravitait autour du Christ » (*Somme*, p. 297) et que « plus rien n'est merveilleux s'il ne demeure là » (*Somme*, p. 414), mais cette soif de Dieu était captatrice, ignorant que le désir du Christ est d'abord le désir que le Christ a de nous :

Au départ, j'ai bondi dans l'élan de comprendre,

Tu m'as frappé sans cesse au creux d'être compris

(Second Jeu, p. 122).

Le « désert de parole » a forcé P. de la Tour du Pin à revivre à son tour l'expérience de Paul : « Je poursuis ma course pour tâcher de saisir le Christ, ayant été moi-même saisi par le Christ. » (*Philippiens* 3,12). Il faut d'abord avoir été saisi : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (*Jean* 6,44). Le poète peut alors « poursuivre sa course ayant reçu à nouveau, comme don, sa faculté de chant.

Le Seigneur contenu m'a tiré vers mon gouffre

Il m'en a préservé, puisse-t-il de son souffle

M'entraîner désormais au Seigneur contenant (Ibid).

Dans ce retournement, le poète reconnaît le passage du Seigneur en lui, la Pâque du Ressuscité. Car le véritable renversement, qui rend possibles tous les autres, c'est le Christ qui l'a opéré, lui qui, passant par « l'estuaire resserré » de la mort, l'a retourné vers la vie.

Foudroyé parla Pâque » (*Concert Eucharistique*, p. 112), « comme un fruit coupé par la Pâque » (*Second Jeu*, p. 361), et sachant qu'il doit maintenir en lui ce Mystère Pascal de mort à sa propre quête et de résurrection à l'attirance du Père, le poète est désormais prêt à redécouvrir son propre baptême — par lequel « nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*Romains* 6,4) — et l'Eucharistie : le Seigneur « contenu et contenant » est bien celui qui, ayant sacrifié sur la croix « sa chair pour la vie du monde », peut dire : « celui qui

mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui »
(Jean 6, 51 ; 56).

C'est alors que P. de la Tour du Pin peut parvenir aux rives de la mer Rouge : le lieu pascal par excellence. Les lectures de la vigile de Pâques rappellent la traversée du peuple à travers les eaux — eaux de la mort traversée par le Christ, eaux du baptême où le catéchumène est plongé et d'où il émerge « revêtu du Christ ». La mer Rouge, pour le poète, c'est aussi le cœur ouvert du Christ, d'où jaillissent l'eau du baptême et le sang de l'Eucharistie (cf. Jean 19, 34 et l'interprétation de ce passage par toute la tradition patristique).

La mer Rouge, comme toute mer, est salée : eau et sel du baptême. Le Christ, après avoir tiré hors de l'eau, dans le désert, ce poisson d'eau douce, l'a relâché dans l'eau marine :

*L'atroce d'y trouver le sel,
et de sentir la plaie l'attirer dans ma gorge...
Mais c'est la soif qui change et tout devient de mer...*

(Second Jeu, p. 126).

Le voilà devenu « poisson d'eaux marines » et le sel du baptême peu à peu brûle tout ce qui en lui n'est pas de Dieu ; alors seulement son baptême devient désaltérant :

Tu as rempli ma coupe avec l'eau du baptême.

(Psaumes de tous mes temps, p. 60).

Ayant bu, le poète ne devra pas garder pour soi l'eau vive ; il entend, comme baptisé, le premier appel à la mission :

*Ce n'est pas moi qui désaltère
Mais j'ai mon baptême à répandre
Et sa source est inépuisable* (Second Jeu, p. 361).

Cette mer, salée comme le baptême, est rouge comme le sang eucharistique. Dès son apparition, le thème de l'Eucharistie va se trouver au centre de l'oeuvre poétique de P. de la Tour du Pin. C'est là que se trouve effectivement, objectivement réalisé le retournement esquissé au désert.

Dans le discours du Pain de Vie (Jean 6), le Christ promet à ceux qui le mangent et donc qui le reçoivent en eux, de demeurer en lui. C'est « l'admirable Echange » :

J'ai bu de ton sang, qu'il me boive

Juste le temps d'un battement (Second Jeu, p. 346).

On est loin du « vase enfoui sous le manteau » que le poète du « Premier Jeu » remplissait furtivement, et par force, à la blessure du

Christ : cette révolution est explicitée dans la préface de *Psaumes de tous mes temps* (1974) : « ... Je ne prétends plus depuis longtemps conquérir le Graal, mais recevoir et assimiler plus profondément l'eucharistie ; ainsi la recherche de Dieu par moi se lie-t-elle de plus en plus à la recherche de moi-même par Dieu » (p. 10). On ne peut être plus clair.

P. de la Tour du Pin ne s'en tient pas là. L'eau baptismale et le sang eucharistique jaillissant du cœur ouvert du Christ manifestent la naissance de l'Eglise, et le poète traduit concrètement, physiquement, cet enfantement :

*... à nous tes adoptés,
Tes gratifiés de l'eau de la maternité
Qui ruissela de ton côté...* (Second Jeu, p. 476).

C'est ainsi que le cœur de Jésus conduit le poète à son troisième Jeu, celui de l'Eglise.

Troisième jeu : le service de louange

Née du cœur du Christ, l'Eglise y reste organiquement liée : le sang eucharistique qui circule dans le Corps du Christ et en irrigue les cellules (que nous sommes) sourd de son cœur et y revient. Par le lien du corps eucharistique, le corps mystique du Christ est l'image vivante et vraie de son corps humain :

Et que le même Esprit qui menait ton corps

de chair et de sang

Mène le corps que tu t'es fait avec des hommes

(Concert Eucharistique, p. 24).

Ce corps doit tendre à englober progressivement tous ceux qui ne sont pas encore « de son sang ». Mais la réalisation de cette unité des hommes dans le Christ ne peut venir de nous (aspiration montante) mais de Dieu qui descend vers nous par le canal de la liturgie.

Comme l'Incarnation qui en est le modèle, le temps liturgique a un mouvement de descente, de kénose. De même que la première venue du Christ fut à la fois « descente au sein de sa création » (Concert Eucharistique, p. 17) et abaissement jusqu'à la croix, de même le temps liturgique qui est sa venue présente, actuelle, s'ordonne autour de Noël (Dieu parmi nous, « ciel descendu ») et de Pâques (abaissement puis exaltation du Christ). Ce n'est pas un hasard si l'Avent inaugure l'année liturgique : notre temps est celui de la venue de Dieu :

*Ton souffle a soulevé le souffle de nos voix
Jusqu'aux régions du ciel où les anges contemplent
L'éternelle mission d'amour de ton amour
Descendant de la joie de vivre auprès de toi
Vers ceux qui n'ont pas de quoi vivre*

(Concert Eucharistique, p. 85).

Le temps liturgique, c'est le temps descendant rencontrant l'aspiration qui monte de l'homme :

*Mon secret n'est pas au silence
Mais dans ton secret qui descend*

(Concert Eucharistique, p. 52).

Mais cette descente, comme la première, est kénotique : « La lumière de Dieu s'abaisse » (*Concert Eucharistique*, p. 91). Il faut donc que les « hommes de son sang » suivent le chemin de leur chef :

*Car je suis le Seigneur qui s'abaisse et se dépouille
Et à cela je reconnais les miens*

(Psaumes de tous mes temps, p. 86).

C'est dans ce temps liturgique que le poète trouve sa place d'Eglise « jusqu'à ce que mon chant s'évanouisse au sien » (*Second Jeu*). L'appel de l'Eglise qui demande à P. de la Tour du Pin de participer à l'humble travail de traduction et de composition de prières pour les fidèles vient étonnamment à son heure ; là aussi, il s'agit d'un retournement pascal.

Au commencement la Création était un hymne à la Trinité. Mais la Chute, introduisant l'esprit critique « dans les intervalles nécessaires pour que chaque mot d'amour irradie » (*Second Jeu* p. 180), a transformé cet hymne en un « psaume déchirant ». Voilà pourquoi, dans la nuit de la recherche de Dieu, le poète composait des psaumes, recherchant à tâtons le « fragment d'hymne » que chacun est en Dieu. Parce qu'il revit dans l'Eglise, sacramentellement, la Résurrection du Christ « qui rend accès à l'hymne », (*Second Jeu*, p. 180), il peut désormais composer des hymnes. L'hymne n'est pas, comme le psaume, la traduction d'une aspiration montante, mais la soumission à un thème imposé par la liturgie, c'est-à-dire par la descente du Jour de Dieu.

C'est ainsi que, poursuivant par ailleurs le déroulement de son oeuvre poétique, P. de la Tour du Pin a passé les dernières années de sa vie à composer des hymnes, pour l'Eglise, mais aussi pour tous les hommes, « mots perdus... chercheurs de leur sens » qui ne se trouvent que « dans la bouche divine », et enfin pour la Création tout entière :

*Montagnes qui sans voix bénissez le Seigneur, — où
prendrez-vous des cœurs pour bénir le Seigneur, — si
ce n'est aux cœurs liés parla loi de monter ?* (*Second Jeu*, p. 389).

La création renouvelée s'exprime dans la figure de Marie, « la mère dans l'ombre du Seigneur la choisissant pour mère, la donnant pour mère (à saint Jean) et situant sa mère en tous ceux qui écoutaient sa parole » (*Petit Théâtre Crépusculaire*, p. 147). P. de la Tour du Pin a écouté cette parole et s'est laissé modeler par elle. C'est pourquoi « le monde ne le connaît pas » (*Jean* 15, 19). Mais nous croyons que celui qui l'a rappelé à lui après l'avoir appelé au long de sa vie, aura reconnu en lui l'image de sa mère : « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une soeur et une mère » (*Mathieu* 12, 46).

Oui, les experts auront beau m'accuser

De m'asservir à ton Eglise,

moi je te bénirai pour ta promesse qui s'étend

De ta mère à tout le corps d'humanité

Malgré le glaive déchirant

Vers le jour où il doit enfanter

(Concert Eucharistique, p. 64).

Marie-Hélène CONGOURDEAU.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947 à Amiens ; agrégée d'histoire en 1971 ; enseigne dans un lycée ; mariée, deux enfants.

Lettre inédite de Patrice de la Tour du Pin à l'auteur

Le 3 mai (1968)

... Pour le moment, je travaille à une part bien difficile de ma vieille Somme, part de prose, parallèle à la part de poésie, et je m'égare quelquefois, je reprends indéfiniment pour arriver à une expression au moins convenable. Je cherche aussi du côté des hymnes, en ce temps de renouveau liturgique (vous savez que j'ai été invité à faire partie de la commission de traduction) : le genre littéraire est presque perdu, et il faudrait le réactiver, le renouveler. Là aussi, les difficultés s'amoncellent, mais j'y mets de la passion, car ç'a toujours été mon rêve depuis mon enfance de composer des hymnes : maintenant, au pied du mur, après avoir été décontenancé un moment, j'attaque. Toujours pour la beauté, pour la gloire, pour le poids de Dieu. Il y a tant de forces, trop dégagées, à rengager, à rassembler sur le même point.

C'est à quoi je me sens appelé, invité...

Patrice de la Tour du Pin