

# Décalogue III : Le respect du sabbat

« — J'ai connu autrefois, en ville, ce spleen dominical, dit Simon. Et je me suis toujours demandé pourquoi il accable inévitablement tant de gens qui toute la semaine ont attendu le dimanche comme le terme de leurs efforts...

— Justement pour ça ! fit Massube. C'est parce que, ce jour-là, les gens cessent de fonctionner comme des machines. Ils se mettent à s'interroger sur ce qu'ils vont faire, à se poser des questions, à réfléchir, quoi ! Réfléchir, ça rend triste...

— Massube marqua un temps. Il reprit, le sourcil relevé :

Et il y a une autre raison ! le septième jour, paraît-il, Dieu se reposa. L'homme, qui se croit fait à l'image de Dieu, essaye d'en faire autant. Mais se reposer, ça demande un talent qui n'est pas donné à tout le monde, voyez-vous. Le plus souvent, c'est une expérience ratée. Parce que je vais vous dire : il n'y a que Dieu qui sache se reposer!...

**Paul Gadenne**, *Siloé* (1941), Éd. du Seuil, 1983, pp. 388-389.

« Dieu se repose quand Il nous donne de nous reposer. »  
**Saint Augustin**, *La Genèse au sens littéral*, IV, IX, 17.

Revue catholique internationale  
**COMMUNIO**

« pour l'intelligence de la foi »

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution.  
**Président-directeur de la publication** : Rémi BRAGUE. **Rédacteur en chef** : Olivier BOULNOIS. **Rédacteur en chef-adjoint** : Vincent CARRAUD. **Secrétaire de l'association** : François MATHIEU. **Secrétaire de rédaction** : Marie-Thérèse BESSIRARD.

**Comité de rédaction en français**

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Olivier Boulnois, Françoise et Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Marie-Christine Gillet-Challiol, Georges Chantraine, s.j. (Lugano), Marie-Hélène et Jean Congourdeau, Mgr Eugenio Corecco (Lugano), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José et Jean Duchesne, Michel Dupouey, Stanislaw Grygiel, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Isabelle Ledoux, Patrick Le Gal, Thomas de Koninck (Québec), Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Marie Salamito (Strasbourg), Guillaume Tabard, Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x., Isabelle Zaleski.

**Rédaction** : ASSOCIATION COMMUNIO, 28, rue d'Auteuil, 75016 Paris, tél. : (1) 45.27.46.27.

**Administration** : GROUPE MAME, 13, rue Raymond-Losserand, 75013 Paris, tél. : (1) 40.47.80.00.

**Promotion** : Pierre LANGLOIS, 13, rue Raymond-Losserand, 75014 Paris, tél. : (1) 40.47.80.00, fax : (1) 40.47.66.49.

**Abonnements** : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661 Le Pâquier, CCP 17-3062-0 Fribourg.

**France, Canada et autre pays** : COMMUNIO PAC ET TRI, B.P. 1123, 91911 ÉVRY Cedex, tél. : (1) 60.86.47.71, fax : 60.86.44.43. CCP MAME 2057372 E PARIS.

**Vente au numéro** : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

**« 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. »**

Chartes PÉGUY, L'Argent, Œuvres en prose, 2, « Pléiade », p. 1136-1137.

**Sommaire**

**Éditorial**

Jean-Robert ARMOGATHE et Olivier BOULNOIS : **Dieu au milieu des hommes**

**5** La présence du sabbat est la présence de Dieu lui-même. C'est pourquoi le commandement du sabbat garde pour le chrétien toute son actualité : il nous invite à la participation au repos divin, à la divinisation, par l'adoration eucharistique et la contemplation.

**Thème**

Michel SALES : **L'accomplissement du sabbat. De la sainte septième journée au repos de Dieu en Dieu.**

**11** Le respect du sabbat a une double motivation : dans l'*Exode*, la Création et dans le *Deutéronome*, la sortie d'Égypte. Le Christ, en conjugant les deux significations, la libération et le repos, accomplit le sabbat le Samedi saint. C'est encore le jour du sabbat que les apôtres annoncent le mystère pascal, avant que la tradition chrétienne ne condense dans la célébration du dimanche la lecture de la Bible et le sacrement de la passion, de la mort, et de la Résurrection du Christ.

Alexandre Abraham WINOGRADSKY : **Shabbat et Trinité**

**31** La réflexion sur le shabbat et la Trinité tente d'esquisser un rapprochement entre deux professions de foi qui sont l'expression la plus profonde de la quête de Dieu. Si le shabbat implique le renouvellement et la poursuite de l'œuvre divine au-delà d'un parachèvement, la très sainte Trinité suscite dans l'âme du croyant ce même sens de la plénitude de Dieu, par un surcroît de grâce... accordé à l'humanité au-delà de la mort et de la résurrection du seigneur.

Françoise JACQUIN : **Les Dix Paroles dans la pédagogie juive**

**4** Cette étude associe les commentaires de textes à la description des pratiques et des rites passés et contemporains, dans un parcours qui permet de situer, tout au long

de l'année liturgique, les rappels du don de la Torah. Des *Dix Paroles* se détache la question » relative à l'observance du sabbat qui rythme la vie de la communauté. Dans cette célébration hebdomadaire à la réglementation minutieuse, il faut découvrir le Don par excellence du Très-Haut au peuple qu'il a libéré.

### Hommage à Mgr Charles \_\_\_\_\_

**57** Mgr Charles est mort le 29 août dernier. Pour lui, tout se jouait au contact, plus réel que tout, avec le Christ. Et la mystique, cette rencontre personnelle avec le Christ, ne pouvait pas ne pas déboucher sur une politique, c'est-à-dire sur la vision la plus haute de la vocation d'un peuple. Trois témoins, de générations différentes, rendent hommage à la spiritualité et à l'œuvre de Mgr Charles, à qui *Communio* doit beaucoup :

Louis BOUYER : **Mgr Charles et l'École française de spiritualité**

Jean DUCHESNE : **Un homme d'Église**

Samuel PRUVOT : **Un apôtre au xx<sup>e</sup> siècle**

### Signets \_\_\_\_\_

Jérôme LAURENT : **Claudiel et la tentation dionysiaque**

**81** L'existence selon Claudel est traversée par la force jubilatoire de la vitalité aussi bien que par l'aspect polyphonique de l'amour divin. Ce que les Grecs nommèrent dionysiaque recouvre en partie le surgissement incessant de la Création. Quelle est alors précisément la place de la démesure bachique dans le théâtre de Claudel ? Comment l'homme est-il pensé comme engagé corps et âme dans le théâtre du monde ? *L'Art poétique* et les *Conversations dans le Loir-et-Cher* seront ici rapprochés de l'œuvre d'H. Maldiney pour essayer de décrire comment Claudel a pensé l'être au monde de l'homme.

William MARX : **Les Messes inouïes**

**105** Une courte nouvelle. Où l'on s'aperçoit que la grâce traverse les apparences qui lui sont les plus contraires.

Jean-Robert ARMOGATHE  
Olivier BOULNOIS

## Dieu au milieu des hommes

**LA TRANSCENDANCE** de Dieu se manifeste dans les œuvres de notre vie. Mais paradoxalement, elle se manifeste plus grande encore dans le chômage du sabbat.

Il faut d'abord cerner la signification véritable du sabbat dans le judaïsme avant d'écarter certains malentendus sur son interprétation chrétienne.

### Le commandement du sabbat est paradoxal

Beaucoup de religions ont un jour de fête particulier, qui revient à intervalles réguliers. La particularité de l'institution du sabbat « n'est pas sa récurrence périodique, ni la cessation du travail, ni les interdits qu'elle implique ; tout cela se retrouve plus ou moins ailleurs. Ce qui caractérise le sabbat, c'est qu'il est sanctifié par sa relation avec le Dieu de l'Alliance et qu'il est un élément de cette Alliance <sup>1</sup> ». Le jour tabou des autres religions devient un jour « consacré » à Yahvé, ou « séparé » par lui. Il intervient comme une clause des différents traités d'Alliance avec lui, et tient lieu de dîme sur le temps, comme il existe une dîme sur les animaux ou sur les fruits de la terre sanctifiés pour Dieu.

I. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament, II*, Paris, 1960, p. 378.

## Il ordonne le repos

Le respect du sabbat est-il un commandement parmi d'autres ? On peut se demander si, à sa manière, il ne contient pas tous les autres. En tout cas, ce n'est pas un commandement *de plus*. En effet, ce qu'il commande à l'homme n'est pas de faire quelque chose, mais de s'en abstenir.

Pendant six jours tu oeuvreras et tu feras tout ton travail ; mais le septième jour est un sabbat pour Yahvé ton Dieu. Tu ne feras aucun travail, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton résident qui est dans tes portes<sup>1</sup>.

Le sabbat repose donc sur un paradoxe fondamental : l'observance du sabbat est plutôt une omission qu'un acte, ce qu'il ordonne est davantage l'absence d'un commandement qu'un commandement positif. C'est un commandement total, en qui se rejoignent un interdit universel (il interdit *toute* œuvre) et un commandement si hyperbolique qu'il est devenu un non-commandement (il ne commande plus rien). Il est si radical qu'il va commander jusqu'à l'impossible ; il ordonne non pas une action, mais une manière d'être : il est interdit aux juifs d'être tristes le jour du sabbat consacré à la joie et à la paix. Rabbi Eléazar ben Sadoq raconte comment, lorsque le sabbat tomba le jour anniversaire de la destruction de Jérusalem (le 9 ab), on repoussa le sabbat au lendemain, pour éviter de faire du sabbat un jour de deuil sur Jérusalem<sup>2</sup>.

## Le sabbat est unique

Le sabbat peut devenir un commandement total, parce qu'il est l'équivalent de toute la création. Le septième jour de la Création du monde, décrit dans la *Genèse*, est l'achèvement de tout l'univers. Celui-ci est parvenu à un être en acte, à une perfection, par-delà tout le processus de travail et de génération qui l'a préparé : «Dieu eut achevé, le septième jour, le travail qu'il avait fait; et il chôma, le septième jour, après tout le travail qu'il avait fait<sup>3</sup>.» Il se repose dans le chef-d'œuvre qu'il a accompli en totalité. Le sabbat est le Plérôme : un concept eschatologique, qui décrit la fin de *toutes* choses, le moment où l'œuvre de Dieu (*opus Dei*) trouve sa perfection dans le repos divin (*otium Dei*). Le sabbat par excellence est unique et total.

1. Exode 20, 9-10.

2. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, p. 378.

3. *Genèse* 2, 2.

Le sabbat est habituellement perçu comme un jour de la semaine. Il n'en était pas ainsi originellement. Le sabbat n'est pas le «septième» jour de la semaine, ni même un jour parmi d'autres : le sabbat au sens propre n'est rien d'autre que le repos de Dieu sur sa création, le fait que le septième jour, Dieu ait chômé. Ce jour est saint parce que Dieu y a chômé, et non l'inverse<sup>1</sup>. Le sabbat vécu par l'homme n'est que sa participation temporelle, rituelle, liturgique, à ce grand repos éternel, infini et divin. Il n'y a donc qu'un seul sabbat, mais il est vécu sur la totalité des temps. La *Meqilta* de Rabbi Ishmaël sur *l'Exode 20* le rappelle : «Ce jour est égal à toute l'œuvre de la création<sup>2</sup>.» En ce sens, le sabbat est un temps de sanctification pour le monde, pour tous les siècles à venir, et pour les siècles après les siècles<sup>3</sup>. Le sabbat n'est pas une simple date du calendrier. Il ne fait pas nombre avec les autres jours.

## Le saint Chômage et l'ordre du monde

Le sabbat est saint parce qu'il est un jour de chômage. Ce nouveau paradoxe nous invite à une critique de l'idéologie du travail (et de la spiritualité qui s'en inspire) : le travail lui-même est une forme de divertissement, au sens que Pascal donnait à ce mot — il ne conduit pas immédiatement à Dieu. Le sabbat ne fonde pas pour autant une spiritualité des loisirs : il nous invite à contempler Dieu, mais non à nous reposer sur nous-mêmes, et en nous-mêmes. Le sabbat n'est pas un dimanche victorien : il est consacré à la lecture de l'Écriture, à la méditation de la parole divine, à la contemplation de Dieu. On n'y fait rien, mais on n'y fait rien d'autre que cela. Le saint Chômage, le sabbat, n'est pas un moindre être par rapport au travail, mais un ennoblissement par-delà celui-ci. Il est donc une suspension de la manière d'être des choses : la forme où elles cessent d'être utilitaires, où elles deviennent inutiles et gratuites, où elles retrouvent leur être pour Dieu. Le monde cesse alors d'être vu du point de vue de l'homme, il est à la totale disposition de Dieu, comme si l'homme ne s'en servait pas, ne le voyait pas. Le jour du sabbat, les choses matérielles redeviennent invisibles. Elles sont renouées à leur ordre absolu. Mais alors, elles se révèlent comme pure donation divine. Ainsi, leur mode d'être est définitif, eschatologique. C'est pourquoi le judaïsme est si sévère pour ceux qui transgressent le sabbat. Violenter le sabbat, c'est détruire l'univers. Alors que la tradition juive prévoit, pour

1. *Genèse* 2, 3.

2. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, Rome, 1955, p. 31.

3. *Ibid.*, p. 36.

un manquement à un commandement quelconque, toute une procédure de rachat et de pénitence, pour ce qui concerne la violation du sabbat, elle est unanime : ce manquement est puni de mort. L'ordre du monde en dépend.

### **Le Nom de Dieu**

Le *Talmud*, dans le traité *Shabbat* décrit bien la dignité primordiale du sabbat. Le seul cas où l'on peut suspendre son application est la nécessité de sauver ce qui périt : on ne peut enfreindre le sabbat que pour faire tout ce qu'on ne pouvait pas faire la veille. Mais tout ce qui ne risque pas de périr doit demeurer en la présence permanente de Dieu. Le sabbat est le jaillissement de la présence divine, produit par Dieu en ne *faisant* rien. Il est la première des idées de Dieu, la condition de toutes ses oeuvres, sans être lui-même une œuvre. Nous pourrions nous risquer à dire qu'il est engendré, non pas créé par Dieu. Il est d'une certaine manière le Nom de Dieu lui-même. En le révélant aux hommes, Dieu leur fait don de sa présence miséricordieuse. En sanctifiant ce jour, il le rend saint pour eux aussi. Le sabbat est ainsi le signe de l'Alliance, au même titre que la circoncision. L'observer, c'est témoigner dans le monde de la présence du créateur, rendre les choses à leur ordre premier, en participant au repos et à la joie de Dieu.

### **Le sabbat personnifié**

Un autre traité du *Talmud*, le traité *Erubim*, prévoit un certain nombre d'astuces pour contourner l'exigence première du repos du sabbat et éviter la lapidation. Par exemple, il est licite de créer un passage d'une maison à l'autre, pour pouvoir circuler sans «sortir au grand jour», ou de déposer des plats dans une autre maison pour l'annexer. Cela peut paraître une casuistique ou une contorsion subtile. Mais en réalité, ces aménagements révèlent la dignité du sabbat. De tels procédés ne sont pas des entorses au principe du sabbat : ils sont plutôt sa mise en œuvre dans la vie de la communauté, à condition de respecter en même temps la louange du Seigneur. Le sabbat est une réalité vivante avec laquelle on peut composer, que l'on peut apprivoiser. Le sabbat est vénérable comme une personne : il existe toute une tradition qui parle de «la reine Shabbat», par conjonction et confusion avec la reine de Saba<sup>1</sup>. Le caractère féminin du sabbat s'étend au rôle de la femme juive pour la préparation du sabbat. En particulier, c'est elle qui est chargée d'allumer

1. Le Christ y fait peut-être allusion lorsqu'il proclame (dans une dispute sur le respect du sabbat) que la reine de Saba ressuscitera à la fin des temps et jugera la génération présente. Voir aussi H. HEINE, *Mémoires hébraïques*, «La princesse Shabbat», in *Romanzero*, 1851.

les lampes : la femme est la lumière du foyer. Ces caractères permettent de comprendre l'importance messianique que le sabbat revêt dans la tradition hassidique : si tous les juifs observaient une seule fois parfaitement le sabbat, le Messie se manifesterait. Le sabbat est la présence de Dieu communiquée aux hommes. Le sabbat est un autre nom de l'Emmanuel « Dieu avec nous ».

### **Le sabbat pour les chrétiens**

#### **Le Christ**

Précisément, pour les chrétiens aussi, le sabbat rend manifeste la présence de Dieu, de l'Emmanuel, «Dieu avec nous». Dans la personne de Jésus, toutes les dimensions du sabbat se trouvent récapitulées : repos de Dieu créateur, joie pour les hommes, paix pour le monde. Il avait lui-même conscience d'être le sabbat, c'est pourquoi il a pu à la fois proclamer son respect scrupuleux de la Loi juive (et du sabbat), et se disperser très fréquemment de ses observances, lorsque l'urgence de la philanthropie divine l'y poussait. Il est permis «le jour du sabbat, de faire le bien plutôt que le mal, de sauver une vie plutôt que la tuer». Si les prêtres du Temple ont la permission de profaner le sabbat pour le culte divin, à plus forte raison le Christ peut-il le faire: «Il y a ici plus grand que le Temple<sup>1</sup>.» En rappelant que le sabbat est fait pour l'Homme, et non l'Homme pour le sabbat<sup>2</sup>, le Christ ne manque pas à la sainteté de ce jour, bien au contraire, il la renforce.

#### **Le commandement est accompli**

Ce thème était déjà un sujet de controverse entre Jésus et les Pharisiens, il l'est demeuré entre les juifs et les chrétiens<sup>3</sup>. Et précisément, si le Fils de Dieu est parmi nous, chrétiens, jusqu'à la fin des temps, le sabbat n'est pas aboli, mais accompli. Chaque messe est pour nous le sabbat. La présence de Dieu se déploie dans la création et dans l'histoire par la célébration quotidienne de l'Eucharistie, qui est la sanctification totale du monde. Le commandement divin s'est accompli et ne cesse de s'accomplir dans l'adoration eucharistique.

1. *Matthieu* 12, 5.

2. Des formules identiques se trouvent dans la *Meqilta* (voir J. BONSIRVEN, *op. cit.*).

3. Cf. BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, **1V**, 5, Desclée/Le Cerf, Paris, 1992, p. 97.

**Samedi et dimanche**

Contrairement à un contresens fréquent, le dimanche n'est pas la christianisation du sabbat juif, qui serait seulement déplacé un autre jour de la semaine. Le rituel du sabbat est tout simplement conservé dans la

liturgie du samedi soir, des Vigiles, qui sont une fête de la lumière <sup>1</sup>. Mais les chrétiens ne célèbrent pas le dimanche de la même manière que les juifs célèbrent le sabbat. Notre dimanche célèbre la Pâque (du Christ), alors que dans le judaïsme, Pâques est fixé indépendamment du sabbat. Et inversement, dans l'Eucharistie, présence de Dieu au monde, c'est chaque jour qui est sabbatique. Par conséquent, si le sabbat signifie l'achèvement de la Création au septième jour, le huitième jour signifie le commencement de la Création nouvelle, portée à sa perfection, c'est-à-dire ressuscitée, eucharistique. Par sa résurrection, le Christ est entré dans le repos divin, dans l'éternel sabbat. Ainsi, dans le dimanche se réunissent plusieurs dimensions : l'adoration eucharistique et la célébration de la Pâque du Seigneur. La tradition chrétienne a longtemps interprété cette exigence par la distinction entre les oeuvres serviles (dont il faut s'abstenir, parce qu'elles empêchent la contemplation) et les oeuvres de miséricorde (qu'il faut pratiquer, parce qu'elles rapprochent de la contemplation <sup>2</sup>). Les concepts qui permettent de penser cette distinction

sont maintenant obsolètes, mais leur principe demeure <sup>3</sup>. Le vrai problème n'est pas celui de savoir si les chrétiens peuvent ou non travailler le dimanche, mais s'ils consacrent ou non ce jour à l'adoration eucharistique. « La sanctification que le Seigneur prescrit, c'est un temps de vacance pour l'aimer <sup>4</sup>. » La vacance intérieure est certes facilitée par le repos physique, mais elle n'en dépend pas.

La présence du sabbat est la présence de Dieu lui-même. C'est pourquoi le commandement du sabbat garde pour le chrétien toute son actualité : il nous invite à la participation au repos divin, à la divinisation, par l'adoration eucharistique et par la contemplation.

Jean-Robert Armogathe, prêtre, est membre du comité de rédaction de la revue *Communio*.  
Olivier Boulnois en est le rédacteur en chef.

1. Cf. L. BOUYER, *Le Mystère pascal*.

2. Cf. BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, IV, 13, p. 103.

3. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2185, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 449.

4. BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, IV, 6, p. 98.

Michel SALES, s. j.

**L'accomplissement du sabbat****De la sainte septième journée  
au repos de Dieu en Dieu**

**L'**ORDONNANCE du sabbat est aujourd'hui pour nous, de toutes les paroles du *Décalogue*, la plus paradoxale. Elle est, en effet, pour les juifs et pour les chrétiens, qu'ils soient d'origine juive ou païenne, un lieu spirituel majeur. Au premier abord, tout paraît simple. Alors que les juifs pratiquent le sabbat, les chrétiens célèbrent le dimanche. L'Église du Christ, cependant, n'a jamais déclaré que le sabbat fût aboli, pas plus que Jésus lui-même. Les disciples du Christ ne se sont jamais sentis dispensés de remplir tout ce qui constitue la troisième parole du *Décalogue*. Non seulement spirituellement, mais même de manière littérale, les éléments fondamentaux du sabbat surdéterminent ou, plus exactement, sous-tendent la pratique obligatoire du dimanche <sup>1</sup>.

1. La manière dont l'obligation du dimanche reprend et accomplit le sabbat au-delà même de ce que pouvaient signaler les hommes les plus spirituels de l'Ancien Testament est développée dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (2168-2195). Mais c'est dans la seconde partie du *Catéchisme*, consacrée à la Liturgie, qu'un paragraphe d'une grande richesse fournit le sens de la célébration du dimanche (1166). Les chrétiens « célèbrent le mystère pascal, en vertu d'une tradition apostolique qui remonte au jour même de la résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé, à bon droit, le jour du Seigneur ou dimanche. Le jour de la résurrection du Christ est à la fois le "premier jour de la semaine", mémorial du premier jour de la Création, et le "huitième jour", où le Christ, après son "repos" du grand sabbat, inaugure le jour "que fait le Seigneur", le "jour qui ne connaît pas de soir". Le "repas du Seigneur" [la messe ou, comme on le dit plus volontiers à l'heure actuelle, l'Eucharistie] est son centre, car c'est ici que toute la communauté des fidèles rencontre le Seigneur ressuscité qui les invite à son banquet ». Pour mesurer l'importance que revêt l'obligation du dimanche aux yeux de l'Église catholique, on méditera ces dispositions du Directoire œcuménique publié par le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens le 25 mars 1993: « Étant donné que la célébration

En accueillant dans l'émerveillement l'accomplissement des Écritures, loin d'abandonner comme aboli ce qu'elle appellerait désormais, au sens le plus noble des termes, l'« Ancien Testament », l'Église a pris une conscience accrue non seulement de l'importance, mais de la nécessité de retenir ce qui est pour elle la parole de Dieu et d'y recourir sans cesse. Pas plus qu'aucune autre parole de l'Écriture, la parole du *Décalogue* sur le sabbat n'est l'objet, pour elle, d'interprétation personnelle.

## Une institution d'Israël

Tous les vendredis, au crépuscule, dans tous les lieux du monde où il existe une communauté juive croyante, les fidèles entrent dans les délices du sabbat pour n'en sortir que le lendemain, samedi, après la tombée de la nuit.

« L'observance du sabbat se présente sous la double face de "*Chamor*" et "*Zakhor*", "observer" et "se souvenir", termes employés en tête du quatrième commandement du *Décalogue*, l'un dans l'*Exode*, l'autre dans le *Deutéronome*, et qui, selon la tradition orale, ont été prononcés ensemble par le Seigneur au Sinaï <sup>1</sup>.» Observer « caractérise le côté "négatif" ou passif, l'abstention de tout travail, le repos », tandis que se souvenir « se réfère à la sanctification positive par les habits sabbatiques et les trois repas obligatoires, par le *Qiddouch et la Havdala* », autrement dit la prière de louange, la lecture et l'étude de l'Écriture sainte, « de manière à favoriser l'éclosion et l'épanouissement de "l'âme supplémentaire" (*Nechama Yethèra*) dont le fidèle bénéficie en ce jour <sup>2</sup> ».

Si l'imagination peut être frappée par le nombre impressionnant des travaux interdits ce jour-là (la Michna en distingue 39 principaux), on ne saurait faire de plus lourd contresens que de s'arrêter exclusivement à la

de l'Eucharistie le jour du Seigneur est le fondement et le centre de toute l'année liturgique, les catholiques, restant sauf le droit des Églises orientales, doivent participer à la messe les dimanches et jours de précepte. Pour cette raison, il est déconseillé d'organiser des services œcuméniques le dimanche et il est rappelé que, même quand des catholiques participent à des services œcuméniques et à des services d'autres Églises et Communautés ecclésiales, l'obligation de participer à la messe ces jours-là demeure.»

1. É. GUGENHEIM, *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, Albin Michel, Paris, 1970, p. 73.

2. *Ibid.*

dimension passive du sabbat, sans en saisir le sens spirituel, sans le rattacher surtout à la dimension positive de célébration et de louange des merveilles de Dieu dans la Création et dans l'histoire du Salut. C'est en ce sens que l'observance de la lettre du sabbat, même apparemment insignifiante, est, pour ainsi dire, pleine de la gloire de Dieu dont elle témoigne. « Un chômage total est imposé à tous ceux de la maison israélite, y compris les animaux, un repos absolu, dont le viol, s'il était conscient et voulu, aussi minime fût-il — frotter une allumette, écrire un mot — équivaldrait à nier l'existence de Dieu Créateur du monde et Rédempteur en Égypte du peuple d'Israël, à laquelle le sabbat porte témoignage <sup>1</sup>. »

On comprend, dans ces conditions, que, pour l'imagination populaire des juifs religieux, « le sabbat soit devenu un personnage vivant pourvu d'un corps, d'une apparence, resplendissant d'or, de beauté ». Comme l'écrit magnifiquement le poète Bialik :

Quand le Saint, béni soit-Il, eut achevé l'œuvre de la Création, c'est le sabbat qu'Il introduisit dans son Univers, « afin que le dais nuptial qui venait d'être construit et dressé ne demeurât point sans fiancée ». A ce sabbat, merveille préférée du Saint, béni soit-Il, parmi tous les trésors qu'Il possède, Il n'a pas trouvé d'associé autre qu'Israël, formant avec lui un couple parfait <sup>2</sup>.

1. *Ibid.*

2. Cité par GUGENHEIM, *op. cit.*, p. 72. Sur le poète Hayim Nahmane Bialik, voir l'*Encyclopaedia universalis*, volume III (2<sup>e</sup> publication, 1970), pp. 245-246. On trouvera dans l'excellent petit livre d'É. Gugenheim une bonne description de la pratique religieuse du sabbat (pp. 72-84). Pour une approche, à la fois vécue et quasi ethnographique, on se rapportera au témoignage de Josef ERLICH, *La Flamme du shabbath — Le shabbath — moment d'éternité — dans une famille juive polonaise*, avec 9 illustrations et une carte dans le texte et 16 illustrations hors-texte. Collection Terre humaine, Plon, Paris, 1978. Ce volume contient également en annexe le texte des bénédictions, des prières, des cantiques et des lectures de la Bible le jour du shabbath (pp. 227-254). Voir les travaux du P. R. de Vaux, qu'il faudrait peut-être nuancer et compléter par les apports plus récents de l'exégèse historico-critique, dont fait état Jacques BRIEND dans l'article « Sabbat » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible (tome X)*, 1985, colonnes 1132-1170). Au point de vue théologique, on trouvera d'importants aperçus sur le sabbat dans Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*. Tome I, « Essai de lecture », tome II, « Accomplir les Écritures », Éd. du Seuil, Paris, 1976 et 1990.

## La double motivation divine du sabbat : création et sortie d'Égypte

Si la parole de Dieu concernant l'observance du sabbat se trouve, semble-t-il, dans toutes les traditions de l'Ancien Testament où il est question de l'Alliance de Dieu avec Israël son peuple, il existe deux traditions différentes des *motifs* pour lesquels les fidèles du seul Dieu vivant et vrai doivent observer le jour du sabbat.

### La Création

La première motivation du sabbat rattache son observance au chômage même de Dieu, à son repos, au septième jour de la Création. Ainsi dans la version yahwiste et sacerdotale du *Décalogue* : « Tu te souviendras du jour du sabbat pour le sanctifier : pendant six jours tu œuvreras et tu feras tout ton travail. Mais le septième est le sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu ne feras aucun travail, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni ton résident qui est dans tes portes. Car en six jours YHWH a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve. Mais Il s'est reposé le septième jour. Voilà pourquoi YHWH a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié» (*Exode* 20, 8-11). Ce texte renvoie évidemment à la première page de la Bible, au récit même de la Création. Après que Dieu eut tout créé chacun des six premiers jours de la semaine, «le septième jour, Elohim chôma ("sabbatisa", si l'on nous permet ce néologisme) de tout l'ouvrage qu'Il avait fait. Elohim bénit le septième jour et le sanctifia. » (*Genèse* 2, 2-3.)

Dans le sabbat, l'homme est appelé à chômer comme Dieu Lui-même a chômé, quand Il eut terminé la Création. Ce simple constat, ou plutôt cette analogie, hausse l'homme, image de Dieu, à la même vocation que Dieu lui-même. Elle relativise l'activité créatrice de Dieu comme l'activité laborieuse de l'homme ou, plus exactement, ramène celle-ci à sa dimension de *moyen* par rapport à la seule *Fin* véritable, qui est l'amoureuse reconnaissance des personnes divines et de la personne humaine. Si Dieu chôme le septième jour, s'Il s'arrête, s'Il fait une coupure dans son activité créatrice, c'est pour permettre en quelque sorte à la Création, et au premier chef à l'homme lui-même, de vivre par lui-même, de s'épanouir et de déployer librement toutes ses virtualités devant Dieu <sup>1</sup>. Si, le sep-

1. Cf. cette belle page du *Catéchisme de l'Église catholique*: «La libre initiative de Dieu réclame la libre réponse de l'homme, car Dieu a créé l'homme à son image en lui

tième jour, Dieu cesse de parler (ce qui, pour Lui, équivaut à cesser de créer), c'est pour permettre à la création de s'exprimer, à l'homme de parler. On peut dire, en ce sens, que le sabbat de Dieu est fondamentalement anthropocentrique : il est, pour ainsi dire, la remise en liberté de la créature à elle-même. Mais, inversement, la liberté de la créature n'est jamais plus libre et ne ressemble davantage à la Liberté de Dieu que lorsqu'elle sait, comme Dieu, chômer, s'arrêter, pour permettre à Dieu de parler, de créer et, tout simplement, d'être pour l'homme.

Ainsi, par le sabbat, l'homme peut-il faire que Dieu n'existe pas seulement en Soi, mais pour lui-même et pour toute la Création. C'est en ce sens que le sabbat de l'homme est, à *l'inverse*, fondamentalement théocentrique. Il donne à Dieu d'être pour l'homme, comme le sabbat de Dieu au septième jour de la Création donnait à l'homme d'être pour Dieu.

On le voit : le sabbat, qu'il soit le chômage de Dieu le septième jour de la Création ou le chômage de l'homme le septième jour de la semaine jusqu'à la fin du monde, est, au sens littéral du mot, l'inter-dit par excellence. Il est la coupure, la séparation *entre le Dit* de Dieu et le *Dit* de

l'homme. Il est le *temps d'arrêt* que s'imposent librement à eux-mêmes, d'abord Dieu, puis l'homme, pour donner la parole à l'autre. Il est l'acte de reconnaissance de l'autre en sa plénitude : non seulement il le reconnaît en son altérité, mais, en lui donnant la parole, il permet également à l'autre ainsi reconnu de poser un même acte créateur de reconnaissance de son vis-à-vis<sup>1</sup>.

conférant, avec la liberté, le pouvoir de Le connaître et de L'aimer. L'âme n'entre que librement dans la communion de l'amour. Dieu touche immédiatement et meut directement le cœur de l'homme. Il a placé en l'homme une aspiration à la vérité et au bien que Lui seul peut combler. Les promesses de la "vie éternelle" répondent, au-delà de toute espérance, à cette aspiration... » (suit la citation des *Confessions* de saint Augustin, XIII, 36, 51, que je reprends plus loin, note 2, p. 30) (2002). Comment ne pas penser ici aux développements de Péguy sur la liberté de l'homme devant Dieu dans *Le Mystère des Saints innocents* (*Œuvres poétiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1948, pp. 353 sq), pour ne rien dire des grands travaux de théologie historique du P. de Lubac sur la nature (humaine) et le surnaturel?

1. « Le plus simple, écrit le P.R. de Vaux, est de rattacher le mot au verbe hébreu *'sabat*, qui est employé souvent au sens de "cesser de travailler, se reposer", et qui est alors un dénominateur de *sabbat* et pourrait se traduire par "sabbatiser", mais qui a pour sens premier et indépendant de l'institution du sabbat : "cesser, s'arrêter", dans *Genèse* 8, 22 ; *Josué* 5, 12, etc. A la forme active, le verbe signifie "arrêter, faire cesser": *Exode* 5, 5 ; *Isaïe* 13, 11 ; *Jérémie* 7, 34, etc. C'est cette étymologie que la Bible propose elle-même dans *Genèse* 2, 2-3. Il reste cependant que le substantif sabbat ne répond pas aux lois de la formation nominale si, à partir d'un verbe *sabat*, il a un sens statif de "jour où l'on arrête de tra-

La Bible, on l'aura remarqué, ne parle pas seulement d'observer ou de mettre en pratique le jour du sabbat, mais de le *sanctifier*. Et la vocation de l'homme à sanctifier le jour du sabbat correspond analogiquement à l'attitude de Dieu sanctifiant le septième jour de la Création. Sanctification dit séparation. Mais la séparation constitutive du sabbat de Dieu comme du sabbat de l'homme est la condition de la commission sans confusion de l'Alliance et du libre dialogue amoureux de l'homme et de Dieu.

Il est plus aisé de saisir ainsi pourquoi le « chômage de Dieu après la Création n'est pas un anthropomorphisme », mais « l'expression d'une idée théologique ». « La Création, écrit le P. R. de Vaux, est le premier acte de l'histoire du Salut ; lorsqu'elle est complète, Dieu s'arrête et peut conclure une Alliance avec sa créature... Le "signe" de l'Alliance de la Création est le sabbat observé par l'homme (cf. *Ezéchiel* 20, 12), à l'image du premier sabbat du monde, où Dieu a chômé <sup>1</sup> ». Se situant plutôt du point de vue de l'homme auquel la parole est donnée en réponse aux merveilles de la Création accomplie, le texte du *Décalogue d'Exode* 20, 11 et les textes de la Bible appartenant à la même tradition font ainsi toute sa place au partenaire principal de l'Alliance. « Leur position est plus théologique et, conséquemment, ils soulignent le caractère religieux du sabbat qui est "pour YHWH" (*Lévitique* 23, 3), "le sabbat de YHWH" (*Lévitique* 23, 38), "le jour consacré à YHWH" (*Exode* 31, 15), "que YHWH lui-même a consacré" » (*Exode* 20, 11).

Il peut paraître étonnant, voire contraire au droit à la liberté religieuse, que non seulement les membres du peuple de Dieu, hommes et femmes, libres ou esclaves, mais les « étrangers » au peuple de Dieu résidant en Israël soient eux-mêmes soumis à l'observance du sabbat (cf. *Exode* 20, 10). Loin de là, le sabbat est bien plutôt le lieu même où peut s'exercer à plein la liberté religieuse de l'homme, à commencer par celle du résident incroyant ou païen en Israël. Sans doute, pour le croyant, l'espace spirituel du sabbat est-il l'occasion privilégiée d'une parole de louange et de reconnaissance adressée à Dieu. Mais le temps du sabbat, temps de louange et destiné à la louange, n'est formellement parlant, qu'un suspens d'activité, un pur moment de non-affirmation de soi, pour

vailler": on attendrait *Mit*. La forme *sabbat* devrait signifier "le jour qui arrête, marque une limite, divise", et nous aurons à nous demander si ce n'était pas le sens premier. » (*Les Institutions de l'Ancien Testament*, Éd. du Cerf, Paris, 1960, tome II, pp. 370-382.) I. R. DE VAUX, *ibid.*, II, p. 380.

permettre à l'Autre, à Dieu, d'être. Temps d'inactivité de l'homme, le sabbat peut alors être à la fois, pour le croyant, un temps de suprême confession de l'activité toute-puissante de Dieu, et, pour l'incroyant, le temps vraiment rationnel, non de la négation de Dieu, mais de son existence possible, révélée, reconnue. Exercice spirituel méthodique de la foi pour le croyant, le sabbat est, pour l'incroyant un exercice analogue d'attente de la foi et la critique méthodique de ce que la négation de Dieu inhérente à l'« humanisme positif » (cf. Marx) a d'arbitraire et finalement d'irrationnel 1.

## Sortie d'Égypte

Une seconde motivation vient, dans une autre série de textes de la Bible, justifier l'observance du sabbat. Elle est tout entière exposée dans la version du *Décalogue* que fournit le livre du *Deutéronome*. « Pendant six jours, y lit-on, tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est le sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui réside chez toi. Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer » (*Deutéronome* 5, 13-14). Ainsi prise en compte la dimension sociale et très profondément humaine dont témoigne la dernière phrase, le texte continue avec une précision importante : « Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que YHWH ton Dieu t'a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu. C'est pourquoi YHWH ton Dieu t'a commandé de garder le jour du sabbat » (5, 15). Le sabbat, ici, n'est pas rattaché à la Création, mais à l'histoire du Salut et à la geste exemplaire de la sortie d'Égypte. Le repos du sabbat est alors la remémoration en acte, ou si l'on préfère, le mémorial de la libération par le Dieu de *l'Exode* de l'esclavage de son peuple esclave en Égypte. Et, comme on l'a vu, le sabbat fait participer au souvenir de cette libération comme au repos qui en est le

1. Arnold Mandel rapportait un jour, dans *L'Information juive*, en évoquant la mémoire de Manès Sperber, cette savoureuse anecdote : Un samedi après-midi, dans une bourgade juive, deux amis se promènent et l'un dit à l'autre : « On rapporte sur toi des choses affreuses que j'ai peine à croire ; on prétend que, Dieu t'en préserve !, tu aurais perdu la foi. Est-ce vrai ? » Mais l'autre refuse de répondre. Le questionneur a beau insister au nom d'une amitié vieille de vingt ans, l'interpellé persévère dans le silence. Finalement, il se laisse quand même fléchir et fait une promesse : « Viens chez moi demain, je t'expliquerai. » Le lendemain matin, dès la première heure, l'ami inquiet se présente : « Alors ? — Eh bien, oui, c'est vrai, je ne crois plus en Dieu. — Mais c'est affreux, horrible ! Et pourquoi n'as-tu pas voulu me le dire hier ? Et l'autre : « Hier, voyons, le sabbat... »

fruit, non seulement tous les vivants en Israël, à commencer par les esclaves, mais jusqu'aux résidents étrangers.

Une série d'extensions au repos du septième jour confère, à diverses nuances près, les mêmes caractères propres au septième mois de l'année, à la septième année — ou année sabbatique — à la septième semaine de sept années — ou année jubilaire.

Dans le code de l'Alliance de Dieu avec Israël, le repos du septième jour ne s'étend pas seulement aux esclaves, aux étrangers en Israël, aux animaux, mais, par le biais de l'année sabbatique revenant tous les sept ans, à la terre elle-même. Ainsi, en *Exode* 23, 10-11:

Pendant six années, tu ensemenceras la terre et tu en récolteras le produit. Mais la septième, tu lui feras rémission et la laisseras en jachère. Les indigents de ton peuple s'en nourriront et les bêtes des champs se nourriront de ce qu'ils auront laissé. Ainsi feras-tu pour ta vigne, pour ton olivier.

La septième année sera, plus encore, une année de libération gratuite des esclaves hébreux, quels que soient les conditions et les temps dans lesquels ils ont été achetés ou retenus comme esclaves, comme le demande *Exode* 21, 2 ; « Lorsque tu achèteras un esclave hébreu, il servira six années, mais la septième, il s'en ira libre, sans rien payer. »

On connaît le jour du Kippour, ou jour du grand pardon, le 10 du septième mois de l'année liturgique. L'institution s'en trouve mentionnée en *Lévitique* 16, 29-31:

Voici ce qui sera pour vous une institution perpétuelle : le septième mois, le dix du mois, vous affligerez vos âmes et vous ne ferez aucun travail, ni l'indigène, ni l'étranger résidant au milieu de vous. Car ce jour-là, on fera l'expiation pour vous, afin de vous purifier de tous vos péchés. Vous deviendrez purs devant YHWH. C'est pour vous un repos sabbatique et vous affligerez vos âmes. C'est une institution perpétuelle.

Pour se faire une idée des dispositions humanitaires qu'impliquait la célébration de l'année jubilaire, en particulier en ce qui concerne le traitement des esclaves hébreux, il faudrait lire tout le chapitre 25 du *Lévitique*. L'essentiel à retenir est que l'hébreu sera libéré par son frère l'année du jubilé. Et la raison, toute théologique, de cette mesure tient en quelques mots : s'il n'a été racheté d'aucune des manières autrement prévues, l'esclave « sortira de chez toi l'année du jubilé, lui et ses fils avec lui. Car c'est de moi que les fils d'Israël sont les serviteurs. Ils sont mes serviteurs, eux, que j'ai fait sortir du pays d'Égypte. Je suis YHWH votre Dieu. » (25, 54-55.)

## Les enjeux spirituels de la pratique du sabbat

Il y a donc, à travers tout l'Ancien Testament, une véritable spiritualité du sabbat. La manière, en effet, dont les hommes le pratiquent témoigne en réalité de leur foi dans le Dieu vivant. La foi, qui est avant tout confiance, se traduit par l'obéissance. L'incrédulité, tout à l'inverse, ruse avec la parole de Dieu et s'y soustrait avec les meilleures raisons du monde, celles de la prudence, du profit, de l'absence de risque, que Dieu discerne et déjoue, au grand dam des incroyants.

Dans la marche du peuple au désert, alors que Dieu nourrit chaque jour ses fidèles avec la manne, Il leur demande, la veille du sabbat, de ramasser chacun deux rations, dont une pour le jour même du sabbat. En dépit de cela, il se trouve des israélites pour sortir le jour du sabbat et aller, en vain, à la recherche de la manne qu'ils ne trouvent pas (cf. *Exode* 16, 27). D'autres, à un autre moment que le jour fixé, feront des réserves qui, pourrissant, ne leur serviront de rien (cf. *Exode* 16, 20).

Si certains récits bibliques soulignent, non sans humour, les inutiles contournements auxquels s'adonnent les incroyants, d'autres textes disent sans détour la colère et le châtement que Dieu réserve en des temps extrêmes de l'histoire d'Israël. Ainsi la conclusion de la loi de sainteté, dans le livre du *Lévitique* (26, 34-35), annonçant l'Exil du peuple et la dévastation de tout le pays d'Israël :

Alors, la terre s'acquittera de ses sabbats tout le temps qu'elle sera dévastée et que vous serez dans le pays de vos ennemis. Alors la terre chômera et acquittera ses sabbats. Tout le temps qu'elle sera dévastée, elle chômera ce qu'elle n'a pas chômé dans vos sabbats, lorsque vous l'habitiez.

Le sens et l'importance du sabbat pour Israël sont particulièrement indiqués dans le livre de *l'Exode* (31, 12-17). YHWH dit à Moïse à l'intention de tout le peuple, non seulement présent, mais futur :

Surtout, vous observerez mes sabbats. Car c'est un signe entre moi et vous pour toutes les générations, afin qu'on sache que je suis YHWH qui vous sanctifie... Vous observerez le sabbat, car c'est pour vous une chose sainte... Les fils d'Israël observeront le sabbat, pratiquant le sabbat dans toutes leurs générations. C'est une alliance perpétuelle entre moi et les fils d'Israël, c'est un signe à jamais.

Les prophètes, *Jérémie* (17, 21-27, seul texte sur ce sujet) et surtout *Ézéchiel* (20, 12 sq), le rappelleront. Parmi eux, cependant, il faut mettre à part le dernier Isaïe dont les accents de très haute spiritualité sont particulièrement aptes à faire comprendre, s'il en était besoin, ce que

représente le sabbat pour l'âme juive saisie par la gloire de Dieu. «Si tu t'abstiens de fouler aux pieds le sabbat, s'exclame YHWH, si tu t'abstiens de traiter tes affaires en mon saint jour, si tu appelles le sabbat "délices", le saint jour de YHWH "honoré", si tu l'honores en t'abstenant de faire tes démarches, de vaquer à tes affaires et de tenir des discours, alors tu mettras en YHWH tes délices. Je te ferai chevaucher sur les hauteurs du pays. Je te nourrirai de l'héritage de Jacob ton père. Car la bouche de YHWH a parlé.» (58, 13-14.)

Le chapitre 56 du livre d'Isaïe, qui prophétise l'accès des eunuques et des étrangers dans la maison même de Dieu, est un sommet de tout l'Ancien Testament, auquel Jésus, en un passage décisif de l'évangile de saint Matthieu fera écho (cf. *Matthieu* 21, 13).

Ainsi parle YHWH : Observez le droit et pratiquez la justice. Car mon salut est très près d'arriver et ma justice de se révéler. Heureux le mortel [...] qui observe le sabbat sans le profaner, préserve sa main de toute action mauvaise [...] Et qu'il ne dise pas, l'eunuque : Voici que moi, je suis un arbre sec. Car ainsi parle YHWH : «Aux eunuques qui observent mes sabbats, qui choisissent ce que je veux et restent fermes dans mon alliance, je donnerai dans ma maison et dans mes murs un monument et un mur qui vaudront mieux que des fils et des filles. C'est un nom perpétuel que je leur donnerai, lequel ne sera pas supprimé. (56, 1-5.)

Si méprisés qu'ils fussent, les eunuques étaient encore, du moins peut-on le supposer, du peuple d'Israël. Mais le texte va plus loin :

Qu'il ne dise pas, le fils de l'étranger qui s'est joint à YHWH : YHWH m'exclura sûrement de son peuple... Les fils de l'étranger qui se joignent à YHWH pour le servir et pour aimer le nom de YHWH, pour devenir ses serviteurs, tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner et restent fermes dans mon alliance, je les amènerai vers ma montagne sainte, je les réjouirai dans ma maison de prière. Leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel. Car ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples. (*Ibid.*, vv. 6-7.)

## Comment Jésus accomplit le sabbat

On sait qu'après (et avec) sa prétention à remettre les péchés, pouvoir réservé à Dieu seul, la prétendue liberté de Jésus par rapport au sabbat constitue, dans tous les évangiles, l'un des griefs majeurs qu'aurait à son égard scribes et pharisiens. Rien n'indique, cependant, que Jésus ait rompu ou seulement voulu rompre avec l'observance de la troisième

parole du *Décalogue*, ni surtout qu'il ait demandé ou même permis à ses disciples de le faire. Tout au contraire. Après sa mort sur la croix, ceux-ci se retirent pour observer le sabbat. Les femmes elles-mêmes, Marie Madeleine en tête, en attendent le terme pour se rendre au tombeau de grand matin, le premier jour de la semaine. Un trait significatif des discours eschatologiques témoigne encore du respect religieux qu'accordent les disciples, et sans doute Jésus lui-même, à l'observance du sabbat. Prédissant la ruine de Jérusalem, Jésus s'écrie : «Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver ou un sabbat.» (*Matthieu* 24, 20.)

Tout laisse supposer que, jusqu'au seuil de son ministère public, vers l'âge de trente ans, Jésus fut, comme son père et sa mère, un fidèle observant du sabbat, chômant et se rendant à la synagogue pour prier et entendre ce jour-là la lecture de l'Écriture. C'est également un jour de sabbat que l'évangéliste Luc nous le présente inaugurant son ministère dans la synagogue de Nazareth (*Luc* 4, 16-31).

La scène se situe immédiatement après les tentations de Jésus au désert, qui préparent bien à l'atmosphère de procès et au caractère dramatique sur lequel débouche finalement la prédication inaugurale du Messie dans la ville où il avait été élevé. «Jésus entra, nous dit le texte, *suivant sa coutume*, le jour du sabbat, dans la synagogue. Et il se leva pour faire la lecture. On lui donna le livre du prophète Isaïe et, en le déroulant, il trouva le passage où il est écrit : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés à la liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur." Il roula le livre, le rendit au servent et s'assit. Tous, dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui. Alors, il commença à leur dire : AUJOURD'HUI, CETTE ÉCRITURE EST ACCOMPLIE POUR VOUS QUI L'ENTENDEZ.» (*Luc* 4, 16-21.)

Les premiers versets du chapitre 61 du livre d'Isaïe que lit Jésus le jour-même du sabbat dans la synagogue de Nazareth, concernent l'annonce du Messie, «l'Oint de YHWH», et, qui plus est, sa venue au seuil de l'année jubilaire, soit au terme de sept semaines d'années. Toutes les grâces de l'année jubilaire, et même infiniment plus que toutes, et chacune d'entre elles se trouvent aujourd'hui accomplies et pour ainsi dire concentrées dans la personne du Christ, en qui Dieu a tout donné. Ainsi le Christ accomplit-il, littéralement, non seulement le premier sabbat de son ministère à Nazareth, mais tous les sabbats, toutes les années sabbatiques et toutes les années jubilaires depuis le commencement et jusqu'à la fin des temps. Il accomplit le sabbat en le remplissant de sa présence

obéissante à son Père et pourvoyeuse de toutes les grâces de la Création et du Salut pour tous les êtres créés, ses frères.

Dans les autres évangiles synoptiques, c'est à Jean Baptiste, saisi par les affres du doute le plus atroce, que Jésus fait parvenir cette éblouissante Révélation. Et l'on comprend, sans qu'il soit besoin de s'interroger, pourquoi à Jean, prisonnier de corps mais non de cœur, Jésus n'a pas besoin d'annoncer que ses yeux de captif, éblouis, reverront la lumière au sortir du cachot (cf. *Isaïe* 61, 1).

Cette scène inaugurale du ministère de Jésus contient, pourvu qu'on y soit attentif, tout l'Évangile et explicite du même coup quel sens et quelle réalité acquiert le sabbat lorsqu'il est, non pas aboli, mais accompli par le Christ et en Lui.

L'épisode où Jésus défend ses disciples de l'accusation des pharisiens en invoquant la conduite de David mangeant les pains de proposition que seuls les prêtres avaient le droit de consommer (*Matthieu* 12, 1-12 ; *Marc* 2, 23-28) est, dans l'évangile de Marc, l'occasion de la parole la plus forte de Jésus concernant le sabbat : « Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat, de sorte que le fils de l'homme est Seigneur même du sabbat. », 12, 27-28. Mais, sauf en cet épisode, toutes les controverses autour du sabbat entre Jésus et les pharisiens ont lieu au sujet d'une guérison accomplie le jour même du sabbat.

Alors que scribes et pharisiens, renversant les rapports de moyen à fin, discutent d'observances littérales et ne se préoccupent que de prendre Jésus en défaut, le Christ, lui, n'a d'yeux que pour la misère des hommes et des femmes qui le supplient ou dans lesquels il discerne des êtres de désir. Ainsi l'homme à la main desséchée (*Marc* 3, 1-6), la femme courbée par Satan depuis dix-huit ans (*Luc* 13, 10-17), l'hydropique au cours du repas du sabbat (*Luc* 14, 1-6), le paralytique de la piscine de Bézatha (*Jean* 5, 1-47) ou encore l'aveugle-né (*Jean* 9, 1-41; 10, 21; 11, 37).

Jésus, d'ailleurs, ne manque pas de faire réfléchir ceux qui se tiennent prêts à l'accuser, non seulement sur leur hypocrisie, mais sur la contradiction intime entre leur théorie et leur pratique, et finalement sur le manque de respect de l'homme et d'amour du prochain que recèle leur attitude. « Quel est parmi vous l'homme qui, n'ayant qu'une brebis et qu'elle tombe un jour de sabbat dans un trou, n'ira la prendre et la relever? Or, combien un homme vaut plus qu'une brebis ! Il est donc permis de faire le bien un jour de sabbat » en travaillant à la guérir (*Matthieu* 12, 12).

Hypocrites. Chacun de vous, le sabbat, ne délègue-t-il pas de la mangeoire son bœuf ou son âne pour le mener à boire? Et une fille d'Abraham que Satan a liée depuis dix-huit ans, il ne fallait pas qu'elle fut délivrée de ce lien le jour du sabbat? (*Luc* 13, 16).

Est-il permis un jour de sabbat de faire du bien ou de mal faire? de sauver une vie ou de tuer? En présence de cette question, les accusateurs de Jésus se taisaient. (*Marc* 3, 4.)

La guérison de l'infirmes de la piscine de Bézatha un jour de sabbat, dont les effets courent sur trois chapitres de l'évangile de saint Jean, est l'occasion, pour Jésus, d'un double enseignement théologique de grande importance.

Le premier concerne l'absolutisation induite du sabbat par les juifs qui lui reprochent d'avoir restauré la vie d'un homme au mépris du repos sabbatique.

Moïse, leur fait-il remarquer, vous a donné la circoncision — non qu'elle vienne de Moïse, mais des Pères —, et vous la pratiquez un sabbat. Alors qu'un homme reçoit la circoncision un sabbat sans que soit violée la loi de Moïse, vous vous irritez contre moi parce que j'ai rendu la santé à un homme tout entier un sabbat (*Jean* 7, 22-23).

Jésus montre, autrement dit, que la tradition historique de la circoncision, venant des Patriarches et sanctionnée par Moïse, prévaut en quelque sorte sur la loi du sabbat. Le huitième jour (celui de la circoncision de tout enfant mâle en Israël) supplante le septième (celui de la libération d'Égypte et même celui du chômage de Dieu au terme de la Création)<sup>1</sup>. À combien plus forte raison le jour, non seulement de la Création, mais du Salut de l'homme tout entier.

Le second enseignement de Jésus a trait à la fois à son rapport avec Dieu et au mystère de l'économie divine dans le *travail* du Salut de l'humanité. Ceux qui n'en cherchaient que plus à tuer Jésus, écrit saint Jean, le faisaient « parce que non seulement Il violait le sabbat, mais Il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant l'égal de Dieu. » (5, 18.) Jésus avait dit, en effet : « Mon Père travaille jusqu'à maintenant, et moi aussi je travaille » (*Jean* 5, 17)<sup>2</sup>. Assertion d'une densité et d'une précision théo-

1. Une fidèle de la communauté juive, dont nous avons sollicité la consultation, nous a assuré qu'à l'heure actuelle le sabbat l'emporte sur tout, sauf en cas de danger de mort, y compris sur la circoncision (repoussée, en ce cas, au lendemain du sabbat).

2. « Les rabbins palestiniens, écrivent les traducteurs de la *Traduction Œcuménique de la Bible*, distinguaient l'activité créatrice de Dieu, qui s'est achevée le septième jour (*Genèse* 2, 2)

logique extraordinaires. Que le Christ et son Père travaillent, sans arrêt ni lassitude, au rachat de l'humanité vouée au péché, à la dégradation et à la mort, c'est là une vérité à laquelle nous a familiarisé la Révélation. Que le Christ lui-même travaille, avec son Père, au Salut de l'homme et considère que la Rédemption de l'homme tout entier, non seulement n'abolit pas le sabbat, mais l'accomplit en le remplissant de la présence sanctifiante de Dieu, c'est ce dont les contemporains de Jésus pouvaient être témoins. Vrai homme, le Christ ne dit pas qu'il travaille *sans cesse, comme le Père*. Il se contente de dire : « moi aussi, je travaille ». Il sait qu'un jour viendra où il « chômera » dans une obéissance totale à la volonté de Dieu. Et ce jour-là, ce sera, non seulement le jour du sabbat, mais « un grand jour », ce sabbat-là, puisqu'il coïncidera avec la célébration même de la Pâque. Ce grand et saint sabbat, ce sera celui qu'ouvrira Jésus en croix disant : « Père, en tes mains je remets mon esprit » (*Luc 23, 46*). Ce sera ce qu'une homélie ancienne appelle le grand et saint samedi : Samedi saint <sup>1</sup>.

En ce jour où le Verbe, qui était forme de Dieu, s'est fait obéissant jusqu'à l'extrême passivité de la mort temporelle et où Dieu l'a ressuscité des morts, comme l'aîné d'une multitude de frères, alors la parole du Christ s'est révélée en son absolue vérité : « Le Père travaille jusqu'à maintenant » tandis que le Fils obéit jusqu'au grand et saint repos de sa mort temporelle.

Les évangélistes ont noté la coïncidence de la mort de Jésus et de l'ouverture du sabbat. « C'était le jour de la préparation et le sabbat commençait à luire. S'en retournant du Golgotha, les femmes préparèrent aromates et parfums pour l'ensevelissement de Jésus et, le sabbat, elles se tinrent tranquilles, selon le commandement. » (*Luc 23, 54-56* ; cf. *Jean 19, 31* sq.)

« HEUREUX QUI MEURT LA VEILLE DU SABBAT, dit une sentence recueillie

lie dans le *Talmud*, malheureux qui meurt au moment où le sabbat s'achève <sup>2</sup>. » Quelle âme chrétienne, surtout si elle est d'origine juive, ne sera émue jusqu'au tréfonds du cœur en rapprochant de cette parole le jour et l'heure de la mort de Jésus sur la croix ?

et l'activité ininterrompue du souverain Juge qui conduit le monde des hommes vers son achèvement. Jésus situe son action au même niveau et comme au sein de l'action constante du Père » (Nouveau Testament, *op. cit.*, p. 302).

1. C'est cette magnifique homélie que lisent les prêtres le jour du Samedi saint dans l'office romain des lectures du bréviaire. Voir *Le Livre des jours*, Paris, 1976, pp. 326-327. 2. Cité par A. Cohen, *Le Talmud*, Petite bibliothèque Payot, 65, Paris, 1991, p. 121.

## Les apôtres annoncent le mystère pascal le jour du sabbat

Loin de témoigner d'un débat portant sur le sabbat, les *Actes des Apôtres* nous montrent les premiers chrétiens, surtout d'origine juive, respectueux du repos et de la prière du septième jour de la semaine. Mieux encore : comme le suggérait naturellement le mouvement de la foi, c'est le jour du sabbat, à l'occasion de la lecture de l'Écriture Sainte, que s'imposait à eux l'annonce de la « bonne nouvelle » (« évangile ») de l'Accomplissement de tout ce que la Loi, les Prophètes et les Psaumes avaient promis, à savoir que « le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire » (cf. *Luc 24, 26* sq.). Ainsi, Paul et Barnabé, poussant au-delà de Pergé et allant à Antioche de Pisidie, annoncèrent-ils le Christ aux Juifs dans la synagogue, le jour du sabbat (*Actes 13, 14-45*) et le sabbat suivant, sur l'invitation même de leurs auditeurs. De même, à leur arrivée à Philippiques, en Macédoine, Paul et Silas, le jour du sabbat, sortirent « hors de la porte, près d'un cours d'eau », où ils croyaient qu'il y avait un lieu de prière, et s'asseyant, parlèrent aux femmes qui s'étaient réunies (16, 13). À Thessalonique également, « selon sa coutume, Paul entra chez les Juifs, à la synagogue, et pendant trois sabbats, il discuta avec eux à partir des Écritures. » (17, 2.) À Corinthe, enfin, « Paul discutait à la synagogue chaque sabbat et s'efforçait de persuader Juifs et Grecs » (18, 4). On notera qu'au concile de Jérusalem, c'est précisément parce que « depuis des générations anciennes, Moïse a des hérauts qui le proclament, puisqu'on le lit dans les synagogues chaque sabbat » (15, 21), que sont prises diverses résolutions concernant certains interdits. Mais nulle part il n'est question de ne pas respecter le sabbat. Une seule allusion, dans l'épître aux chrétiens de *Colosses* (2, 16), laisse peut-être supposer quelque liberté à cet égard.

Ce que Paul annonçait à ses frères dans toutes les synagogues du bassin méditerranéen, le jour du sabbat, nous le savons par les *Actes des Apôtres*. C'est ce qu'il développa devant les Juifs d'Antioche : « Ceux qui habitent Jérusalem et leurs chefs ont méconnu Jésus ainsi que les paroles des prophètes qu'on lit chaque sabbat et qu'ils ont accomplies en le condamnant » (13, 27). Et ce Jésus, crucifié le Vendredi, jour de la parascève (jour de la *préparation* de la Pâque) et *reposant 'au tombeau* pendant tout le sabbat du Samedi saint, Dieu l'a ressuscité le troisième jour

1. Cf. saint Augustin, *La Genèse au sens littéral* en douze livres, Bibliothèque augustinienne, volume 48, 5<sup>e</sup> série, Desclée de Brouwer, Paris, 1972, tome I, p. 307: On peut dire, selon toute

« conformément aux Écritures ». En ce grand et saint sabbat, le Christ a, «selon la volonté du Père et avec la puissance du Saint-Esprit, donné par sa mort la vie au monde <sup>1</sup>.» En bref, il a accompli toutes les promesses de Dieu contenues dans les Écritures.

## Du sabbat au jour du Seigneur

Aujourd'hui, on le sait, tandis que la communauté juive croyante célèbre fidèlement le sabbat, la communauté chrétienne célèbre le dimanche, jour de la résurrection du Christ. On ne saurait dire, sans se tromper gravement au point de vue théologique, que les chrétiens ont substitué le dimanche au sabbat. L'un et l'autre n'entrent nullement en concurrence pour la conscience chrétienne. Le dimanche, en effet, n'est ni le septième jour de la semaine (comme il l'était à l'époque de Jésus et le demeure aujourd'hui pour les juifs qui ne croient pas au Christ), ni un substitut du septième. Il est le huitième jour, qui accomplit dans le temps et transcende le septenaire toujours recommencé de nos semaines temporelles. Il est l'intrusion de l'éternité dans le temps. Le sabbat, lui, est le septième jour de nos semaines temporelles. Il est sanctifié par la communauté croyante d'Israël comme l'attente temporelle, sans cesse recommencée pendant tout le cours du temps, de l'éternité bienheureuse et de la venue du Messie <sup>2</sup>. Le sabbat et le dimanche, non seulement ne tombent pas le même jour, mais ne sont pas le même jour.

Cela signifie-t-il que la parole de *Décataloge* concernant le sabbat est devenue obsolète pour les chrétiens ? Et, en ce cas, comment comprendre que l'Église ait repris intégralement à son compte l'obligation stricte d'obéir aux dix paroles de Dieu, y compris celle concernant le sabbat ?

vraisemblance, que cette observation du sabbat fut prescrite aux Juifs à titre d'ombre de l'avenir : elle préfigurait le repos spirituel que Dieu, à l'exemple de son propre repos, promettait sous le mystère du signe aux fidèles qui feraient œuvres bonnes. Repos dont le Seigneur Jésus-Christ, qui n'a souffert que lorsqu'il l'a voulu, a encore confirmé le mystère par sa sépulture. Car c'est le jour du sabbat qu'il reposa dans le tombeau : il passa tout ce jour dans une sorte de saint loisir, après qu'il eut, le sixième jour, appelé parascève et considéré comme le sixième jour de la semaine, consommé toutes ses œuvres et accompli sur le gibet de la croix tout ce que les Écritures avaient dit de lui. (IV.XI.21.)

1. Je reprends ici les termes mêmes de la prière silencieuse que, dans la liturgie latine de l'Eucharistie, le célébrant prononce avant de communier au Corps et au Sang du Christ.

2. Sur la signification du sabbat dans l'expérience juive, on trouvera de magnifiques et profonds développements dans Abraham Heschel, *Les Bâisseurs du temps*, Coll. Aleph, Ed. de Minuit, Paris, 1957 (2<sup>e</sup> édition, 1986). Le dernier chapitre du livre s'intitule de façon significative : « Le jour de l'éternité », et l'épilogue : « La sanctification du temps ».

Comment la communauté chrétienne, d'abord fidèle à la célébration du sabbat au cours de laquelle était annoncé le mystère du Christ à l'occasion de lecture des Écritures, en est-elle venue à condenser dans la célébration du dimanche la lecture de la Bible que la communauté juive faisait le jour du sabbat et le triple événement de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ célébrés dans le sacrement de l'Eucharistie ? Il faudrait, pour le dire, scruter l'histoire de l'Église et de la doctrine chrétienne. Du moins peut-on affirmer, sans se tromper, que cela vint moins de manière polémique par rapport à la communauté juive incrédule que par un «développement» et un passage progressif de l'événement implicitement vécu dans la conscience chrétienne jusqu'à la nouvelle forme socialement réfléchie qui lui convenait. Jamais cependant, semble-t-il, les chrétiens n'ont pensé qu'était annulée la parole de Dieu concernant le sabbat, ni ne se sont sentis exclus ou privés de toutes les grâces spirituelles que renferme cet extraordinaire don de Dieu à ses fidèles. Mais il en est du sabbat comme des Saintes Écritures elles-mêmes, qui ne sont point rejetées, mais précieusement et intégralement conservées, parce qu'accomplies et non abolies dans la réalité vivante du mystère du Christ <sup>1</sup>.

1. Sur la différence et les rapports du sabbat et du dimanche, on trouvera des indications précises dans l'appendice « Naissance d'un vocabulaire chrétien » des *Écrits de Pères apostoliques*, Ed. du Cerf, Paris, 1963, pp. 459-460 (avec les textes patristiques correspondants dans le même volume). L'ouvrage de Willy RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, coll. Traditio christiana, Berne-Neuchâtel, 1972, constitue un dossier sans équivalent, mais loin d'être exhaustif. On trouvera d'autres références, notamment à Philon, à saint Irénée et à Clément d'Alexandrie, dans la traduction de l'Exode de la *Bible d'Alexandrie*, Ed. du Cerf, Paris, 1989, pp. 297-298 (note sur Exode 20, 10). Voir aussi les précieuses indications linguistiques dans la traduction du *Lévitique*, *ibid.*, Paris, 1988, p. 155 (note sur *Lévitique* 16, 31). Voir l'excellent petit livre d'Enzo BIANCHI, *Le Jour du Seigneur; Pour un renouveau du dimanche*, Ed. Mame/Publications de saint André, Paris, 1992, 128 pages, qui porte en grande partie sur la théologie du sabbat et ses rapports avec le dimanche. La traduction française comporte une bibliographie pp. 125-128. Sur la célébration chrétienne du dimanche, où tous les croyants sont convoqués à participer à la liturgie de la parole et au mystère de l'Eucharistie, ainsi que sur la relation et la distinction du sabbat et du jour du Seigneur, voir le *Catéchisme de l'Église catholique*, Ed. Mame et Plon, Paris, 1992, 2167 (2195). Le *Catéchisme de l'Église catholique* ne se contente pas toutefois de reprendre et de commenter la troisième parole du *Décataloge* sous la double forme qu'elle a dans l'Exode et le Deutéronome. Il commence par traiter du sabbat dans son commentaire du *Symbole des Apôtres* (345 à 349), de même qu'au sujet du repos éternel et définitif des créatures en Dieu (314). D'autres références concernent la violation du sabbat reprochée à Jésus (574), l'interprétation que celui-ci donne du sabbat (582), la pratique du sabbat par les femmes qui, les premières, ont rencontré le ressuscité au lendemain du sabbat (641). Voir également le beau et dense numéro 2586 sur la prière des Psaumes, essentielle pour l'Église. Voir aussi, ci-dessus, les notes des pages 11 et 14.

Pas plus qu'elle n'a renoncé à considérer comme entièrement siens, non seulement le contenu mais la lettre même de tout l'Ancien Testament (ce qu'elle appelle, avec la synagogue : la Loi, les Prophètes et les Psaumes), l'Église n'a renoncé à la réalité du sabbat ni, à plus forte raison, ne l'a répudiée. Mais elle l'observe désormais dans son accomplissement par le Christ, avec le Christ et dans le Christ Jésus, son Seigneur, comme le Père le veut, avec la Puissance du Saint-Esprit.

## Le repos de Dieu en Dieu

Réalité divine autant qu'humaine, divine avant d'être humaine, le sabbat est, dans l'Ancien Testament lui-même, un mystère qui ne se limite pas à l'observance, même la plus religieuse, qu'en font les hommes. Attenante à la Création, sa mystérieuse réalité s'infléchit en raison du péché, pour épouser les voies rédemptrices de l'Amour divin. Le mystère du sabbat, enfin, ne s'épuise pas dans la totalité des dimensions actuelles de l'économie divine du Salut de l'humanité. Il touche, en dernier ressort, au mystère même de la vie éternelle et au mystère de Dieu en son absolue transcendance.

La réalité divine du dimanche, qui actualise la présence réelle ainsi que les saints effets de l'incarnation, de la passion et de la résurrection du Christ, commence d'instaurer la vie humaine dans la gloire à laquelle elle est promise. Le huitième jour de la semaine, si transcendant soit-il par rapport, non seulement aux six premiers mais au sabbat de la communauté juive elle-même, revient, comme lui, chaque semaine jusqu'à la fin du temps. En lui, les chrétiens viennent puiser des grâces inépuisables de foi, d'espérance et surtout de charité pour la vie d'ici-bas. Rien, en effet, ils le savent, n'en sera perdu ; toute la substance en sera recueillie dans la réalité eschatologique dernière qu'est, comme l'a bien vu saint Augustin, le repos de Dieu. Ainsi peuvent-ils s'écrier, avec le grand Docteur :

Pour Toi, Dieu, au terme de tes oeuvres très bonnes, Tu t'es reposé le septième jour. C'est pour nous dire d'avance, par la voix de ton Livre (les

Ainsi qu'on peut le constater, la réalité *théologique* du sabbat déborde infiniment la question de l'observance du repos du septième jour de la semaine. C'est pourquoi une théologie chrétienne du sabbat impliquerait qu'on le comprenne, comme l'avait bien vu saint Augustin, à la lumière de tout le mystère, non seulement de l'Économie, mais de la Théologie divines. Ce que la seconde épître de *Pierre* (1, 16-21) dit de l'Ancien Testament vaut à plus forte raison, analogiquement, de l'institution divine du sabbat.

Saintes Écritures) qu'au terme de nos oeuvres « qui sont très bonnes » du fait même ue c'est Toi qui nous les as données, nous aussi, au sabbat de la vie étende, nous nous reposerions en Toi <sup>1</sup>.

Dans une série de pages extraordinaires de son commentaire exégétique du livre de la *Genèse*, saint Augustin s'est longuement arrêté sur la signification du repos de Dieu au septième jour <sup>2</sup>. A la différence des autres Pères de l'Église, qui parlent surtout de Dieu comme Créateur et comme *origine* des êtres, l'auteur du *De Genesi ad litteram* « s'intéresse autant et même davantage à Dieu comme fin et comme *fondement* de la permanence définitive des êtres ». La métaphysique sous-jacente à sa théologie, très moderne de ce point de vue, est « une métaphysique du sens plus encore que de la causalité ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la vocation de l'homme, moins à l'imitation morale et pour ainsi dire extrinsèque, qu'à la participation intrinsèque, par grâce, au repos de Dieu.

La compréhension qu'a Augustin du repos de Dieu revêt alors une profondeur inouïe. Par-delà tous les anthropomorphismes que peut susciter cette expression de l'Écriture Sainte, « le repos de Dieu est son essence même, son absoluité ». « Si déjà pour l'homme, la complaisance en ses oeuvres est un vice et une faiblesse, parce que, comme sujet capable de les produire, l'homme vaut mieux que ses oeuvres, à plus forte raison faut-il poser que Dieu trouve son repos en Lui-même, puisqu'Il n'a aucune indigence de ce qu'Il crée et que ses créatures n'ajoutent rien à sa béatitude. Celle-ci Lui est intérieure et essentielle. Elle ne Lui fait donc jamais défaut. » Qu'en est-il alors du septième jour ? C'est par rapport à nous, hommes, et pour nous que parle l'Écriture. Si ce jour « nous est révélé comme se situant après l'achèvement de la Création, c'est pour nous faire comprendre qu'il n'était accessible qu'aux parfaits. Il nous est révélé surtout pour nous faire comprendre que notre propre repos ne peut se trouver qu'en Dieu seul. Ce dernier point est fondamental pour saisir la véritable imitation, l'imitation religieuse (*pia imitatio*), du repos de Dieu au septième jour, à laquelle l'homme est appelé. Celle-ci ne consiste pas à nous reposer en nous de nos oeuvres. » Nous ne pouvons en effet trouver un ultime repos que dans le Bien immuable, c'est-à-dire en Dieu qui nous a

1. *Confessions*, XIII, XXXVI, 51. Texte cité par le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 2002).

2. *Op. laud.*, IV, VIII, 15 à XX, 37 — pp. 298-333. Pour suivre toutes les nuances en même temps que la logique rigoureuse de sa pensée à ce sujet, on s'aidera du guide sûr que constitue la note complémentaire du P. Paul Agaësse, s.j., dans l'édition de la Bibliothèque augustiniennne, tome I, pp. 639-644.

faits. Le vrai repos de l'homme, en d'autres termes, n'est pas imitation, mais participation au repos de Dieu et cette participation sera meilleure que notre existence même<sup>1</sup>.

Comme l'écrivait saint Augustin tout au début de ses *Confessions* : «Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur est *sans repos* jusqu'à ce qu'il se *repose en Toi*<sup>2</sup>. »

**Communio**  
**a besoin de votre avis**  
**Écrivez-nous.**

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (1<sup>er</sup> cycle). Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Publications: articles dans *Archives de Philosophie, Axes, Études, Communio, Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978), *Le corps de l'Église* (Communio, Fayard, 1989).

1. Paul Agaësse, *op. cit.*, pp. 641-642.

2. *Confessions*, I, 1. Le lien qu'établit saint Augustin entre le repos de Dieu et le motif de la Création mérite d'être souligné. Car il opère, comme le fait remarquer le P. Agaësse, une véritable rétorsion du dilemme d'Épicure, montrant comment, sans nécessité, par pur amour, Dieu, en sa toute-puissance et en sa libéralité, crée des êtres pour les appeler à participer librement au repos qui constitue son **Être** absolu lui-même. Cette conception de Dieu et de son repos bouleverse toutes les conceptions que la philosophie antique pouvait se faire de la relation de l'Être et des êtres. L'idéal grec du repos, qu'il soit aristotélicien ou épicurien (ataraxie) est précisément de se reposer en soi de ses œuvres. Il est extrêmement frappant de constater que l'idéal chrétien du repos — ou plutôt la vocation chrétienne au repos — est aux antipodes de cet horizon d'autosuffisance, et se définit au contraire par l'accueil enfin intégral de la plénitude de la vie trinitaire. On ne saurait mieux marquer la différence, au sein même de thèmes qui leur sont communs, entre la pensée païenne et la révélation chrétienne. Voir sur ce point, *La Genèse au sens littéral, op. cit.*

Alexandre Abraham WINOGRADSKY

## Shabbat et Trinité

LA RÉFLEXION sur le shabbat et la trinité consiste à esquisser, d'après l'article paru dans mon recueil de commentaires liturgiques *Paroles d'Évangile, Mémorial d'Israël* (Fayard, 1987, pp. 77-90), deux professions de foi qui se rejoignent au plus intime de la quête de Dieu.

En *Exode* 20, 8 : le commandement «Souviens-toi du jour du shabbat pour le sanctifier » implique que la communauté d'Israël reconnaisse que Dieu a donné sa présence et sa sainteté en perfection, en totalité et en parachèvement, y associant sa création et son peuple. Or, le repos sabbatique de Dieu n'est pas «démonstrable ». Il suppose un acte de foi. D'autant que le *shabbat* n'est pas la fin d'une œuvre. La Bible montre bien plus : le déploiement de l'œuvre de la création au-delà de cette pause divine et humaine. Il faudrait explorer le sens du shabbat relié à la racine sémitique *shuv* qui indique le renouvellement et la poursuite de l'œuvre comme le sous-tend le texte biblique: « [l'œuvre] que Dieu avait créée afin de la réaliser » (*Genèse* 2, 3). La tradition rabbinique y a perçu un parachèvement dynamique (*Ibn Ezra*), comme Hans Urs von Balthasar a pu parler d'un surcroît de grâce accordé à l'humanité au-delà de la mort et de la Résurrection du Seigneur.

La très sainte Trinité, constamment rappelée et invoquée par les traditions d'Orient, suscite dans l'âme du croyant la conviction que tout est parachevé dans les Trois Personnes. Préparant l'assemblée à chanter le *Pisteo* (Credo), le diacre byzantin dit cette phrase : « Aimons-nous les uns les autres afin que, dans l'unité d'esprit, nous confessions... » que le

chœur complète : «... le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible ».

Ainsi, lorsque, le dimanche qui suit la Pentecôte, l'Église latine célèbre la sainte Trinité, elle propose autre chose à la vie de la foi des chrétiens que de méditer et de prier sur le sens du don de l'Esprit Saint.

La sainte Trinité n'est pas une question de dogme. C'est la vérité du mystère de Dieu. Elle s'exprime par nos mots, mais nous ne pouvons en cerner les contours. Croire en la sainte Trinité ne procède pas d'une adhésion aveugle à des mots que l'Église tenterait avec plus ou moins de bonheur d'imposer comme dogme. La sainte Trinité est le don le plus plénier de la révélation divine. Et donc, sa reconnaissance nous interpelle au plus intime de notre foi, là où, à la limite, nous serions les plus incertains, les plus chancelants, parce qu'elle requiert une remise totale de nos vies à Dieu.

Nous pouvons nous poser beaucoup de questions, le jour de la Fête-Dieu, sur le Corps et le Sang du Christ : cette fête nous offre cependant des éléments *palpables* : le mystère se rend présent dans les espèces visibles du pain et du vin qui deviennent le Corps et le Sang du Christ. Nous pouvons nous interroger sur cette réalité ou ne pas y adhérer dans la foi : il n'en demeure pas moins que nous pouvons nous référer à un support visible. Ce support *soutient* presque nos interrogations. Mais le mystère de la Trinité n'offre guère de prise. Il nous saisit. Il nous transforme. Sa contemplation appartient au royaume de Dieu et c'est pourquoi aucun d'entre nous ne pourra ni voir, ni palper, ni dessiner les limites ou le cœur de la Trinité. Le mystère de Dieu ne saurait être représenté. Il englobe la totalité de l'univers parce qu'il domine le monde visible et invisible. Il est donc essentiel de savoir en quoi la foi au Dieu un et *trine* est mystérieusement présente dans la foi d'Israël, au niveau le plus concret de l'incarnation de Dieu en son peuple. Cela laisse ouverte la question des conditions d'expérience de la foi qui ne sont possibles que dans le Christ et l'Esprit pleinement manifesté, permettant l'affirmation explicite du dogme trinitaire. C'est aussi une vocation spécifique au peuple juif de garder une discrétion profonde devant la profondeur du mystère de la vie divine.

Le passage du livre des *Proverbes* (8, 22-31) est fondamental pour comprendre le cheminement spirituel d'Israël et de l'Église catholique.

Écoutez ce que déclare la Sagesse: « Le Seigneur m'a engendrée, prémice de son activité, prélude de ses œuvres anciennes. J'ai été consacrée depuis toujours, dès les origines, dès les premiers temps de la terre. Quand les abîmes n'étaient pas, j'ai été enfantée, quand n'étaient pas les sources profondes des eaux. Avant que n'aient surgi les montagnes, avant les collines, j'ai été enfantée, alors qu'Il n'avait pas encore fait la terre et les espaces, ni l'ensemble des molécules du monde.

« Quand Il affermissait les cieux, moi j'étais là, quand Il grava un cercle face à l'abîme, quand Il condensa les masses nuageuses en haut et quand les sources de l'abîme montraient leur violence ; quand Il assigna son décret à la mer — et les eaux n'y contreviennent pas — quand Il traça les fondements de la terre. Je fus maître d'eau à son côté, objet de ses délices chaque jour, jouant en sa présence en tout temps, jouant dans son univers terrestre et trouvant mes délices parmi les hommes » (*Proverbes* 8, 22-31).

La préexistence du Messie, à la fois Esprit de Dieu agissant dans le monde et ayant une personnalité assimilable au Messie, est présente dans le judaïsme. Elle s'exprime notamment dans le *Talmud*, aux traités *Nedarim* 39b et *Pessahim* 54a. Sept personnes entourent le trône divin et conseillent à Dieu de prendre son élan afin de créer les mondes. Ce sont la *Tora* (la Loi), la *Teshuva* (la repentance), le *Kisse HaKavod* (le trône de Gloire), le *Devir* (le Saint des saints), le *Gan Eden* (le jardin d'Eden), la *Gey Hinnom* (la Géhenne) et le *Shem HaMashiah* (le Nom du Messie, le Messie en personne ; nous pourrions même dire le Messie agissant dans la puissance de l'Esprit). Le Messie assiste donc à ce débat qui débouche sur la création du temps et de l'espace. Nous en avons trace dans les paroles de Jésus qui déclare : « Avant qu'Abraham fût, Je suis » (*Jean* 8, 58). Le chapitre 8 du Livre des *Proverbes* exprime un thème analogue en parlant de la préexistence de la Sagesse.

La lecture juive de ce texte consiste en une négation totale de la Trinité. Alors que l'Église naissante y découvrait l'amorce des Trois Personnes, le judaïsme a mis l'accent sur le sens littéral de ce texte, le sens dit *halakhique* qui est fondamental pour les rabbins. Ils s'en tiennent rigoureusement à une interprétation de base, découlant de la tradition des Sages. Mais le judaïsme n'évacue pas pour autant la dimension mystique qui s'attachait à ce texte. Quelques siècles plus tard, il allait être à l'origine de la Kabbale et avoir un impact profond sur le messianisme juif.

Si la Kabbale procède effectivement du Zohar, le livre des Splendeurs, en grande partie rédigé en araméen, elle tire son origine de l'interpréta-

tion mystique de notre passage du Livre des *Proverbes*. La Kabbale est la réponse formulée par une certaine frange du judaïsme à l'interrogation mystique et messianique qui agitaient déjà les milieux synagogaux des premiers siècles. Il s'agissait de savoir de quelle façon Dieu est présent dans le monde, les raisons qui l'ont amené à créer le monde et la manière dont Il réalise une communion parfaite entre Lui et sa création. Par ailleurs, la question de la plénitude divine et de la plénitude des temps est latente dans la Kabbale.

C'est ainsi que nous sommes mystérieusement obligés de constater que les voies mystiques juive et chrétienne sont bien plus imbriquées que ce qu'admettraient juifs et chrétiens.

Le judaïsme perçoit la création voulue par Dieu comme plénière au premier shabbat de la création, et il découvre que la plénitude de la révélation est confirmée par Dieu par le don de la Loi écrite (*Tora*) et orale (*Talmud*) à la première Pentecôte, celle du Sinäi. Le chrétien, qui confesse que l'avènement de Jésus-Christ accomplit ce déploiement de l'action de Dieu dans le monde, est porté à reconnaître que le mystère de la Trinité est bien un mystère de consonance avec la foi juive, même si ce mystère n'est pas, pour le judaïsme, dévoilé en Jésus-Christ.

Un signe en est que depuis l'École de Yavné, la mystique juive a peu à peu élaboré une théologie très parallèle à celle de l'Église et qu'elle aboutit, dans son courant mystique, à des notions assez proches de celles concernant le mystère de la Trinité. Cela est normal dans la mesure où Dieu ne s'est pas révélé de deux façons distinctes. Il n'y a qu'une seule révélation au sein du peuple d'Israël, dans lequel Jésus vient rétablir toutes les nations, juifs et non juifs, par la force de l'Esprit-Saint.

La sainte Trinité pose une interrogation si profonde qu'elle donne souvent lieu à des méprises au sein du christianisme. Les uns sont tentés de comprendre le mystère en le réduisant à une pluralité de Dieu, d'autres en font un principe métaphysique en respectant la pleine originalité des Trois Personnes. La sainte Trinité, replacée dans son contexte sémitique, nous interpelle sur ce que Dieu a fait lorsqu'Il a créé le monde et que, arrivé au terme de l'œuvre de sa création, Il s'est reposé au premier shabbat. Ainsi, la dynamique de la foi d'Israël qui témoigne de son intuition du mystère trinitaire se laisse découvrir en méditant le thème de la plénitude.

Il est dit en *Isaïe* 45, 5 : « Je suis le Seigneur et il n'en est point d'autre, il n'y a pas Dieu en dehors de Moi. » Ce Moi unique s'exprime dans la proclamation du *Décatalogue* : « Je suis le Seigneur ton Dieu, Il t'a fait

sortir de la terre d'Égypte » (*Exode* 20, 2). Ce Moi divin est celui qui imprime élan dynamique : le néant est bousculé et le *Eyn Sof*, le Dieu infini, le Dieu unique vivant, éternel, crée le monde et le conduit à la plénitude.

Le judaïsme est viscéralement monothéiste. Selon le *Talmud Berakhot* 33h, il ne saurait être question pour Israël de reconnaître un quelconque dualisme. Il n'y a qu'un seul Dieu. Il est vivant et Il se manifeste dans l'espace, le temps étant intérieur à la création. Le Dieu et Père du ciel et de la terre — le même Dieu et Père de Jésus-Christ — est Celui qui domine le temps, qui est mesure de l'homme, et les objets de sa création. Il est unique. Rien ne peut être adoré, selon la foi d'Israël, sinon Dieu. Il n'est pas périssable. Il n'est pas comme les rois, les princes, nos gouvernants ou autres potentats. Ceux-ci peuvent bien jouer les potentats : ils ne seront qu'un tas d'os après leur mort. Mais Dieu, Lui, est vivant et Il est Celui qui peut rappeler à la vie.

En cela le judaïsme s'oppose à ce que les rabbins ont appelé le principe des *sh'tey reshuyot* (les deux dominations), c'est-à-dire l'antagonisme qui opposerait deux forces contraires régissant et asservissant le monde. Dieu seul règne sur le monde. Il a imprimé un mouvement dynamique de création. Ce mouvement, nous le percevons à l'intérieur de notre histoire. Celle-ci ne se déroule pas dans un univers éthéré ou inconsistent. Elle est chronométrable et elle concerne une matière, des hommes, des objets.

Au sein de la révélation du Dieu Un, le judaïsme a toujours condamné avec vigueur l'idée d'une Trinité comprenant Trois Personnes, car la foi d'Israël met surtout l'accent sur l'unicité radicale de Dieu et son règne glorieux qui domine le temps et l'espace. C'est ce que nous comprenons de la profession de foi juive, le « *Shema Yisraël* » (*Deutéronome* 6, 4) : « Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». Le Seigneur est unique et pourtant cette affirmation de la foi fait une triple mention de Dieu comme le souligne la tradition patristique.

\*\*

On ne peut comprendre le mystère de la Trinité que si l'on accepte de saisir ce que Dieu a voulu donner aux hommes au terme de la création. Nous devons comprendre en quoi le monde est achevé.

À l'entrée de chaque shabbat, les juifs relisent le passage du livre de la *Genèse* se rapportant aux sixième et septième jours (*Genèse* 1, 31 et 2,

1-3). Il est notamment dit : « Les cieux et la terre furent achevés. » « Et Dieu achève son ouvrage au septième jour. » « Et Il se reposa le septième jour. » Qu'est-ce à dire ?

Dans le *Talmud*, Dieu est appelé parfois le *Boré kol yakol*, c'est-à-dire le Créateur de toutes choses, de la plénitude. Or, le septième jour est bien celui de la plénitude de la Création. C'est aussi la plénitude du premier temps créé par Dieu. Au septième jour, la Création est parachevée, totale. La racine *katal* ou *yakhal* indique encore plus que cette plénitude. Le judaïsme est très concret. Si quelque chose est plein, total, achevé, cela doit se voir. C'est pourquoi la tradition kabbalistique a rapproché cette racine du mot *kalla* qui signifie « fiancée, épouse ». En achevant l'œuvre qu'Il a faite, Dieu a marqué de son empreinte un jour unique : le shabbat est la fiancée de Dieu.

Il faut jouer sur les mots pour comprendre le sens du mot *shabbat* et de la plénitude de ce jour. *Shabbat* signifie tant « se reposer, être assis » que « être achevé, complet ». Les expressions *Vaykhalu* (les cieux furent achevés) et *kalla* (fiancée, épouse) sont une seule et même notion rabbinique, procédant d'une racine commune. Elles indiquent bien que Dieu, en un jour singulier, est totalement lié à un compagnon. Ce compagnon est Israël, car, ayant contemplé sa création à la fin du sixième jour, Dieu a pensé qu'il était bon de fiancer l'homme à quelqu'un, en l'occurrence le shabbat qui, en hébreu, est féminin. Dieu a donc marié le shabbat à l'homme, à Israël.

Le shabbat n'est pas un jour fixé par les hommes. C'est Dieu qui l'a déterminé. Il a inauguré la création et la vie de l'homme dans un jour de plénitude que l'on ne peut définir. Les hommes peuvent bien repérer les jours à l'aide de calendriers. Il reste que Dieu seul a pris l'initiative de créer un jour parfait et cyclique dans la mesure où il revient, par volonté divine, pour achever le temps de chaque semaine.

La Bible rapporte à propos du shabbat : « Dieu bénit le septième jour et Il l'a sanctifié car Il s'est reposé alors de tout son ouvrage. » « *Vayiqqadesh* oto : « Il l'a sanctifié. » C'est à propos du shabbat qu'apparaît pour la première fois dans l'Écriture la notion de sainteté, d'une façon tout à fait similaire à celle décrite par le Christ dans la prière sacerdotale : « Père, je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire... Et pour eux, je me sanctifie moi-même afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés par la vérité. » (*Jean* 17, 19). En ce sens, le Christ est bien le maître du shabbat. Il est ce shabbat incarné qui cesse d'être uniquement un temps défini pour occuper aussi un espace : le shabbat s'incarne en un corps qui

va, d l'offrande de sa vie, transfigurer et dépasser la réalité matérielle de ce monde. On notera ainsi que le mot « *shabbat* » en hébreu, est masculin au singulier, mais féminin au pluriel, comme pour réconcilier ce qui, pour nous, est dissocié, mais que Dieu réunit de façon définitive.

Le shabbat demeure pourtant une portion de temps qui, de semaine en semaine, rappelle au peuple que Dieu a tellement épousé le monde, qu'Il est marié à la communauté d'Israël. Ce shabbat est donc bien l'Esprit de Dieu manifesté dans un temps particulier.

Il se trouve que le mot *qadesh* (sanctifier) a pris, notamment dans la littérature talmudique, le sens de « marier, épouser ». Les *qiddushin* correspondent à la notion occidentale de « mariage », car les épousailles sont le signe de l'union indissoluble entre Dieu et le monde, entre Dieu et Israël, son serviteur. Ainsi, en ce jour de shabbat, le judaïsme célèbre la totalité de son union avec Dieu, comme un mari entre en relation intime avec son épouse. Ce jour-là, Israël reçoit une *neshama yetera*, un supplément d'âme (esprit) qui lui permet de mieux savourer les délices du shabbat.

Si Dieu a donné un esprit supplémentaire à la communauté d'Israël, c'est pour que celle-ci languisse encore plus... après le terme de l'histoire qu'est la vie éternelle. Les chrétiens vivent une réalité assez semblable. Chaque Eucharistie nous renvoie à la plénitude de Dieu, à un banquet royal et plénier dans lequel le Christ ressuscité nous est totalement livré. L'Eucharistie nous donne (alors que Jésus n'est plus présent parmi nous) un avant-goût des délices que nous savourerons dans la vie éternelle. C'est un aliment de force qui nous procure la grâce d'aller de l'avant... vers le monde à venir. Dès aujourd'hui, il nous donne de goûter la saveur de cette éternité dont le juif se délecte au jour du shabbat.

\*  
\*\*

D'une certaine manière, on peut dire que le plérôme, la plénitude des temps, c'est l'entrée dans un shabbat perpétuel que les chrétiens vivent dès maintenant, après que le Christ fut mort sur la Croix, qu'Il fut ressuscité et monté aux cieux à la droite de Dieu. Ce temps d'éternité réconcilie toute l'humanité et non plus seulement Israël dans un shabbat permanent : la communauté de l'humanité entière est ouverte à Dieu dans l'Esprit du Christ.

Quant au shabbat, il anticipe la Gloire de Dieu et il mène le peuple d'Israël à la plénitude de l'éternité. Ce shabbat est un temps où Dieu tout entier est dévoilé à son peuple, notamment par le don d'un supplément d'âme. Or, au fur et à mesure que s'élaborait la théologie mystique juive de la Kabbale — qui a notamment culminé dans l'École de Safed (XVI<sup>e</sup> siècle) — le judaïsme a développé l'idée selon laquelle le Créateur de l'Univers avait déployé son pouvoir dans la « racine de toutes les racines », dans la lumière primale que forment les *tzakhtzakhot*, les splendeurs divines qui laissent entrevoir la montée des dix splendeurs kabbalistiques, les *Sefirot*, qui conduisent à la couronne de vie. Ces trois lumières sont présentes dans la liturgie du shabbat. Dieu renouvelle la force dynamique. Il continue de le faire dans un temps qui est totalement purifié par le Christ.

Le jour même du shabbat, il y a un repas festif, un banquet qui clôt un cycle de trois banquets. Ce dernier repas s'appelle *shalosh seudot* ou *seuda shlishit* (troisième repas festif). En tout, il y a donc eu trois repas qui célèbrent la venue, la présence et la plénitude de Dieu au sein du peuple d'Israël en ce jour de shabbat.

On peut dire que, au cours de ce troisième repas au demeurant assez consistant, les fidèles vivent la parole du psaume : *Yokhlu anavim ves-hisba u* : « les pauvres mangeront et seront rassasiés » (*Psaume 22, 27*). Cela signifie : « Ils mangeront », mais le mot avec une lettre supplémentaire (aleph, muette en hébreu), reprend cette consonance de plénitude et de fiançailles telles que nous venons de les décrire. Le banquet rappelle qu'un repas est un acte liturgique sacré et complet. Quand on mange bien, on est rassasié, le Christ nous le dit bien à propos du Pain de vie qui est sa chair livrée pour que ceux qui croient n'aient plus jamais faim (*Jean 6, 35*). Le banquet du shabbat rappelle une noce perpétuelle et hebdomadaire entre Dieu et Israël. L'Eucharistie est un banquet quotidien qui culmine au jour du Seigneur, le dimanche.

Pour le judaïsme, Dieu a scellé son union dans le temps. Au cours du banquet sabbatique, on chante un hymne en araméen, adapté du livre du Zohar. Ce chant, repris à chaque repas du shabbat depuis l'École kabbalistique de Safed, dit notamment :

Voici le banquet du saint verger des pommes. Préparons le repas de la foi parfaite, délices de notre saint Roi. Préparons le repas du Roi : c'est le repas du saint verger des pommes ; la Jeune Pousse (= Petit Visage, *Zeyr Anpin*) et la Sainteté Ancienne (*Atiqā Qadisha*) s'unissent au banquet.

Le Roi appelle au festin des noces, comme certaines paraboles nous le rapporte t dans l'Évangile. Le Roi, c'est Dieu ; le saint verger des pommes est le jardin d'Eden car le shabbat nous réintroduit dans sa plénitude originelle. Et puis... il y a le Petit Visage que certains rabbins ont parfois traduit par « Jeune Pousse ou Rejeton ».

Ici affleure l'espérance messianique. Elle transparait et, selon la tradition rabbinique, ce *Zeyr Anpin*, ce visage est petit parce que nos yeux ne peuvent saisir la totalité de Dieu : nous ne pouvons voir ni comprendre Dieu en plénitude. Le *Zeyr Anpin*, c'est Dieu qui transparait comme à travers un miroir et l'immensité de Dieu se donne alors à comprendre comme le reflet d'un visage sur un miroir. Cela peut nous rappeler les paroles de saint Paul qui semble aussi évoquer un état inachevé : « À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu (de Dieu) » (1 *Corinthiens 13, 12*). Ainsi, le judaïsme affirme, d'une certaine façon, que Dieu se rend perceptible à travers un visage.

En second lieu, il y a le chant de la *Atiqā Qadisha*, la Sainteté Ancienne, expression qui désigne Dieu et rappelle l'ancienneté de sa présence en ce monde. Dieu planait au-dessus des eaux au moment de la Création. Dans ce chant mystique, la communauté d'Israël célèbre toute l'espérance d'une communion intime qui, selon la foi juive, est réalisée au jour du shabbat. Le troisième repas, la *seuda shlishit*, marque le sommet de ce jour de repos tout imprégné de la présence divine. Nous avons déjà évoqué quelque chose de son sens. Pour d'autres traditions, il y a un triple festin : la veille, le lendemain et en fin de shabbat ; et chaque repas correspond à l'un des pères spirituels du judaïsme : Abraham, Isaac et Jacob, ce dernier marquant un temps fort puisque désormais, par la mutation du nom de ce patriarche, Israël va être engendré. Dieu a scellé une alliance plénière. Et donc le troisième repas du shabbat est un *ra'ava dera'avin*, ce temps de faveur surabondante où Dieu est totalement présent au sein de son peuple. Et cette totalité s'exprime notamment, au cours des repas, par ces expressions qui désignent Dieu au milieu d'un jardin assez édénique : le Roi, le Petit Visage et la Sainteté Ancienne.

Pour nous résumer, nous avons vu que le livre des *Proverbes* sous-tend le Roi, la Jeune Pousse et la Sainteté Ancienne, tandis que le christianisme, à partir du livre de la *Sagesse*, a développé l'idée de la Trinité. Nous devons être très prudents et éviter des identifications trop hâtives entre les deux traditions bien qu'elles soient animées par une même vérité.

Il est évident que le judaïsme ne peut admettre l'affirmation d'un Dieu un et *trine* parce que l'unicité de Dieu est viscéralement ancrée dans sa conscience. Il reste que sa mystique le conduit à reconnaître la même richesse surabondante de la vie en Dieu, telle que le chrétien la confesse, plénitude de Dieu que les chrétiens affirment par leur foi en la Trinité. Si cette confession de foi atteint pour les chrétiens une telle précision, c'est par une grâce que Dieu nous fait de pouvoir formuler de façon claire ce qui demeure pourtant un mystère pour notre conscience. Mais nous devons comprendre que nous partageons cette grâce avec le peuple juif qui la vit autrement : par la célébration perpétuelle du shabbat. Nous avons vu que le shabbat symbolise la fiancée, le repas des noces. Or Dieu sanctifie en esprit ce temps où Il est totalement présent. Les juifs fondent leur foi sur le temps qui est aussi concret que la réalité matérielle et qui pourtant la dépasse pour nous introduire dans le monde à venir.

Nous vivons cette réalité sacramentelle dans l'Eucharistie. Celle-ci est quotidienne, mais culmine le dimanche. En russe, «dimanche» se dit *voskressenyé* (jour de la Résurrection), chaque dimanche est donc plus spécifiquement la Pâque. Tel est le but de notre foi en Jésus-Christ : ressusciter et goûter en lui et en Dieu la saveur de la vie éternelle. Mais pour que notre foi catholique ne vacille pas dans l'irréel, il est capital que l'Église garde toujours présente à sa conscience la manière dont Dieu se donne au peuple d'Israël le jour du shabbat, notamment dans ces trois repas.

Le jour du shabbat, un deuxième chant araméen est entonné au cours du banquet :

Fils du Temple qui pouvez contempler la Gloire de la Jeune Pousse (*Zeyr Anpin*), venez, présentez-vous à ce banquet marqué du sceau royal. Exultez, réjouissez-vous maintenant, à cette heure, car il n'est plus de tristesse : voici un temps de faveur. «Approchez-vous de Moi, dit le Seigneur, considérez ma force : il n'y a plus de jugement sévère.»

C'est ainsi que Dieu amorce son jugement au jour du shabbat.

Dans l'Église, la grâce de Dieu nous marque de l'empreinte de la sainte Trinité qui a totalement scellé la présence de Dieu dans le monde ; elle a réconcilié le monde, et non plus seulement Israël, bien que le monde reste caché en Dieu. Les baptisés sont bien le signe de cette présence cachée en Dieu. Nous pouvons reprendre les paroles de saint Paul : «A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu (de Dieu)» (1 *Corinthiens* 13, 12).

La confession de la Trinité nous introduit dans le monde à venir qui n'a pas de *fn\_* et qui est vie définitive en Dieu. Cela demeure caché à nos yeux et à notre conscience : c'est le coeur de notre espérance.

En hébreu, *lè olam* signifie «pour l'éternité, pour les siècles (des siècles)» ; mais l'écriture hébraïque n'étant pas vocalisée, on peut également lire ce mot : *lè'alam*, ce qui veut dire « dans le secret, caché », parce que l'éternité nous est cachée. Le shabbat est jour de plénitude pour le juif. Le dimanche est jour de la célébration du Christ ressuscité et nous palpons, dans le pain eucharistique, le Corps du Fils de Dieu ressuscité. Mais le Christ n'est plus présent parmi nous. Il est maintenant caché en Dieu et nous attendons sa venue, tout comme le peuple juif espère la venue du messie.

Heureux serait le juif qui, isolé sans pouvoir percevoir le temps, serait néanmoins capable de reconnaître intuitivement le jour du shabbat au supplément d'âme que Dieu répand en ce jour. Heureux serait le chrétien qui pourrait pleinement distinguer le mystère du Dieu vivant dans la formule du signe de la Croix, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ou encore une hostie consacrée d'un pain ordinaire : c'est dans la force de l'Esprit et par le don que le Père fait de son Fils ressuscité que nous pouvons recevoir le Corps et le Sang de Jésus, signe de la Trinité partagé pendant un repas festif. Au cours des siècles, le judaïsme et le christianisme ont connu de tels hommes pour lesquels la présence de Dieu et de son Messie était «évidente». Les chrétiens de notre temps doivent, pour leur part, tenter de reconnaître que leur ardeur apostolique procède de la plénitude du Père et du Fils et du Saint Esprit, Dieu Un. Dieu nous a révélé son visage en Jésus-Christ et l'Esprit nous en donne la participation. Seule notre foi peut nous faire entrer dans une telle découverte.

Alexandre Abraham Winogradsky est diacre rattaché à l'Église catholique russe orientale de la Très-Sainte-Trinité à Paris et à l'Ordinariat des catholiques orientaux résidant en France. Professeur aux Formations diocésaines de Paris, il est directeur d'entreprise, marié, 2 enfants. Publications : *Paroles d'Évangile, mémorial et Israël*, Fayard, Paris, 1987 ; *Les Portes royales*, Nouvelle Cité, 1989 ; *Le Sacrifice de louange*, Peeters, Paris, 1989.

Françoise JACQUIN

## **Les *Dix Paroles* dans la pédagogie juive**

IL serait tout à fait vain de donner une présentation, même succincte, de l'enseignement des *Dix Paroles* — *aseret ha devarim* — dans le judaïsme, tant le foisonnement de ses interprétations est grand, tant leurs propos sont souvent divergents, tant les sources de sa gigantesque tradition orale sont parfois difficiles à identifier... Quoiqu'il en soit, l'unanimité se fait pour souligner le caractère fondamental de ce texte. Si la Torah (le *Pentateuque*) en donne deux versions, c'est pour en signifier l'importance. Mais, on s'aperçoit que le contenu des *chene lou' hot* (les deux tables gravées) retient moins l'attention des professeurs de *Talmud Torah* (équivalent du catéchisme) que les circonstances où elles ont été remises à Moïse. Les uns insistent tantôt sur le caractère spécifiquement hébraïque des *Dix Paroles*, d'autres sur leur aspect universel. Cette présentation paradoxale apparaît secondaire à côté du fait lui-même de l'Alliance scellée au Sinai.

Notre enquête sur l'opportunité de l'enseignement du *Décalogue* auprès des enfants juifs s'est donc vite avérée quelque peu déroutante. Son

Nous nous sommes reportés pour cet exposé à quelques classiques: Elie MUNK, *La voix de la Torah*, Fondation S. et O. Lévy, 1969 ; Nehema LEIBOWITZ, *En méditant la sidra Chemoth*, Département de l'éducation et de la culture par la Torah dans la Diaspora, O.S.M., 1985 ; *Instructions relatives à l'enseignement de la Torah* publiées par les Services éducatifs du Consistoire ; *Hamore*, revue trimestrielle des enseignants et éducateurs juifs, publiée sous l'égide des services communautaires juifs ; C. KESSLER (conseillère pédagogique au Mouvement juif libéral de France), *Les Dix Paroles*, cours polycopiés au S.D.I.C. ; A. ABECASSIS, *La Pensée juive*, Librairie Générale Française, 1987 ; A. NEHER, *Moïse*, P.U.F., 1957.

absence des manuels de formation est frappante. Cela ne veut pas dire qu'on ne l'étudie pas car la transmission dans le judaïsme a toujours privilégié l'oralité — l'instruction de maître à disciple se passe volontiers du support écrit. Cependant les *Dix Paroles* ne font pas partie de la *Halakha* (corpus des jurisprudences relatives à l'observation de la Torah). Les nations en ayant fait la base de leur morale laïque, certains sages considèrent comme superflu de les commenter.

Il est pourtant un chapitre bien classique qui traite longuement de notre sujet, c'est celui qui est consacré à *Chavouot* (Pentecôte), l'une des trois grandes fêtes de pèlerinage, où l'on célèbre la *Matan Torah*, le don de la liturgie, qui renvoie à la Révélation du Sinai. Ce parti, arrêté par facilité, s'est finalement avéré mieux répondre à ce qui nous avait été demandé, car l'essence du judaïsme réside beaucoup plus dans la pratique que dans les réflexions conceptuelles. « Nous ferons et nous écouterons » répond le peuple au pied de la montagne (*Exode* 24, 7), tel est le *b, a, ba* de l'enseignement du judaïsme. Ce n'est donc qu'après avoir situé en une première partie les moments de l'année liturgique juive où la communauté est conviée à entendre la lecture des *Dix Paroles* et à méditer sur elles que nous nous arrêterons sur quelques-uns des commentaires les plus couramment utilisés par la pensée juive contemporaine <sup>1</sup>.

## Les Dix Paroles à la Synagogue

*Chavouot*, littéralement la fête des « semaines », se célèbre cinquante jours après la *Pâque* (*Pessah*), le compte de sept semaines répondant à la prescription du *Lévitique* (23, 15). A la fête agricole primitive — les prémices — la *Pentecôte* a ajouté, comme la *Pâque*, la commémoration d'un événement historique constitutif du peuple d'Israël : ici la Révélation du Sinai. Ayant remarqué que le souvenir de l'épisode de la sortie d'Égypte est mentionné cinquante fois dans la Torah, les Sages y voient la raison des cinquante jours qui séparent la *Pâque* de la *Pentecôte*. La Révélation au Sinai complète et confirme la délivrance accomplie par le passage de la mer Rouge car, en définitive, c'est la libre soumission au *joug* de la Torah (appelé également « joug du Royaume », pour en manifester la portée messianique) qui assure le véritable affranchissement. En effet, c'est *en*

1. Nous retrouvons là une pédagogie très ancienne puisque divers auteurs voient en *Exode* 34,13-26 un premier *Déclogue* à portée culturelle alors que *Exode* 20, 2-17, rédigé au retour de l'exil, en serait une deuxième version, à portée éthique.

*vue de* la Torah que les Hébreux ont été libérés. Jusqu'à ce don, YHWH ne s'adressait qu'à des individus. Au pied du Sinai, ils forment un *peuple comme le* souligne le passage du pluriel au singulier dans *Exode* 19, 2 : « Ils partirent de Réfidim, arrivèrent au désert du Sinai et campèrent dans le désert. Israël campa ici, face à la montagne. » Devant cette unité, explique la Tradition, le Saint, béni-soit-Il, a jugé que le moment était mûr pour le don de la Torah. Pendant cinquante jours, menant ses enfants au désert, YHWH les a accoutumés à se priver des sécurités de l'Égypte, Il les a fortifiés par le don de la manne et des caillies, effaçant la tristesse de leurs traits d'esclaves. Rachi a nommé le désert « lieu de convalescence » pour en montrer les vertus pédagogiques et thérapeutiques. Le désert est à la fois le lieu de l'apprentissage de la vie collective et celui de la libération. A partir de cette expérience pourra émerger le véritable sens de la responsabilité, leitmotiv de toute éducation juive.

La méditation sur la Révélation au Sinai est toujours accompagnée de celle de la *Kabalat ha Torah*, la réception de la Torah par Israël et de celle de *Mesira*, la délivrance de la Torah aux générations à venir. Faire mémoire de la Révélation du Sinai est donc d'abord se souvenir de l'Alliance, du pacte scellé hier, aujourd'hui et demain entre Israël et YHWH. Tout juif a en mémoire ce triptyque lorsqu'il entend la solennelle cantilation des *Dix Paroles*, sur un ton spécifique à la *Pentecôte*. Des controverses se sont élevées dans les communautés, depuis le Moyen Âge, pour savoir s'il convenait d'écouter cette lecture dans l'attitude ordinaire, assis, ou debout, en souvenir de la scène du Sinai. Ce débat est instructif. D'aucuns recommandaient de réserver la station de debout devant un Sage ou un maître qui, à leurs yeux, témoignent de l'incarnation vivante de la Torah. Les différentes acceptions du mot *Torah* permettent de saisir la richesse de ce qui est célébré en ce jour. En effet, *Torah* désigne aussi bien les *Dix Paroles*, cinq livres (le *Pentateuque*), le *Tanakh* (la Bible), c'est-à-dire la totalité de la Torah écrite, laquelle n'est jamais séparée de sa soeur, la Torah orale... Au milieu de cet ensemble colossal, d'où sont tirés tous les *mitsvot* (commandements), les *Dix Paroles* brillent d'un éclat tout particulier : la tradition les compare à la lumière à laquelle s'allument toutes les chandelles des *mitsvot* ou encore aux diamants d'une couronne. Ce terme hébraïque n'est pas pris au hasard : sa valeur numérique de 620 correspond aux 620 lettres du *Déclogue* (613 *mitsvot* + 7 lois noachiques). Sans support, les diamants ne sont pas mis en valeur et sans diamants la couronne ne vaut rien. Parmi les innombrables *midrashim* qui parlent des *Dix Paroles*, dans leur relation aux commandements, nous citerons celui du *Cantique des Cantiques* qui évoque les vagues de la mer; comme elles, chacune des Paroles est sépa-

rée de la suivante par une eau bouillonnante qui symbolise l'ensemble des préceptes.

Le mode de transmission de la Révélation — le face à face entre le Tout-Puissant et son serviteur Moïse, la Parole dite «bouche à bouche», constitue un fait sans précédent dans l'Écriture. C'est pourquoi Moïse est vénéré comme le plus grand prophète de tous les temps. Dieu n'a-t-il pas dit de lui : «Il est mon homme de confiance pour toute ma maison : je lui parle de vive voix — en me faisant voir — et non en langage caché» (*Nombres* 12, 7 et 8)? De nombreux poèmes liturgiques lus à *Chavouot* chantent cette extraordinaire proximité, cet abaissement du ciel jusqu'à un humain et l'ascension de cet humain à travers toutes les sphères célestes. Le *piyût* alphabétique, *Arkhiñ ardonai shemaya*, rédigé en araméen, célèbre ainsi ce moment unique :

Le Seigneur étendit le ciel au-dessus du Sinaï et dit à son fidèle [serviteur] Moïse : Viens-donc et monte ! — Les enfants de ma demeure [céleste] ne doivent pas t'effrayer, car ce vieillard [Abraham] les a vaincus depuis longtemps. — Le charbon ardent dans la fournaise de Nimrod (112) n'a pas pu brûler les pieds de ton ancêtre. — La flamme [émanant] de mes anges ne peut pas t'atteindre, car avec toi est le feu qui dévore le feu (113). — Voici que je te revêts de ma pourpre ; par laquelle tu pourras repousser les anges qui t'approchent. — Sur la tête je veux fixer des rayons de gloire, pour que personne n'ose s'approcher de toi. — Ne t'estime pas, ô Moïse, comme quelqu'un de peu de valeur ; tu ne sais pas combien je te chéris. — Aussi vrai que je suis vivant et éternel : Tu as existé avant que ne fussent créés le haut et le bas. — Les princes des hauteurs s'étonnèrent et dirent : Cet hôte, que veut-il faire ici ? — C'est le Seigneur [leur fut-il répondu] qui a donné la permission de venir ici à [cet être] de chair et de sang, qui lui est comparable parmi les serviteurs ? — Lorsque les anges voyaient qu'on leur répondit : Je vous ferai connaître cet hôte, — C'est par humilité qu'on l'appelle Moïse, car il est le pasteur de mes enfants et le fidèle de ma maison, — Alors les cieux furent baissés et la terre élevée, et voici qu'il fut au milieu d'eux. — Les anges tremblèrent et les *Ofanim et Galgalim* (114) frémirent quand ils virent Moïse s'approcher de *l'Arafel*. — Ses cheveux [de Moïse] se dressèrent comme des lances quand il vit Jacob se lever pour l'accueillir. — Monte et approche-toi, pasteur de mes enfants, retentit une voix [venant] du trône du Roi très-haut. — Sculpte-toi deux tables des saphirs qui se trouvent au-dessous du trône du Roi vivant ! — Moïse se réjouit dans son cœur puisque le Dieu miséricordieux se fit son avocat. — Les anges s'approchèrent du trône du Seigneur et dirent en suppliant : [Seulement] ne le laisse pas régner sur nous ! — Il a frappé de son bâton le sommet du rocher, c'est pourquoi il nous est difficile de nous entendre avec lui. — Alors le Tout-Puissant lui dit : Ne crains rien, Moïse, car ma parole sera ton support. — Prends ma Torah et descends, car je ne trouve parmi mes prophètes nul qui soit fidèle comme toi.

La section des livres bibliques qui accompagne la *parasha Yithro* (*Exode* 18 à 21) propre à *Chavouot* est le livre de Ruth. Au-delà de ce récit de moisson s'intégrant facilement à la fête des récoltes, les différents épisodes de vie de la moabite qui la conduisent à entrer dans le peuple d'Israël, deviennent un modèle pour tous les enfants juifs. Le commentaire se prolonge en action de grâces pour Ruth — le cadeau des nations pour qu'Israël assume le don de la Torah — et pour les justes des nations qui, grâce à la pratique de l'amour du prochain, accèdent à la lumière de la Torah. Les *haphtarot* (section tirée du livre des *Prophètes*) lues en ce jour sont le premier chapitre *d'Ezéchiël*. La vision des ossements desséchés qui s'animent annonce les temps messianiques où la Torah sera universellement observée. On lit ensuite le chapitre III *d'Habaquq*, chant de reconnaissance à la puissance et aux dons du Seigneur.

En certaines communautés, *Chavouot* voit se fêter les *bar-mitsva* (théoriquement fixées au shabbat qui suit le treizième anniversaire du jeune juif), temps d'engagement à suivre et à étudier la Torah. Une coutume populaire consiste à confectionner pour la fête des pâtisseries au lait qui figurent la douceur de la Torah et des petits chaussons à trois cornes, car tout ce qui se rapporte à la Torah est triple : le *Tanakh* (*Torah, Neviim et Ketouvim*), donné au peuple composé de prêtres, lévites et israélites, après 3 jours de préparation au troisième mois (*Sivan*).

Deux autres shabbats de l'année convient l'assemblée à entendre de nouveau les *Dix Paroles*, lorsque sont lues les *parachot* (section du *Pentateuque* désignée par le premier mot du verset), *Vaethanan* (*Deutéronome* 3 à 7) et *Qedosnim* (*Lévitique* 19), une des plus saintes de la liturgie puisque comme en *Exode* 19, cet enseignement est donné à la communauté réunie. Le chapitre introduit par « Soyez saints car je suis saint », audacieuse invite à l'imitation du Très-Haut, se poursuit par le rappel des *Dix Paroles*, et s'achève par le célèbre verset : « C'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Vivre en juif, c'est en effet ne jamais séparer sainteté, obéissance et amour du prochain.

La *Mishna* nous apprend que l'office synagoga primitif comportait, en liaison avec le *Shema* (« Écoute, Israël »), la récitation quotidienne des *Dix Paroles*<sup>1</sup>. On a découvert à Qumran de nombreux petits parchemins

1. *Mishna TAMID*, 5. Voir aussi l'article « Shema » in *Encyclopedia Judaica*; V. APTOWITZER in *Revue d'Études Juives*, tome 88, 1928 « L'usage de la lecture quotidienne au décalogue à la synagogue et l'explication de *Matthieu* 19, 16-19 et 22, 35-40 fait de la réponse du jeune homme riche un exemple de cette récitation synagoga car, selon lui, la question de Jésus : « comment lis-tu ? » signifie « comment récites-tu ? ».

puisque les sages enseignent que «les âmes de tous les juifs, même celles des générations à venir, étaient présentes au Sinaï »; ils s'appuient sur *Deutéronome* 29,14: « Cette alliance, je ne la conclus pas seulement avec vous mais avec celui qui se tient aujourd'hui ici devant le Seigneur notre Dieu, aussi bien qu'avec celui qui n'est pas là aujourd'hui. »

Peuple-caution pourrait-on dire aussi, car Dieu réclame des garanties :

Lorsque Moïse descendit de la montagne, dit un midrash, le Saint, béni-soit-Il, exigea des assurances; le peuple donna avec fierté le nom de ses patriarches mais ce leur fut refusé car les patriarches avaient mis en doute la Parole du Seigneur, alors le peuple proposa ses enfants à naître afin de pouvoir les instruire, de générations en générations. Ceci plut au Saint, béni-soit-Il, qui répondit « J'attends maintenant vos actions »<sup>1</sup>.

Voici les conditions du contrat : a Qu'est-ce que le Seigneur ton Dieu attend de toi ? Il attend seulement que tu craignes le Seigneur ton Dieu en suivant tous ses chemins, en aimant et en servant le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de tout ton être, en gardant les commandements du Seigneur et les lois que je te donne aujourd'hui pour ton bonheur. » (*Deutéronome* 10, 12 et 13.) Les termes «chemins de bonheur» ou «chemins de vie» ont été traditionnellement retenus comme titres pour de nombreux manuels de piété. Et de préciser encore par les versets sans doute les plus célèbres dans toutes les communautés : «Si vous suivez mes lois, si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, [...] je mettrai ma demeure au milieu de vous, pour vous, je serai Dieu et pour moi, vous serez le peuple. C'est moi le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays des Égyptiens. » (*Lévitique* 26, 3 à 13).

Avant de détailler le contenu du contrat, considérons sa structure générale. Le texte *d'Exode* 20, 1, «Dieu parla toutes ces paroles en disant » — improprement traduit par : «Dieu prononça toutes ces paroles» — manifeste la nature exceptionnelle de la Parole divine : parole totale qui s'émet en plusieurs paroles (d'où les deux verbes du verset introductif). Leur présentation en dix points ne s'impose pas à première vue, mais leur gravure sur deux tables, leur séparation en un premier groupe de commandements relatif à l'amour de Dieu, d'un deuxième groupe relatif à l'amour du prochain va orienter le découpage

en deux de cette bonne quinzaine de versets. La charnière se trouvera dans le verset qui relève des deux groupes à la fois (celui sur les devoirs filiaux) ainsi sera-t-il numéroté cinquième parole.

La *Meqilta a* proposé une analyse intéressante en considérant le vis-à-vis des deux talents et en leur appliquant un principe de réciprocité : elle commente la première parole par la sixième, la deuxième par la septième, et ainsi de suite ou inversement.

Martin Buber parle de triple structure : les trois premières paroles se rapportent à Dieu, les cinq dernières à « l'espace de l'homme dans l'humanité » et les deux intermédiaires sur le shabbat et le respect dû aux parents concernent le « temps de l'homme » en l'articulant sur « la succession fermée des semaines dans l'année et la succession ouverte des générations dans la durée du peuple<sup>1</sup> ».

Une dernière remarque — mais peut-il en exister une dans ce maquis d'interprétations ? — concernera le style du texte. Il ne s'agit pas d'une confession de foi à la première personne, ni d'une énonciation à la troisième personne mais d'une relation scellée par l'emploi de la deuxième personne. Les paroles positives sont à l'accompli, les négatives à l'inaccompli qui « a bien plus le ton d'une invite que celui d'un ordre et qui implique l'égalité des participants dans un domaine comparable à la prière plutôt qu'à l'obéissance [...]. Le commandement de la Torah estompe son impératif au profit de l'imitatif et, surtout, du participe. Le joug ne s'impose pas arbitrairement sur une nuque indocile : il est accueilli, en liberté et joie, avec la certitude que, de son refus ou de son accueil, dépend la destinée du royaume de Dieu sur terre<sup>2</sup> ».

L'accomplissement des *mitsvot* («commandements»), ou leur non-accomplissement, informent le salut du monde : leur portée rédemptrice et messianique est incontestable.

Venons-en maintenant au texte même. La première Parole (*Exode* 20, 2) pose question : doit-elle être considérée comme un « commandement » ? Les réponses sont diverses. Mais il faut voir en cette définition de **YHWH, d'abord** en fonction de l'opprimé et non de la nature et du monde, le plus grand message de la révélation judéo-chrétienne.

Affirmer en la deuxième parole l'Unité de Dieu et le refus des « autres » dieux, c'est non seulement confesser la transcendance, mais aussi refuser

1. Edmond FLEG in *Israël et moi, termine* son recueil « Dieu » dédié à « mon petit-fils qui n'est pas encore né » par ce récit : « Quel que soit le présent [nous sommes en 1936] ayons confiance comme Dieu dans la promesse du passé, elle est signée de l'avenir. »

1. Martin BUBER, *Moïse*, « La Parole des Tables », P.U.F., 1957, pp. 146-175.

2. André NEHER, *Moïse et la Vocation juive*, Éd. du Seuil, 1956, p. 149.

les compromissions, associations et dualismes fallacieux qui altèrent arbitrairement ce qui doit être reçu en un seul bloc ; cela signifie entre autres que la théorie ne doit pas être séparée de la pratique. Le juif est invité à se passer de tous les intermédiaires qu'admettent les autres religions, notamment le christianisme, où le dogme de l'Incarnation lui apparaît blasphématoire.

Le terme de «jaloux» — qualifiant un mari trompé par sa femme — attribué à Dieu à la fin du verset 5 a fait couler beaucoup d'encre. Le procédé de la *Meqilta* est éclairant car, en vis-à-vis de cette parole, se trouve celle qui concerne l'adultère. L'idolâtrie vient rompre le «contrat de mariage» entre Dieu et son peuple. Seul le mérite des pères, et celui des enfants à naître, qui s'étend jusqu'à la millième génération, permettra une rédemption progressive à travers l'histoire. La faute des pères, elle, ne retombe sur les fils que jusqu'à la quatrième génération. «La mesure du bien est plus abondante que la mesure du mal» explique le commentateur.

L'interdit sur la parole, «tu ne prononceras pas à tort», lui confère un «sceau de sainteté... Ni les lois de sacrifice, ni les lois de pureté ou de la nourriture ne figurent entre les *Dix Paroles*. La sanctification de la parole est la charte morale de l'humanité<sup>1</sup>». Face à cette troisième parole se trouve la huitième, relative au vol. Dans les deux cas, il est question d'un bien dont l'homme n'est pas propriétaire et qu'il détourne pour la satisfaction de son orgueil ou de son égoïsme.

Et voici la quatrième parole, celle qui confère sa visibilité sociale à la communauté d'Israël. Dans le domaine de l'éducation qui nous intéresse, on peut dire que la formation des jeunes juifs est, avant toute autre étude, organisée autour de l'observance du repos sabbatique. Toute école juive, religieuse ou non, initie en priorité ses élèves à ce commandement ; tout manuel débute par une étude de la réglementation minutieuse du shabbat et des fêtes. Écoutons les commentateurs s'interroger sur l'emploi différent de verbes prescriptifs en *Exode* 20, 8 «tu te souviendras» et en *Deutéronome* 5, 12, «tu garderas» ; c'est, suggèrent-ils, afin de découvrir le tout de la vie : «se souvenir» correspond au principe du jour (dynamique), «observer» ou «garder» correspond au principe de la nuit (statique). L'un se rapporte aux interdits «tu ne feras aucun travail», l'autre se réfère aux commandements positifs. Le shabbat, sainte et salutaire régulation du temps, convie à une célébration hebdomadaire de la

1. *Ibid.*, p. 106.

libération en donnant à chacun un espace de liberté. Si les fêtes, pourtant capitales dans la vie juive, ne sont pas mentionnées dans les *Dix Paroles*, c'est qu'elles sont offrande d'Israël à l'inverse du shabbat, cadeau du Très-Haut à son peuple.

La Parole consacrée au respect dû aux parents ne regarde plus le temps de l'individu mais celui des générations. La transmission des parents aux enfants assure la mémoire vivante des interventions de Dieu rappelées aux versets précédents. La famille est le lieu où l'histoire est engendrée. Une récompense est même promise — fait très rare dans la Bible — «pour que se prolongent tes jours» (*Exode*) «et que tu sois heureux» (*Deutéronome*), dans la vie présente mais aussi dans la vie future selon certains maîtres.

La deuxième Table énonce les devoirs qui régissent la vie en société. Ils s'inscrivent dans la reconnaissance de la Transcendance et leur trame, bien que non explicitement exprimée, est l'amour du prochain. Tout ce qui se trouve prohibé en ces cinq dernières paroles touche à l'intégrité de la personne. Seule, la première — sur le meurtre — ne peut bénéficier d'aucune indulgence : mise en parallèle avec l'affirmation exclusive d'un Dieu un, elle confère à la vie de chaque homme un prix unique, plus, elle fait du visage de chaque homme l'effigie même de Dieu : anéantir l'homme, c'est comme si on anéantissait Dieu en portant atteinte à son image.

Les quatre dernières paroles, introduites par un *vav* bénéficieraient, dit le Zohar, d'un régime moins strict. Pourtant, à l'égal du meurtre, l'adultère est passible de la peine de mort. Son interdiction, nous l'avons vu plus haut, est de même nature que celle de l'idolâtrie. L'homme n'a pas le droit de bafouer le projet de Dieu : sainte est l'union de l'homme et de la femme, image de la fidélité de YHWH pour son peuple. L'interdiction du vol se rattache à celle du parjure : le voleur en s'appropriant les objets d'un de ses semblables, en proférant de faux serments pour se justifier, porte atteinte à l'intégrité son prochain. Enfin, la convoitise et le mensonge, au plus secret du cœur que Dieu seul peut sonder, dénaturent le monde au point, dit un Targum, de voir les bêtes sauvages attaquer les enfants ou la pluie refuser de tomber. L'harmonie du monde est gravement rompue. Le verbe «convoiter» (*Deutéronome* 5, 21) est bien celui de la tentation du jardin d'Éden (*Genèse* 3, 6) comme pour souligner la parenté de toutes les convoitises avec le premier acte de désobéissance de l'humanité. Appliqué au zèle de la Torah, le même mot — convoitise — s'inverse et devient source éternelle de vie.

Les commentateurs se sont arrêtés sur les derniers mots des *Dix Paroles*, identiques dans la version de l'*Exode* et celle du *Deutéronome* : « Ce qui est à lui ». C'est grâce à ces quelques lettres que le total de 620 lettres (la valeur du mot « couronne » évoquée plus haut) peut être atteint. Ils en déduisent que le plus important de la Torah concerne tout ce qui touche au prochain, et pas seulement le juif, selon qu'il est dit : « Vous aurez une seule législation : la même pour l'émigré et pour l'indigène : car c'est moi, le Seigneur, qui suis votre Dieu. » (*Lévitique* 24, 22.)

Ce survol très partiel et fragmentaire de quelques commentaires des *Dix Paroles*, retenus par la tradition orale contemporaine, permet de découvrir quelques points importants de la formation religieuse des enfants juifs. La mission des éducateurs consiste, avant tout, à mettre en valeur l'essence de la vocation d'Israël et par là d'expliciter le sens de sa responsabilité parmi les nations. **A** cette fin, ils seront particulièrement vigilants sur trois points. D'abord, ils écarteront soigneusement toute interprétation rationalisante et moralisatrice du *Décalogue* qui serait celle d'un « mosaïsme » ou d'un monothéisme émancipé, tentation d'une religion modernisée, ou plutôt laïcisée, telle que l'entendait le Concordat et telle que les Lumières le souhaitaient<sup>1</sup>. Le fait de ne jamais séparer le *Décalogue* de l'ensemble des « commandements » permet de parer à ce risque. Ensuite, l'insistance sur le lien fondamental qui unit les « commandements » relatifs à l'amour de Dieu et ceux qui se rapportent à l'amour du prochain évite bien des contre-sens, interdit de se déconnecter de la réalité. Les premiers vérifient les seconds et réciproquement. Exigences révolutionnaires qu'illustre un commentaire du *Psaume* 121, 5 : « Dieu est ton ombre, près de ta main droite. » La présence de Dieu est dépendante de ta conduite, de ton comportement vis-à-vis de ton prochain : ce n'est pas toi qui es le reflet de Dieu mais, interprétation combien osée, le contraire ! En effet, Dieu n'est-il pas plus facile à manipuler que le prochain ? Cette dernière remarque, spécifiquement juive, glanée dans la cohérence d'une tradition dont la richesse décourage parfois le néophyte, éclaire encore l'esprit qui façonne les enfants juifs. Enfin, on aura retenu qu'il est impossible d'isoler un quelconque enseignement de la Torah sans en référer à un événement particulier de l'histoire d'Israël, entendue comme « chaîne des générations ».

1. La définition d'un pédagogue connu M.I.N. **CHOUCROUN**, rabbin de Dijon, in *Le Judaïsme, doctrines et préceptes*, P.U.F., 1951 : « Le judaïsme est un bon sens spiritualisé » n'aurait plus cours aujourd'hui.

Si ce peuple reçoit de la Torah — et de son fleuron formé par les *Dix Paroles* — la structure et le sens de l'être et du temps, c'est afin de témoigner devant les nations de l'intégralité de l'homme dans sa verticalité comme dans son horizontalité.

**Envoyez-nous des adresses de personnes  
qui pourraient s'intéresser à Communio.  
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Françoise Jacquin, née en 1930, mariée, six enfants. Maîtrise d'histoire des religions, secrétaire de rédaction de la revue *Axes* de 1969 à 1982. Publications : *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, Paris, Beauchêne, 1986. *Abbé Monchanin, Lettres à sa mère*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

## Hommage à Mgr Charles

« Par la prière, nous ouvrons chaque jour un peu plus le monde à Dieu. Seule sa puissance est à même de réaliser ce qui est impossible à l'homme. »

Mgr Maxime CHARLES, *Communio*, IX, 3, p. 105.

L'édition francophone de *Communio* doit beaucoup à Mgr Maxime Charles, mort le 29 août 1993.

Nous avons demandé à trois générations d'en témoigner : le P. Louis Bouyer, son contemporain ; Jean Duchesne, disciple de Mgr Charles, comme la plupart des fondateurs de la *Communio* francophone ; Samuel Pruvot, un jeune historien auquel son travail a permis de mesurer l'importance de Mgr Charles dans l'histoire du catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle.

*COMMUNIO.*

Louis BOUYER, de l'Oratoire

## **Mgr Charles et l'École française de spiritualité**

**M**GR CHARLES fut l'un de ces prêtres qui eurent la chance exceptionnelle de faire leurs études cléricales au moment même où Henri Bremond ressuscitait, littéralement, ce que lui-même appellerait « l'École française de spiritualité », c'est-à-dire avant tout Pierre de Bérulle, Charles de Condren, et leurs épigones plus ou moins remarquables, entre autres le fondateur de Saint-Sulpice : M. Olier.

Mais le grand mérite de Mgr Charles a été de ne pas se concentrer sur ces derniers, vulgarisateurs assurément non sans mérites, mais, comme tous vulgarisateurs, quelque peu tentés non seulement par la simplification, mais encore par une réduction du spirituel au sentimental.

Mgr Charles, tout au contraire, a eu la sagacité de se concentrer sur Bérulle et Condren, puis, plutôt que de les expliquer par leurs épigones, de remonter pour cela jusqu'à leurs propres sources : c'est-à-dire saint Paul avant tout. Avec cela, un don extraordinaire pour attirer et retenir l'intérêt des gens intelligents mais pas sentimentaux : bien plutôt un réalisme solide et profond ! Le résultat a été un magnifique coup double. D'une part, non seulement il a attiré et retenu l'attention des genres les plus différents de pèlerins que la basilique montmartroise est susceptible d'attirer, mais il a su y capter, en particulier, des étudiants chrétiens désireux de quelque nourriture spirituelle qui fût autre chose que sentimentale.

Sans du tout tomber pour cela dans quelque intellectualisme, mais, bien au contraire, en allant droit aux questions les plus vitales que puis-

sent se poser de jeunes intellectuels qui n'en soient pas pour autant moins réalistes dans leur quête d'une spiritualité s'incorporant à toute l'existence concrète, il a réussi auprès d'eux non moins qu'auprès du *vulgum pecus ne* cessant d'entrer et sortir de la basilique montmartroise. Il l'a fait, tout simplement, d'une part en ramenant sans cesse la spiritualité en question à ses sources bibliques, dans les évangiles aussi bien qu'en saint Paul, et, de l'autre, en ne craignant pas de montrer les applications les plus concrètes de tout cela à la vie chrétienne, dans la banalité même de la vie de tous les jours.

C'est ainsi qu'il a montré, en particulier aux étudiants qui se sont pressés de plus en plus nombreux sur la colline, et du même coup au tout venant, comment l'Évangile s'applique à la vie de tout le monde et de tous les jours, mais encore à ceux qui se posent un peu plus de questions, comment saint Paul aussi bien que saint Jean peuvent contribuer tout autant à enraciner la vie évangélique qu'à en préciser les applications concrètes aux problèmes les plus réalistes qui sont ceux de quiconque réfléchit sérieusement sur le sens de notre vie en ce monde et sur ce à quoi elle doit conduire, et, pour cela, à quelles sources se nourrir.

D'où le «paulinisme» de Mgr Charles : son insistance, en d'autres termes, non seulement sur une vague « imitation du Christ », mais sur notre incorporation au Christ mort et ressuscité, d'où toute une vie développée « en Lui », comme le dit l'apôtre Paul, avec, comme sa conséquence concrète, une vie où chaque occupation ou préoccupation se définit « avec Lui ».

D'où le ressourcement de la pratique sacramentelle elle-même dans une fidélité baptismale au Christ mort et ressuscité, nourrie non seulement de communions fréquentes mais d'une participation consciente, sans cesse renouvelée, à la célébration eucharistique elle-même. Entendons par-là une vie non seulement nourrie de la foi au «mystère », comme dit saint Paul, «du Christ en nous, espérance de la gloire », mais de la méditation johannique sur «la vie » et «la lumière » qui découlent de la découverte en Jésus-Christ de ce qu'« il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ».

C'est à ces sources fondamentales que Mgr Charles est sans cesse remonté pour montrer que la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas un simple sentimentalisme plus ou moins doloriste, mais bien une incorporation de nous-mêmes au Christ par le baptême, sans cesse nourrie par la communion eucharistique, dans cette foi vivante au «Christ en nous », source

inépuisable de cette «lumière» et de cette «vie» qui doivent rayonner de toute l'existence du Christ dans toute l'existence du chrétien.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)  
sont disponibles chez votre libraire**

*A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 115 -*

Louis Bouyer, né en 1913. Études aux facultés de théologie protestante de Paris et Strasbourg. Ordonné pasteur luthérien en 1936. Reçu dans l'Église catholique en 1939. Professeur au collège de Juilly et ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris (1944), où il enseignera de 1946 à 1962. Consultant aux commissions préparatoires et d'application du concile Vatican II. Membre de la Commission internationale de Théologie (1969 et 1974). Professeur dans des universités américaines, anglaises, espagnoles, zairoises... La bibliographie du P. Bouyer, qui a été établie par Georges Daix, dans *Le Métier de théologien*, Editions France-Empire, Paris, 1979, compte trente-trois titres, auxquels se sont ajoutés depuis : *Saint Philippe Neri*, Éd. SOS, Paris, 1979 ; *Le Consolateur*, Ed. du Cerf, Paris, 1980 ; *En quête de la Sagesse*, Ed. du Cloître, Jougnes, 1980 ; *Cosmos*, Ed. du Cerf, Paris, 1982 ; *La méditation contemplative*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1982 ; *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, *ibid.*, 1984 ; *Les lieux magiques du Graal*, O.E.I.L., Paris, 1986 et *Mysterion : du mystère à la mystique*, *ibid.*, qui constitue le premier volet d'une nouvelle trilogie comportant également *Gnosis : la connaissance de Dieu selon les Écritures et Sophia : le monde en Dieu*.

Jean DUCHESNE

## Un homme d'Église

**Nous** n'oublierons pas Mgr Charles (1908-1993). Il n'a pas seulement été, entre autres, le créateur du centre Richelieu, puis le recteur du Sacré-Cœur de Montmartre, et le père spirituel d'innombrables prêtres et évêques. L'édition de *Communio en français*, elle aussi, lui doit énormément. Beaucoup plus en tout cas que ne le laissent peut-être supposer les deux seuls articles qu'il ait jamais donnés à la revue: **II** (1977), 5, p. 73-81 et **IX** (1984), 3, p. 100-105, respectivement sur l'adoration eucharistique et à propos de la dissuasion nucléaire (entretien avec Thierry Bert). Mais le fait est que deux générations d'animateurs de *Communio en France* — celle des débuts en 1975 et celle de la «relève» qui assume le travail au jour le jour depuis 1990 — ont compris grâce à lui quelle était leur vocation de baptisés.

La première a déjà, en collaboration avec ses aînés du centre Richelieu et plusieurs personnalités (du cardinal de Lubac à Olivier Messiaen en passant par Georges Suffert), rendu hommage à Mgr Charles dans le volume collectif publié en 1984 aux Éditions Critérian sous le titre *Politique de la mystique. Maintenant* que la modestie du recteur émérite du Sacré-Cœur ne peut plus être mise à l'épreuve, ce témoignage peut et doit être repris et complété. Et en y associant de plus jeunes qui, même s'ils n'ont guère pu fréquenter l'aumônier d'étudiants ni même le rénovateur de la basilique montmartroise, ont bien senti tout ce qu'eux-mêmes indirectement lui devaient.

Qu'avons-nous donc appris de Mgr Charles? Certains, et ils sont nombreux dans la promotion des années soixante-dix, pourraient à vrai dire répondre simplement : «tout », en commençant par la découverte du

Christ, Homme-Dieu mort et ressuscité, présent, vivant et agissant dans la prière, les sacrements et la lecture de l'Écriture. Le reste s'ensuit, qu'il s'agisse d'apostolat, de théologie, d'engagement ou de morale. Mais il est sans doute un autre aspect qu'ont également découvert ou mieux perçu ceux dont la foi était déjà solide lorsqu'ils ont rencontré Mgr Charles : c'est le sens de l'Église.

Le recteur de Montmartre n'était pas seulement intarissable sur l'ecclésiologie — au point d'y consacrer ses cours une année sur trois, l'existence de Dieu (avec les problèmes philosophiques et culturels s'y rattachant) et la christologie (fortement béruillienne chez lui, comme chacun sait), formant les deux autres volets immuables de son cycle d'enseignement. Car il faut reconnaître qu'au moins sur ce chapitre de l'Église, Mgr Charles a mis en pratique tout ce qu'il prêchait, et peut-être même au-delà.

Soyons francs : ce prêtre a servi l'Église avec un zèle et une efficacité hors du commun, et l'Église n'a reconnu ses mérites que bien timidement et tardivement. Son titre de prélat d'honneur, à cinquante-deux ans, en 1960, sitôt après son transfert de la Sorbonne au Sacré-Cœur où nul ne s'aventura plus à venir le chercher, enferma sa « carrière » dans une impasse. La marque de reconnaissance la plus éclatante qu'il reçut ne lui fut donnée qu'exactement vingt ans plus tard, lorsque le pape Jean-Paul II prit l'initiative d'ajouter au programme de sa visite à Paris une montée nocturne à Montmartre, après sa soirée avec les jeunes au parc des Princes. Mgr Charles n'était plus alors qu'à trois ans de l'âge de la retraite.

L'homme n'était certes pas toujours facile. Sa vivacité et sa fermeté ne lui avaient pas valu que des amis parmi ses pairs et ses supérieurs. Quels qu'aient été ses défauts — qu'il était trop lucide pour ignorer —, il est sûr en tout cas qu'il n'avait aucune ambition basement personnelle. Il convient seulement de reconnaître aujourd'hui que, très vraisemblablement, l'Église n'a pas su demander à cet homme qui lui appartenait corps et âme tout ce qu'il pouvait lui apporter.

Il ne s'agit pas ici d'insinuer platement qu'il est regrettable que Mgr Charles n'ait pas reçu, en plus d'un costume violet purement honorifique, la mitre, la crosse et l'anneau que lui aurait conférés une ordination épiscopale. Depuis la séparation de l'Église et de l'État, la tradition ecclésiastique française a régulièrement répugné à promouvoir de fortes personnalités. Il n'est d'ailleurs pas dit qu'une petite église locale aurait permis à un tel prêtre de donner toute sa mesure, même s'il n'y a aucune raison de douter qu'il aurait su dynamiser son diocèse et rayonner bien au-delà. Mais il faut maintenir que le recteur de Montmartre avait une foi

enthousiaste et contagieuse, une confiance créatrice et des qualités pastorales de *manager et* d'apologiste qui auraient amplement justifié qu'il reçoive de. responsabilités à un échelon diocésain et national — au niveau des vocations, par exemple, ou encore des médias. (Il ne passa qu'une fois à la télévision, lors d'un voyage au Québec, et s'y montra si doué qu'il aurait pu y rester.)

Cette biographie aurait pu, finalement, être aussi banale que navrante. Mais c'est précisément là que Mgr Charles a donné sa plus belle leçon de sens de l'Église. Livré à lui-même, vaguement soupçonné de jeter, du haut de sa basilique, un regard agacé sur tout ce qui, tant bien que mal, se faisait et se défaisait sans lui, il aurait pu créer son propre mouvement, développer un réseau bien au-delà de la région parisienne, formaliser et organiser ce « carlisme » qui suscitait tant de passions, de promesses et de craintes — bref, être en France ce qu'était devenu Mgr Escrivá de Balaguer en Espagne ou allait devenir Mgr Giussani en Italie. Il avait des troupes, des moyens, des idées et surtout les vocations sacerdotales et religieuses que ni les diocèses ni les grands ordres semblaient ne plus savoir éveiller en nombres suffisants.

Ceux qui l'ont un peu connu peuvent assurer qu'il ne fut jamais seulement tenté de créer un équivalent français de *l'Opus Dei* ou de *Comunione e liberazione*, dont il aurait été l'âme et le leader incontesté, adulé chez lui, redouté au dehors, écouté de tous et manœuvrant pour imposer son « modèle ». Ce n'est pas qu'il n'ait rien institué. Il a au contraire fondé (ou ressuscité) une multitude de fraternités, de congrégations, de sociétés et d'associations, subdivisées en chapitres, groupes, branches, équipes et sections, locaux et spécialisés. Mais fondamentalement, il a persisté à jouer la carte de l'Église unique et indivisible, incarnée pour lui dans ce diocèse de Paris auquel il était et entendait rester incardiné. Toutes les structures qu'il inventait n'avaient pas pour but de constituer une Église censée meilleure et plus sainte, appelée à se substituer à une organisation supposée défaillante ou à y « prendre le pouvoir », mais devaient servir à revigorer cette institution, en s'y intégrant loyalement dans une obéissance qu'il faut bien qualifier de mystique.

Le recteur de Montmartre invitait donc inmanquablement le cardinal-archevêque de Paris et ses auxiliaires à présider les grandes célébrations dans sa basilique. Constamment réélu par ses pairs, il participait aux instances diocésaines. Surtout, il envoya systématiquement tous ses « fils » qui voulaient devenir prêtres au séminaire des Carmes à Paris — et ce fut plus d'une fois la moitié des effectifs au jour des ordinations.

Ce n'est pas que ces jeunes gens étaient toujours bien accueillis : leur

conception du sacerdoce presbytéral et de la liturgie, notamment, paraissait sans doute déjà trop arrêtée en un temps où il semblait au contraire que tout cela devait être révisé en fonction des évolutions et révolutions (certes considérables) de la culture et de l'Histoire. Le recul permet aujourd'hui de discerner que les inquiétudes qui motivaient ces tentatives d'adaptation n'étaient pas toutes fondées, tandis que d'autres menaces étaient sous-estimées. La fascination exercée par le marxisme et ses affiliés étaient souvent supposée irrésistible, et la corruption plus subtile de la modernité libérale était volontiers sous-évaluée, tant était grande la peur d'être « en retard sur son temps ».

Ce pessimisme sur les ressources civilisatrices du christianisme recouvrait, bien entendu, des scrupules et des hésitations sur les plans théologique et spirituel. Mgr Charles faisait alors figure de passéiste intransigeant et irrécupérable. Sa vigueur apostolique était parfois trouvée gênante. On lui conseillait la discrétion. Qu'il fasse ce qu'il voulait, pourvu qu'il n'inflige pas de démenti trop voyant aux analyses qui justifiaient que l'Église s'honore désormais d'un profil humble, pauvre et bas. Le recteur de Montmartre obéissait toujours. Il s'abstint donc de rassembler trop de monde en dehors de sa basilique. Mais il continua de la remplir, d'y inviter son archevêque et de lui présenter inlassablement des candidats au sacerdoce.

Il avait aussi réuni des khâgneux, des normaliens, de jeunes polytechniciens et énarques qu'il faisait travailler pour publier la revue *Résurrection*. Il les mit en rapport avec ses rares alliés théologiens, tout aussi marginalisés que lui à l'époque, depuis le P. Jean Daniélou, chargé par le pape Paul VI d'une « mission impossible » avec un chapeau de cardinal, jusqu'aux PP. Louis Bouyer, Marie-Joseph Le Guillon, Paul Toinet... A travers eux, des relations se nouèrent bientôt également avec les PP. Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar et Joseph Ratzinger. C'est encore chez Mgr Charles que les animateurs de *Résurrection* rencontrèrent le P. Georges Chantraine, Maurice Clavel, Claude Bruaire...

Ces contacts allaient permettre assez rapidement, à l'initiative du cardinal Daniélou trop tôt disparu, de lancer l'édition francophone de *Communio*. Sans éditeur, car nul ne voulut alors parier le moindre sou sur un projet étiqueté *a priori* «néo-conservateur» et donc condamné d'avance. Sans infrastructure montmartroise non plus, car le recteur avait compris qu'avec sa réputation, sa participation risquait de nuire à l'entreprise, alors qu'il en voyait parfaitement l'intérêt et même la nécessité. Pour lui, il fallait que la revue *Communio*, pour atteindre les objectifs définis par le cardinal Daniélou et le P. von Balthasar, vole de ses

propres ailes et ne lui soit pas inféodée — exactement comme il fallait que les jeunes gens dont la vocation s'était révélée à Montmartre fassent leurs études à l'Institut catholique de Paris et deviennent prêtres diocésains.

Pour ceux qui firent démarrer *Communio* à partir de rien comme pour les séminaristes, les conséquences de cette lucidité parurent parfois dures. Il leur aurait évidemment été plus facile et plus doux de rester au chaud dans le « cocon ». La leçon était pourtant claire et fructueuse : c'est que la communauté appartient à l'Église, et non l'inverse.

Il y a là, bien sûr, d'abord la mise en œuvre d'une ecclésiologie somme toute classique, fondée sur la continuité apostolique et la notion du diocèse comme seule Église locale dans l'unité du collège épiscopal autour du successeur de Pierre. Dans cette perspective, tout renouveau ne peut s'opérer que de l'intérieur. Dans sa concrétisation capitale qu'est le diocèse, l'institution — divine et non humaine — doit être défendue à tout prix, au besoin contre des tendances suicidaires. Elle doit se réformer indéfiniment, et elle le peut, grâce à l'assistance indéfectible de l'Esprit Saint. On peut dire que Mgr Charles a considéré que sa mission, dans un contexte assurément difficile où il se voyait mis sur la touche, était non pas de partir pour agir sans contraintes, mais de rester pour travailler à l'avenir d'une structure absolument indispensable, en lui donnant des prêtres et en formant des laïcs qui sauraient prendre des responsabilités.

Mais cette interprétation demeure un peu courte. Le recteur de Montmartre n'a d'ailleurs jamais eu la prétention exorbitante de se faire le «sauveur» de l'institution ecclésiale. En tant que Corps du seul et unique Sauveur, l'Église est elle-même salvatrice, quels que soient les faiblesses, les erreurs et les péchés de ceux qu'elle rassemble. Si Mgr Charles n'a pas voulu lancer de grand mouvement de « renouveau » forcément critique et cristallisé autour de sa personne, ce n'est pas seulement parce qu'il est resté fidèle à la théologie classique qu'il avait lui-même appris au séminaire, et encore moins parce qu'il aurait manqué d'audace ou d'imagination créatrice. Il faut bien plutôt voir là une attitude profondément spirituelle, et féconde parce que telle. L'ecclésiologie n'est pas première. Elle n'intervient qu'en aval de choix et d'intuitions bien plus originels et décisifs, qu'elle ne fait que manifester.

En l'occurrence — et c'est peut-être là ce que nous avons à retenir de Mgr Charles —, tout se joue au contact bien réel — plus réel que tout — avec le Christ, sur un plan proprement surnaturel de tensions entre l'abaissement et la gloire qui, sans la grâce de la révélation et de la tradition

de l'Église, seraient aussi insupportables qu'impensables. Mais ce qui fait que cette mystique n'est pas désincarnée en vaines spéculations et ce qui l'empêche de verser dans un sentimentalisme stérile, c'est qu'en plus du réalisme presque aveuglant parfois de la présence active du Christ sacramentel, rien ne se décide jamais à un niveau qui pourrait demeurer purement individuel et subjectif. Au contraire, le test de l'authenticité de la perception mystique est la dynamique dans laquelle entraîne la rencontre du Seigneur, la façon dont cette découverte construit son Corps qui est l'Église, en envoyant vers ceux qui lui manquent encore, en structurant une société intégrée au dessein du salut de l'humanité.

Autrement dit, la mystique débouche nécessairement sur une politique. C'est-à-dire sur la vision la plus haute et vaste qui soit de la vocation d'un peuple. Mais, en même temps, cette ambition peut et doit « descendre » jusqu'aux détails apparemment les plus mesquins de la gestion du quotidien. La Rédemption n'est pas un mythe, une généreuse idée en l'air. C'est très concrètement et immédiatement qu'elle associe les hommes entre eux en les unissant au Fils et en les réconciliant avec l'unique Père dans l'Esprit, pour ne former qu'un seul Corps auquel l'Église visible appartient déjà et seule donne accès. Si la mystique ne rencontre pas cette politique dans ses dimensions apologétique, sacramentelle et pastorale, elle n'est qu'évasion. Et toute politique ecclésiale qui, fût-ce par modestie, reculerait devant une telle mystique serait tout simplement aussi indigne de l'humanité que du Dieu de Jésus-Christ.

C'est ce que suggérait déjà le titre du volume d'hommage à Mgr Charles préparé à l'occasion de ses soixante-quinze ans : la mystique a, dans et avec l'Église, sa politique ; et le politique n'a pas d'acception plus noble. C'est parce qu'elle était mystique que l'obstination parfois jugée rebelle du recteur de Montmartre n'a que rarement été comprise. Et c'est parce qu'il était aussi un grand politique que sa surprenante obéissance a tout autant intrigué. Nous en recueillons aujourd'hui les fruits. Si l'expression « homme d'Église » peut prendre toute sa valeur, au-delà des misères ecclésiastiques, c'est pour nous à Mgr Charles qu'elle le doit. Et c'est en ce sens qu'à sa suite et comme ses enfants, prêtres ou laïcs, hommes ou femmes, nous nous savons et nous voulons « gens d'Église ».

Jean Duchesne, né en 1944, ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud. Agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*. Marié, cinq enfants.

Samuel PRUVOT

## Un apôtre au XX<sup>e</sup> siècle

**D**ISCIPLE de saint Augustin, du cardinal de Bérulle ou encore de saint Alphonse de Liguori, lecteur assidu des PP. Rousselot et de Broglie, ami des PP. Bouyer, Daniélou et de Lubac, Mgr Charles laisse dans la mémoire de beaucoup un modèle de vie sacerdotale au cœur du xx<sup>e</sup> siècle. Il fait lui-même école désormais. Nombre de ses fils spirituels aiment d'ailleurs se réclamer d'un « carlisme » à la fois énigmatique et magique qui voudrait embrasser une existence si riche en enseignements... Vicaire dans la banlieue populaire de Malakoff (1935-1939), aumônier des Chantiers de jeunesse (1940-1944), directeur du centre Richelieu en Sorbonne (1944-1959) ou encore recteur de la basilique de Montmartre (1959-1985), il a communiqué une même vision du christianisme à plusieurs générations de séminaristes et de laïcs. Une vision qui ne revendique d'ailleurs aucune particularité propre sinon la catholicité et l'ambition de mettre en contact ses contemporains avec le Christ vivant. Apôtre à part entière, il s'inscrit volontairement dans cette chaîne de la tradition vivante, relais efficace et séduisant de l'Évangile pour son temps.

De son propre témoignage, il a toujours voulu vivre son ministère avec les exigences d'une trilogie chrétienne éprouvée : la théologie, la piété et l'apostolat. Ceux qui ont eue la chance de rencontrer Mgr Charles, à tel ou tel moment de son ministère, ont fait l'expérience du dynamisme fondamental de cette méthode. Une forte personnalité, alliée à un charisme indéniable d'orateur, fut l'instrument de cette véritable synthèse de l'existence chrétienne proposée à tous vents. Approcher du secret d'un tempérament si haut en couleurs demande un regard plus averti sur la trilogie

doctrinale, spirituelle et apostolique qu'il a voulu transmettre, l'adaptant aux vicissitudes de l'histoire de l'Église. C'est ici qu'il faut chercher l'unité de tant de réalisations au profit du laïc. Cours de théologie à l'attention des étudiants, pèlerinages de Chartres ou en Terre Sainte, grandes célébrations au rythme de l'année liturgique, formation de milliers d'authentiques «missionnaires» relayant l'apostolat des aumôniers, voilà les canaux principaux de son génie du christianisme.

### **Héraut de l'Évangile, de la banlieue parisienne à la région lyonnaise (1935-1944)**

Contrairement à l'usage le plus répandu pour un ancien séminariste des Carmes, l'abbé Charles demande à débiter son ministère dans les banlieues populaires. Son ardeur apostolique le pousse, en 1935, à entrer en contact avec les populations déchristianisées qui habitent « Malakoff la rouge ». Ce jeune vicaire de vingt-sept ans se voit tout de suite chargé des mouvements de jeunesse dans les structures de la JOC (jeunesse ouvrière chrétienne) et du scoutisme. Il utilise d'emblée ces encadrements typiques du dynamisme catholique de l'entre-deux-guerres avec un art de faire qui lui est propre. Il lance une feuille paroissiale, *L'Ami des jeunes*, dans laquelle il tente d'exposer les mystères de la foi. Par ce biais, il veut mettre à profit une formation reçue à l'Institut catholique, assimilée par l'intelligence et le cœur. A ces jeunes, l'abbé Charles désire aussi donner le goût des célébrations liturgiques. Il convie chaleureusement des garçons de plus de dix-huit ans au service de l'autel, montrant par là aux jeunes laïcs que leur participation au mystère eucharistique ne s'arrête pas au stade de l'enfant de chœur. A la même période, il montre sa volonté d'associer plus particulièrement certains baptisés à l'apostolat du prêtre. Utilisant dans ce sens les structures hiérarchiques de la JOC ou du scoutisme, le vicaire sait trouver auprès des laïcs des relais pour l'œuvre d'évangélisation. Il partage en cela la «hantise des autres» des aumôniers de l'Action catholique. Il s'agit, comme le décrit par exemple le P. Lhande à l'époque, de porter le Christ dans les banlieues. A ces garçons et filles d'origine modeste, l'abbé Charles propose sans trop de préambule le cœur doctrinal, spirituel et apostolique du christianisme. Familier de l'apostolat en milieu ouvrier, il affirme déjà sa conviction de la primauté du religieux sur le social. Côté au jour le jour les militants de la JOC, il s'inspire des réflexions de l'Action populaire des jésuites de Vanves. En dépit de la brièveté de son séjour à Malakoff, nous distinguons comment l'abbé Charles a l'ambition de tenir ensemble des exigen-

ces qui peuvent paraître contradictoires à certains de ses confrères. Qu'ils soient fils d'ouvriers (jocistes) ou fils de la bourgeoisie (scouts), l'abbé Charles leur offre à la fois de la théologie, de la piété et des activités apostoliques. Rien ne doit être oublié, faute de quoi la synthèse perdrait en force.

Mobilisé en 1939, il est témoin de la « drôle de guerre » dans l'intendance d'une division d'infanterie. Fait prisonnier, il s'évade dès le mois d'août 1940. L'archevêché de Paris lui demande alors de quitter le diocèse pour plus de sécurité. Et c'est par l'intermédiaire de l'aumônier général de la marine que l'abbé Charles devient aumônier des Chantiers de jeunesse, dans la région de Lyon. Faisant usage de ses talents de psychologue, il accueille les jeunes hommes en âge d'être mobilisés. Dans ce contexte assez exceptionnel, l'abbé Charles continue à creuser les marques de sa trilogie. Admirateur du général de La Porte du Theil et de l'ensemble de son projet pédagogique, l'abbé Charles est vraiment à son aise au milieu de ces jeunes Français plus ou moins avertis en matière de religion. Il participe intensément au bulletin du chantier, équivalent militaire de *L'Ami des jeunes*. Dans cette perspective théologique, l'abbé Charles cherche aussi à former les cadres des Chantiers de jeunesse. Aux uns et aux autres, il donne l'occasion de participer à de grandes célébrations liturgiques. Le laïc est vraiment honoré par un prêtre qui se méfie d'un christianisme à deux vitesses où l'apanage de la sainteté serait le fait d'une caste. Marqué par la philosophie d'un La Porte du Theil, l'abbé Charles en profite pour organiser l'apostolat des laïcs sur un mode hiérarchique. Il sait trouver rapidement des relais efficaces qui démultiplient son action, en accord avec une vision de la mission dont la tête est le Christ, et dont les évêques, les prêtres et les laïcs sont les membres dociles. Au cœur de la Seconde Guerre mondiale qui voit s'affronter les totalitarismes, l'abbé Charles présente à ses contemporains un « catholicisme intégral » qui entend régner sur tout l'homme. L'origine de ses premiers succès est sans doute en rapport avec cette manière existentielle d'envisager la foi. Théologie, piété, apostolat, une trilogie séduisante dans ces années quarante et pourtant contestée par un nombre croissant de chrétiens marqués par le conflit. L'abbé Charles se retrouve donc à la jointure de ce basculement des mouvements de jeunesse, et de tout un catholicisme français influencé par l'épopée de la résistance.

## Le centre Richelieu, une présence d'Église en Sorbonne (1944-1959)

C'est à l'âge de trente-six ans que l'abbé Charles arrive dans le quartier Latin, bien décidé à mettre ses talents de prédicateur au service d'un monde étudiant frappé de plein fouet par les mutations issues de la guerre. En 1944, le cardinal Suhard le nomme vicaire à Saint-Étienne-du-Mont et aussi aumônier des étudiants de la faculté des lettres de la Sorbonne. Cette période correspond pour l'abbé Charles à ses premières réalisations de grande envergure, à des responsabilités pastorales de plus en plus lourdes. Les exigences de l'ancien aumônier de la JOC ou des Chantiers trouvent en terre estudiantine leur véritable mesure. Le « carlisme » est né, chansonné et magnifié par les premières générations du centre Richelieu. Très rapidement en effet, l'abbé Charles met en place une paroisse étudiante de plus en plus influente sur Paris, drainant à elle seule des milliers d'étudiants à Chartres au début des années cinquante. Il fait suite à l'abbé Basset, mort en déportation, mais aussi au P. Daniélou qui assurait déjà l'encadrement d'un groupe d'étudiants littéraires. L'abbé Charles réussit non sans mal lors du « concile » de Larchant, en juillet 1944, à regrouper les responsables des associations catholiques de Sorbonne (F.F.E.C., JEC, scoutisme, Conférence Saint-Vincent-de-Paul). En accord avec l'abbé Rupp, aumônier diocésain des étudiants, il fait l'acquisition d'un local sur la place de la Sorbonne dont le nom de baptême ne va pas tarder à devenir célèbre. Le centre Richelieu est en effet le laboratoire d'un christianisme mariant la tradition à des innovations opportunes, en un temps d'effervescence idéologique.

Une des premières préoccupations de l'abbé Charles est la formation doctrinale de ces élites étudiantes qui ont pour vocation d'exercer des responsabilités dans la cité. Il demande à des théologiens comme les PP. Daniélou ou Chenu de donner des conférences régulières au Centre. Son but est de pourvoir ces jeunes d'une vision globale de la théologie catholique sur un cycle de trois ans. Ainsi, les étudiants peuvent bénéficier dès 1945-1946 de cours hebdomadaires, de conférences exceptionnelles liées aux fêtes liturgiques. La formule du centre Richelieu est assez novatrice pour l'époque par son ambition d'initier des laïcs à la théologie. La pastorale de l'après-guerre ne privilégie pas toujours l'enseignement doctrinal au sens strict. En dépit d'un mouvement général favorable à la formation doctrinale, beaucoup d'étudiants catholiques n'ont à leur disposition que des sermons dominicaux ou des catéchismes de persévérance. L'abbé Charles est convaincu de la nécessité absolue d'harmoni-

niser les connaissances profanes et religieuses. Ceci n'est pas sans lien avec l'essor plus général de « la nouvelle théologie » des années cinquante, en particulier chez les jésuites de Fourvière et les dominicains du Saulchoir. L'abbé Charles estime que la théologie est l'affaire de tous, en fonction de ses capacités, et non pas le privilège de quelques séminaristes ou novices de monastères. Son propre cheminement l'incite aussi à se détourner d'une présentation scolastique de la foi chrétienne, supposant une sorte de credo philosophique préalable combiné à des traités systématiques sur tel ou tel aspect du mystère chrétien. Prenant un peu à rebours les pratiques habituelles, l'abbé Charles met ses étudiants en contact avec les sources bibliques et patristiques de la foi. Il n'hésite pas à évoquer dans le détail les Pères de l'Église, à scruter les écrits des docteurs médiévaux et modernes, dans la perspective d'une tradition qui se développe à l'intérieur de l'histoire de l'Église. Bientôt, les étudiants fidèles au centre Richelieu, fascinés par le style direct et convaincant de l'abbé Charles, deviennent des familiers de saint Irénée, d'Origène, de saint Grégoire de Nysse, de saint Augustin, de saint Bernard ou encore de Bérulle. Cette formation offre au plus grand nombre un regard de maturité sur les grands problèmes théologiques qui se posent « entre Abraham et Pie XII ». Le succès des cours légitime cette insistance doctrinale. Cet accès aux sources de la pensée chrétienne provoque l'enthousiasme et on se presse pour écouter parler les aumôniers du centre de problèmes dont certains jugent l'évocation trop difficile comme la christologie ou la Trinité. Le centre Richelieu est de fait, dans les années cinquante, un des relais les plus efficaces de la nouvelle théologie. Les PP. Michonneau et Guardini et encore plus les PP. Bouyer et Daniélou apparaissent comme les maîtres à penser de ces générations d'étudiants découvrant la théologie. On peut dire que s'invente ici un modèle de théologien laïc, non spécialiste mais connaisseur de l'ensemble du mystère chrétien. Il suffit de lire les articles rédigés par les étudiants dans *Tala-Sorbonne*, à partir de 1947, ou dans *Paraboles*, après 1956, pour se convaincre de leur familiarité avec la pensée catholique. La création, au printemps 1956, de la revue *Résurrection*, est comme le fruit le plus achevé de cette collaboration entre des théologiens professionnels et les séminaristes ou laïcs issus du centre. Mais cette formation doctrinale à l'origine de laquelle se trouve l'abbé Charles ne se veut pas une fin en soi. Elle est inséparable des activités liturgiques et apostoliques de cette paroisse étudiante.

L'abbé Charles est un amoureux de la liturgie, lieu par excellence de la rencontre de la créature avec Dieu. Cet amour, il a voulu le communiquer

à ses étudiants de Sorbonne en les associant le plus étroitement possible à cette prière collective de l'Église. Héritier du renouveau liturgique qui débute avec dom Guéranger, qui se poursuit avec dom Schuster ou dom Casel, et se confirme après la guerre avec le P. Jungmann, l'abbé Charles fait des jeunes des praticiens de la liturgie. Il veut faire droit à ce besoin croissant des laïcs de participer au culte que préside le prêtre. Que ce soit en Sorbonne, à l'oratoire du centre, sur les routes de pèlerinages (Chartres, Jérusalem, Avila, Assise ou Rome), ou dans la propriété d'Arny, acquise en 1950 pour les sessions du Centre, la liturgie occupe une place primordiale. C'est elle qui rythme la journée et l'année de l'étudiant. Très tôt, l'abbé Charles convie ses étudiants à célébrer les laudes, les vêpres et les complies. Il fait aussi en sorte que ses paroissiens puissent assister à la messe pendant la semaine, instaurant des roulements par branches d'études. Comme la théologie, la liturgie est vécue sans complexe. Alors que le renouveau liturgique est à l'honneur, l'abbé Charles fait preuve à la fois d'une obéissance totale aux rubriques romaines et d'initiatives heureuses. Il sait profiter de l'introduction du français dans les chants et les lectures bibliques. Il favorise une messe dialoguée entre le prêtre et les fidèles. Quand les lieux le permettent, et qu'il le juge opportun, il célèbre la messe face au peuple. Il cherche toujours à faire participer activement les laïcs à la célébration. Pendant la Semaine sainte notamment, on voit comment tout est mis en œuvre pour que les étudiants y soient vitalement introduits. L'abbé Charles s'empresse d'appliquer la réforme du triduum pascal de 1956, déployant tous les trésors de l'Église pour les Jeudi, Vendredi et Samedi saints. Insistant sur la beauté inhérente aux grandes fêtes de l'année liturgique, il communique à plusieurs générations l'expérience d'une prière communautaire méditée, fervente et intense. Quand s'affirme une théologie et une pastorale de l'apostolat favorable à l'enfouissement, les Semaines saintes d'Assise apportent la preuve d'une visibilité de l'Église qui provoque l'enthousiasme.

Dès les années 1944-1945, l'abbé Charles pousse ses jeunes collaborateurs laïcs à être des missionnaires à part entière. Aux responsables des différentes entités catholiques de Sorbonne, bientôt fondues dans l'unique centre Richelieu, il propose une série de moyens pour évangéliser leur milieu. Car il s'agit bien de faire de ceux dont il a la charge des coopérateurs responsables de l'apostolat du prêtre. Cette ambition qui n'est autre que celle de Pie XII, se heurte alors en France à une fascination pour l'engagement temporel des chrétiens. L'idéal d'un apôtre silencieux au cœur du monde, selon une conduite prêtée à Charles de Fou-

cauld, gagne du terrain chez des étudiants généreux pour lesquels la distinction entre la charité et l'humanitarisme n'est pas nette. Beaucoup de responsables de l'Action catholique spécialisée, en particulier ceux de la JEC, incitent les militants à «humaniser leur milieu». En 1956, la mort de l'association catholique de la jeunesse française (A.C.J.F.) est un signe de ces tensions... En Sorbonne, les incompréhensions entre la JEC et le centre Richelieu sont un écho, après 1948, de ces divergences apostoliques.

C'est dans ce contexte de crise que l'abbé Charles instaure un modèle d'apôtre relativement inédit à l'époque. La croissance numérique du centre est d'ailleurs le meilleur témoignage de ce dynamisme. Cette progression quantitative, entre 1945 et 1955, ne manque pas d'impressionner les contemporains, catholiques ou non. Semé dans le quartier Latin avec des effectifs somme toute assez modestes (une cinquantaine de fondateurs à Larchant), le centre Richelieu draine bientôt plusieurs centaines, puis des milliers d'étudiants dans le cadre de grands rassemblements parisiens (Mutualité ou Vel d'Hiv, montées à Montmartre, pèlerinages). L'institution des «missionnaires» du Centre, au début des années cinquante, est la marque la plus explicite des méthodes apostoliques du centre. En réaction contre l'image d'un apôtre «trop muet et trop temporel», l'abbé Charles associe de nombreux jeunes à l'apostolat des aumôniers. Cette œuvre est mixte, originalité supplémentaire à l'époque au sein des mouvements de jeunesse. Les structures du laïcat missionnaire se renforcent en 1954, avec l'arrivée de jeunes aumôniers, les PP. Lustiger et Coloni. Concrètement, ceux qui prennent cet engagement pendant l'été qui précède l'année universitaire, adoptent un style de vie chrétien exigeant, tant vis-à-vis d'eux-mêmes que des autres. Missionnaires, ils bénéficient d'un régime théologique, spirituel et apostolique spécial dont l'intensité est à la mesure des buts à atteindre. Mais dès le début du centre, leur ambition est d'évangéliser le milieu étudiant. Au quotidien, se mettent en place des «équipes de culture chrétienne» et des «équipes de recherches scientifiques» qui regroupent chaque semaine des étudiants d'un même certificat de licence. Ces rencontres, animées par un «prophète» sont l'occasion de faire passer la sève du christianisme au gré de discussions passionnées. Les «responsables d'amphi» n'hésitent pas à proclamer dans les amphithéâtres, avant ou après les cours, telle ou telle invitation à une activité catholique. Les missionnaires sont enfin les artisans des grandes manifestations publiques du centre, en particulier le pèlerinage de Chartres. Fondé en 1935 par le P. Basset, il regroupait quelques dizaines d'étudiants marchant à la suite de Péguy. Quand l'abbé Charles prend en charge

le pèlerinage après 1945, en collaboration avec le P. Faidherbe, aumônier du droit, il sait faire fructifier un certain engouement consolidé par la guerre (mille six cents étudiants marchent vers Longpont en 1944, Chartres étant sous les bombes). Les chiffres parlent d'eux-mêmes, trois mille étudiants en 1945, quatre mille en 1946, sept mille en 1950, douze mille en 1954, et plus de dix-huit mille en 1959. Le centre Richelieu est devenu une force à part entière en Sorbonne, menant chaque printemps un tiers des étudiants du quartier Latin aux pieds de Notre-Dame de Chartres. Ce succès impressionnant vient certes d'une organisation sans failles des routes, des chapitres et des équipes mais plus encore d'un dynamisme apostolique fondamental et contagieux. La maturité, l'authenticité et la détermination du témoignage des responsables laïcs et ecclésiastiques du pèlerinage vient contredire un «mouvement sociologique de déchristianisation» devant lequel certains chrétiens répugnent à utiliser les méthodes «traditionnelles». Si bien que dans les années cinquante, la place de la Sorbonne fait figure de microcosme de chrétienté. La trilogie vécue au quartier Latin touche des milliers d'étudiants, leur inoculant la tradition vivante du christianisme. Pour l'abbé Charles, c'est véritablement un âge d'or.

### L'aggiornamento du Sacré-Cœur de Montmartre (1959-1985)

Ce n'est pas sans peine que l'abbé Charles, devenu chanoine honoraire de Notre-Dame de Paris en 1955, quitte la place de la Sorbonne. La déchirure est grande lorsqu'il est obligé de laisser ce monde étudiant avec lequel il avait tant d'affinités. Mais l'intérêt de cette nomination de 1959 est de constater comment l'abbé Charles trouve assez de génie pour transplanter sa «méthode» sur la butte Montmartre. Privé de ses principaux collaborateurs comme les abbés Lustiger et Coloni, il cherche alors à attirer à la basilique des anciens du centre, à y agréger des membres neufs. C'est par exemple le rôle d'une session qui se déroule à Port-Cros en septembre 1959 en compagnie de séminaristes des Carmes et de laïcs des groupes Saint-Jean (jeunes célibataires se retrouvant déjà à l'époque du centre) et Résurrection. Par divers moyens, Mgr Charles, nommé prélat d'honneur de Sa Sainteté en 1960, regroupe rapidement des forces vives au service du renouveau d'un sanctuaire aux traditions célèbres. La basilique de la fin des années cinquante souffre en effet d'un certain vieillissement de ses fidèles ainsi que du reflux de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Considéré hâtivement comme le refuge d'une idéologie conser-

vatrice et d'une piété doloriste, la basilique doit affronter une vague de contestation grandissante. Mgr Charles travaille à en faire un centre spirituel et doctrinal, souvent en contradiction avec certains chrétiens des années soixante et soixante-dix qui cherchent une boussole en dehors de la tradition. À l'époque du concile Vatican II et à l'heure difficile de son application, Mgr Charles continue de proposer une trilogie qui a fait ses preuves.

La basilique n'est pas, en 1959, un centre doctrinal à proprement parler. L'ambition de Mgr Charles est manifestement de poursuivre cette entreprise de «vulgarisation théologique» si bien réussie au centre Richelieu. Mais il lui faut se créer un public, en particulier des jeunes, comme auparavant au quartier Latin. Dès le début des années soixante, des cours de théologie se mettent en place sous la direction des abbés Charles et Kowalski, ancien du centre ordonné en 1961, et Maréchal, déjà chapelain à la basilique avant 1959. Contrairement à toutes les prévisions raisonnables, ces enseignements délivrés tous les jours de la semaine accueillent rapidement des centaines de personnes. Attirés par la réputation de Mgr Charles, séduits par un accès aux sources du christianisme, beaucoup d'anciens du centre et de leurs amis se pressent rue du Chevalier-de-La-Barre. La stabilité de l'auditoire est assurée par les membres des équipes Saint-Jean. Les thèmes des cours sont directement empruntés aux numéros de la revue *Résurrection*. L'année 1959-1960 est par exemple consacrée à l'étude de la grâce, de la prière et des sacrements, soit les onzième, douzième et treizième numéros de *Résurrection*. A la différence du centre Richelieu, le public montmartrois est largement constitué de jeunes en vie active, désireux de poursuivre leur formation chrétienne. De plus, le groupe Résurrection, créé en 1954, qui rassemble très tôt une cinquantaine de foyers, se livre à une lecture assidue de la revue. Les chapelains, assistés de quelques responsables laïcs, dressent ensuite l'architecture des cours doctrinaux. Toujours organisés sur un cycle de trois ans (Dieu, Jésus-Christ, l'Église), ces enseignements hebdomadaires couvrent peu à peu l'ensemble des mystères chrétiens, constituant une sorte d'encyclopédie théologique orale et attrayante. Fidèle à la doctrine catholique dans sa totalité, Mgr Charles représente, au cœur de la crise religieuse des années soixante-dix, une sorte de garant de l'orthodoxie. Il est à l'origine de plusieurs générations de théologiens laïcs, en particulier celle des «burgraves», Rémi Brague, Jean Duchesne, Jean-Luc Marion, normaliens gagnant la basilique vers 1966. Mgr Charles est encore celui qui, par la profondeur de sa doctrine, tempère la colère de fidèles indignés par certaines applications douteuses du concile. Proches

du P. von Balthasar, des normaliens et des séminaristes confrontent la révélation chrétienne à la philosophie et aux sciences humaines, dans le cadre de la revue *Résurrection*.

Lui-même se veut un réformateur, un recteur capable de communiquer à tous les fidèles de la basilique la dynamique perdue de la dévotion au cœur de Jésus. Mgr Charles ne se contente pas de populariser la doctrine de l'école française de spiritualité par ses articles (« Montmartre » puis « Montmartre-Orientation ») et ses sermons. Il met en place une adoration silencieuse du Saint-Sacrement, suscite des foyers adoreurs dont la mixité semble révolutionner les habitudes. Précédant d'une décennie la réforme liturgique issue du concile, Mgr Charles entame l'aggiornamento de la dévotion montmartroise dès 1959. Il fait détruire le banc d'œuvre et la chaire qui masquaient le grand espace basilical, retire les lustres et les bannières qui ornaient le chœur. Surtout, il cherche à donner tout son relief à l'année liturgique, avec à Noël, la messe de minuit, très tôt dédoublée dans la crypte à cause de l'affluence, la veillée du mercredi des Cendres ou encore le chemin de croix du vendredi saint et la célébration solennisée du triduum pascal. La maîtrise de Montmartre, où les jeunes sont scolarisés par la basilique, forment des chanteurs qui participent à cette beauté liturgique tant recherchée par le recteur. Quant au rituel de Paul VI, Mgr Charles se targue d'avoir été le premier à le chanter à Paris, après une chaude nuit de répétitions. Ces faits confirment une compréhension souple et vigilante de la tradition qui provoque des attaques contradictoires de la part de chrétiens « intégristes » (l'abbé de Nantes) ou « progressistes ».

Mgr Charles ne cesse d'être un apôtre. À lui seul, il fait déplacer des centaines de jeunes pour des cours nocturnes de théologie pris sur le temps du repos ou de la détente. Prêtre contemporain d'un nouvel art de vivre dominé par la recherche du confort, il n'éprouve aucune gêne à contredire les modes du temps. Au début des années soixante, il dispose à nouveau de missionnaires, pris dans les équipes Saint-Jean ou les foyers Résurrection. Le rôle de ces derniers est de participer au rayonnement du sanctuaire en y conviant les personnes atteintes par leur apostolat. La rencontre avec la basilique provoque le plus souvent un choc spirituel, en particulier la nuit d'adoration ou les grandes fêtes liturgiques. En 1964-1965, Mgr Charles retrouve des étudiants dans son sillage avec la création du mouvement Saint-Paul, en collaboration avec Jean Duchesne. Admiré et contesté à la fois, le recteur de la basilique sait à merveille susciter l'entière confiance de ses collaborateurs. Il est aussi réputé pour convertir les gens les plus récalcitrants au Christ, par la

parole et les actes. Cette histoire invisible est sans doute la plus précieuse. Marqué très profondément par la spiritualité sacerdotale d'un saint Pie X, il tient à marquer une frontière entre prêtres et laïcs. Les chapelains vivent entre eux une intense vie commune. Cependant, il est rare de voir un homme aussi proche du laïc, en particulier des missionnaires. Il témoigne à la fois d'une distance et d'une proximité, en vertu d'une idée du sacerdoce proche de Bérulle. Il incarne un modèle de collaboration spirituelle réussie entre les apostolats du prêtre et des fidèles, sans tricherie ni mièvrerie. C'est avec de tels laïcs qu'il réussit l'organisation de multiples pèlerinages, à Chartres bien entendu, mais aussi en Italie, en Espagne ou encore en Turquie. Le plus prestigieux est celui de Terre sainte. Homme des pérégrinations, Mgr Charles garde cet amour de ces rassemblements itinérants, liturgiques, doctrinaux, culturels et conviviaux. Sur la butte elle-même, des anciens des foyers Résurrection posent les fondations d'un apostolat auprès des touristes et des incroyants (sur le parvis de la basilique et square Willette), et ce dès 1964-1965. La greffe apostolique des années soixante se transmet, par les soins de Mgr Charles, aux autres générations. C'est le même engagement des laïcs, au service de l'apostolat hiérarchique, qui est proposé aux cœurs généreux. Se vouant ainsi à l'aggiornamento de la basilique pendant une quinzaine d'années, il redonne vigueur à la vocation du sanctuaire, la contemplation du Corps et du Cœur de Jésus, fait germer plusieurs dizaines de vocations sacerdotales, et favorise la naissance de foyers soudés par l'Évangile.

Les esquisses biographiques ont souvent le goût de la trahison, le vivant ne souffrant guère la codification. Mais ces jalons de l'existence sacerdotale de Maxime Charles sont les traces d'une œuvre bien plus profonde dont chacun des bénéficiaires, plusieurs milliers sans doute, connaît le secret. Charge aux historiens de sonder cette trilogie à l'origine de tant de succès, de tant de conversions, d'une telle contradiction pour un second *xxe* siècle qui devait, prétendument, célébrer les funérailles du catholicisme. Une méthode astucieuse et savoureuse, servie par les qualités d'un personnage hors du commun. À bien chercher, on y trouve des analogies avec la vieille A.C.J.F. d'Albert de Mun qui exigeait des jeunes fidèles la piété, l'étude et l'action. La ressemblance est peut-être encore plus flagrante avec les fleurons de la couronne sacerdotale du cardinal de Bérulle que sont la science, la sainteté et l'autorité apostolique. Enfin, la vie de Maxime Charles fait aussi penser à ces temps patristiques dont s'inspire d'ailleurs l'école française, où l'évêque est à la fois docteur, confesseur et pasteur. Pendant ces cinquante années, en dépit de tensions diverses et variées, les fidèles ont accueilli joyeusement un christia-

nisme intégral. Et chacun est impressionné lorsque le Christ est transmis aux générations d'aujourd'hui, sans affadissement, sans démissions, car cette continuité frappe les esprits, atteint les cœurs et provoque presque toujours des réveils religieux locaux. Mgr Charles n'a pas semé en vain, nous le savons.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit  
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.  
Voir page 114.**

Diplômé de l'Institut d'Études Politiques (Paris), Samuel Pruvot rédige une thèse d'histoire sur l'œuvre de Mgr Charles.

Jérôme LAURENT

## Claudiel et la tentation dionysiaque

« J'ai peint la figure de Pan, la passion de l'univers  
travaillé parla prohibition de subsister. »

*Art Poétique.*

« Après Alexandre le Grand et ce Bacchus dont parle la  
poésie, Voici François, le troisième, qui se met en route vers  
l'Asie. »

*Corona Benignitatis Anni Dei.*

QUE le langage soit par essence voix et, en ce sens, s'enracine dans l'émotion signifiante de la profération, Nietzsche et Claudel l'ont pensé en accordant un statut primordial à la musique. Mais où commence la musique ? Dans le chant des oiseaux ? Dans la danse marmoréenne du « sarcophage des neuf muses » que reprend la première des *Grandes Odes* ? Peut-on croire avec Empédocle (fragment **B** 129) que les astres eux-mêmes produisent une musique par l'homme du commun inaperçue, car trop parfaite ? La musique s'achève-t-elle, comme le veut le *Phédon* de Platon (61 b), dans la philosophie elle-même ? Ces questions ne seront pas traitées pour elles-mêmes ; mais elles ouvrent l'horizon de la tentation dionysiaque de Claudel : *Ne impediatis musicam !* est le précepte de *L'Éclésiastique* que le diplomate a choisi pour devise (*J I*, 10 et *OC XIX*, 165 <sup>1</sup>). En effet, l'excès du chant ou de la parole sur le discours,

1. Les références renvoient aux *Œuvres complètes* publiées chez Gallimard ; nous indiquons *le tome et la page*. Le *Journal* est publié dans la bibliothèque de la Pléiade en deux tomes et les *Mémoires improvisés* dans la collection Idées, Ed. Gallimard. Les suppléments aux *Œuvres complètes* sont parus à l'Âge d'Homme, Lausanne, 1990 et 1991.

l'excès de la rencontre et de l'événement sur les représentations préalables, l'excès du surgissement de la musique qui brise l'opacité de l'étant et notamment du silence vide pour constituer un silence autre et une autre manifestation du monde sont ce que la philosophie a pu nommer « dionysiaque ». Certes, rien de la bacchanale sans pensée, tout à sa frénésie de transgression, ne pouvait être une tentation pour l'écrivain chrétien qu'est Claudel ; en revanche ce charme de Dionysos que *La Naissance de la tragédie* nomme « évangile de l'harmonie universelle » (Gallimard,

p. 45), le poète a profondément vécu sous son influence. Si le rapport de Nietzsche à Claudel a déjà été — avec plus ou moins de bonheur — envisagé <sup>1</sup>, il reste toujours à montrer combien la figure de Bacchus est intensément présente dans l'œuvre claudélienne, mais d'une présence qui ne saurait couvrir toute la scène du monde. Au-delà de la Nature et des métamorphoses du vouloir, il y a l'affirmation de la liberté essentielle de l'Amour ; au-delà du surgissement de l'événement il y a, pour Claudel, la Création par l'acte bienveillant de Dieu.

## La transe et l'ivresse

« Le lieu Théâtre insuffisant à la tragédie de Vie a vu sourdre en lui "la splendide nudité" que "profère la bouche humaine" » pouvait affirmer Mallarmé à propos de *La Ville* (VII, 435) dans une lettre de mars 1893. Car Claudel dépasse les oppositions (en l'occurrence le théâtre et la vie) et, tel Christophe Colomb qu'il aime <sup>2</sup>, il relie les mondes et associe les espaces. L'univers est un ensemble organisé et organique où Claudel refuse les barrières et toutes les formes d'enfermement sur soi. Le poète célébrera la vitalité de la terre : « Quelle richesse que cette Alsace débordante de bonheur et de richesses, de lait, de vignes et de fruits ! » (*J*, II, 146). Même au théâtre, la distance est toujours illusoire, au regard de la participation. Le monde lui-même n'est-il pas un théâtre où les hommes jouent des rôles dont ils croient inventer le texte ? Henri Maldiney, philosophe souvent proche de Claudel dégage, à propos de la folie, un principe important pour penser le théâtre : « Il n'y a pas de représentation de l'existence <sup>3</sup>. »

1. Cf. Marianne MERCIER-CAMPICHE, *Le Théâtre de Claudel*, J. J. Pauvert, Paris, 1968, pp. 263-273 : « Claudel a-t-il été influencé par Nietzsche ? »

2. Pour ce point, voir l'article de Marius-François GUYARD, « Christophe Colomb, héros claudélien », *Communio*, juillet 1992, pp. 46-57.

3. Dans un autre horizon spirituel que celui de Claudel, J. DERRIDA commente ainsi le théâtre de la cruauté d'Antonin Artaud : « Le théâtre de la cruauté n'est pas une représenta-

*La Catastrophe d'Igitur*, parlant de « la sympathie avec la Nuit » comme d'une « amère communion avec les ténèbres » affirme que « l'on en découvrirait peut-être la première vague exhalation dans le grand Euripide » (XV, 111) <sup>1</sup>. Et à coup sûr les mystères qu'évoquent les *Bacchantes* se célèbrent le plus souvent la nuit :

« L'obscurité est solennelle <sup>2</sup> » dit Dionysos — v. 486. Dans cet esprit les jeunes faunes de *L'Endormie* cherchent « des lacs, les vastes lacs, où la nuit mire ses sombres feuillages dormants » (VI, 37). Quant au satyre-major, dans la première version de *Protée*, il explique :

La nuit est aux dieux.

N'est-ce pas ? Elle est trop belle ! c'est trop beau, ce milieu de l'année !

C'est pour cela que Bacchus est venu,

Afin de délivrer les campagnes et les déserts et les énormes replis de la terre tout remplis de forêts. (XIII, 35.)

Les transfigurations de la nuit quand les ombres s'allongent et quand notre regard cesse d'établir ses cartographies de l'utile sont dans la lumière lunaire l'occasion des scènes de transe du théâtre claudélien. Ysé, dans *Partage de midi*, annonce : « Ô Mésa, voici le partage de minuit ! et me voici, prête à être libérée » (XI, 105). La nuit amère de la complaisance au malheur à laquelle Claudel oppose fortement la nuit libératrice n'est pas relative à une approche subjective (qui appréhenderait le soir selon la tristesse ou l'espérance). Cette distinction, Jean-Louis Chrétien l'a montrée <sup>3</sup>, vient d'un dédoublement constitutif de la nuit elle-même. La nuit

*tion*. C'est la vie elle-même en ce qu'elle a d'inépuisable. La vie est l'origine non représentable de la représentation », *L'Écriture et la différence*, Éd. du Seuil, 1967, p. 343. Claudel partage avec Artaud un intérêt profond pour le théâtre oriental et un refus du réalisme. Dans sa correspondance avec Lugné-Poe, on voit Claudel proche d'un certain expressionnisme pour sa conception de la mise en scène.

1. Cf. Marie DELCOURT, « Claudel et Euripide », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1961, pp. 599-602 où l'auteur souligne que le troisième des grands tragiques était peu apprécié à la fin du XIX<sup>e</sup> : « La mode au tournant du siècle était particulièrement sévère pour le baroque euripidéen ; qu'on se rappelle ce que disent de lui Nietzsche et Péguy. Claudel n'a pas réagi contre cette mésestime. Mais ce poète qu'il n'a pas nommé, il l'avait très bien lu. » Cette étude ne présente que les rapports de *l'Hélène* d'Euripide et de *Protée* ; un point de vue plus général est donné par Michel LIOURE, *L'Esthétique dramatique de Paul Claudel*, Armand Colin, Paris, 1971, notamment pp. 94-102 : « Les Faunes et les Faunesse de *L'Endormie* semblent échappés des chœurs des *Bacchantes*. » (p. 94.)

2. DODDS dans son édition, *Bacchae* (Oxford, Clarendon Press, seconde édition, 1960, p. 138), renvoie aux *Métamorphoses* d'Ovide, IV, 15 et VI, 588 et à Plutarque, *de Ei ap. Delph.* 9, 389A. Nous citons la traduction de Marie Delcourt.

3. *L'Antiphonaire de la nuit*, L'Herne, Paris, 1989, notamment pp. 105-106.

des ténèbres est enfermement sans distance ni horizon alors que la nuit qui libère est ouverture sous le ciel étoilé. Il n'est pas contradictoire que le poète du *Partage de midi* ait donné une place essentielle à la nuit. A sa manière, c'est-à-dire dans la démesure, la nuit bachique maintient la contradiction entre l'obscurité qui aveugle et la nuit qui donne à voir où danser. Quel est le sens de la démesure dionysiaque dans l'œuvre de Claudel ? et plus particulièrement comment comprendre l'expérience de la transe ?

*L'hybris* dionysiaque à laquelle participe le théâtre de Claudel n'est pas transgression gratuite ou cruauté spectaculaire. La démesure est ici désordre par quoi l'ordre peut encore être manifesté et la Nature véritablement rencontrée : « Il faut que tout ait l'air provisoire, en marche, bâclé, incohérent, improvisé dans l'enthousiasme ! » précise le début du *Soulier de satin*. « L'ordre est le plaisir de la raison : mais le désordre est le délice de l'imagination. » Avoir l'air incohérent n'est pas toujours être incohérent. Le *Journal* signale : « Étymologie de *trouver* = *turbare*. Pour trouver il faut commencer par déranger l'ordre, par créer du désordre et de la confusion, par remuer le fond » (II, 177). Merleau-Ponty le note : « Le monde des drames de Claudel est le moins conventionnel, le moins raisonnable, le moins "théologique" qui soit <sup>1</sup>. » La violence elle-même est nécessaire :

Pour atteindre le sommet nous devons lutter, nous devons pouvoir nous perdre nous-mêmes; nous devons oser nous faire violence, nous devons maîtriser Dieu. Car le royaume des Cieux appartient aux violents. (*Suppl.*, 11, 18.)

Comment concilier cela avec l'affirmation des *Mémoires improvisés* (il est alors question du caractère de Lechy Elbernon, proche de celui de Cassandre) : « Tout ce qui est démesuré est destructeur » (p. 140) ? Tout illimité n'est pas chaos, toute violence n'est pas destruction et ce que montre Claudel, ce sont les contradictions de l'homme qui ne peut être, de toutes choses, la mesure. Il s'en explique à l'abbé Jacques Douillet :

L'erreur que l'on commet avec moi, c'est que l'on croit toujours que j'écris des œuvres d'édification directe, tandis que je peins des âmes humaines en proie à la plus effroyable et à la plus impitoyable des exigences, celle de la Grâce. (*Suppl.*, 1, 313.)

Le dionysiaque est un moment du rapport au monde, selon Claudel, où l'homme entre dans la démesure du foisonnement de la Création, oubliant ses repères, pour s'ouvrir à un excès absolu, non relatif à la

vitalité de la Nature, celui de l'amour du Dieu des chrétiens. Trois niveaux peuvent donc être distingués : l'excès gratuit, destructeur et trivial que refuse Claudel (celui du *Bacchus* de Jean Cocteau <sup>2</sup>) ; *l'hybris* dionysiaque (ainsi le cœur d'Orlan, dissimulé dans une « grande corbeille de tubéreuses », à la fin du *Père humilié*, X, 290) et enfin la violence proprement évangélique (par exemple le sacrifice de Sygne dans *L'Otage*). Une chose est sûre : Claudel a horreur de l'insipide. Visant un certain art religieux, il condamne sans ménagement « le goût du fade » (*Contacts et circonstances*, XVI, 226-231). A l'inverse, il peut y avoir une « extase dans la violence » (*Art poétique*, V, 27) et l'on comprend que Coufontaine dise dans *L'Otage* : « La tempête nous garde » (X, 12). Dans leur ordre différent, l'art et le salut supposent le dépassement du confort tranquille et du repos que rien ne vient troubler.

La transe où la personnalité individuelle s'abolit est notablement présente dans le théâtre de Claudel comme l'a montré Michel Malicet <sup>3</sup>. *La fin* de l'acte III de la première version de *Partage de midi* est la scène la plus nette :

*Entre Ysé vêtue de blanc en état de transe hypnotique. Elle s'avance au travers de la pièce, non point marchant en automate, mais à la manière d'un nuage* <sup>3</sup>.

M. Malicet souligne que le terme « transe », inconnu de Littré, n'apparaît en français qu'en 1891 et donc « en 1905 le poète emploie le mot transe dans un sens technique tout à fait nouveau » (p. 115, note 2). La transe claudélienne, comme la possession bachique, permet la purification et la réconciliation : « Ce n'est plus l'ancienne Ysé, c'est mon Ysé avec moi pour toujours » (XI, 99). Toutes deux permettent aussi, par un oubli de l'engagement dans la familiarité, une vision de l'avenir (« La fureur qu'il inspire a comme la démence un pouvoir prophétique, disent *Les Bacchantes* en parlant de Dionysos, vers 298-299). Ysé, prenant la main de Mésa « convulsivement » peut s'écrier :

Je le vois ! je vois tout :

[...] Une paillote misérable, un homme mort  
Avec un visage terrible. (XI, 99.)

La princesse de *Tête d'Or* connaît également ce pouvoir visionnaire :

1. Claudel approuva François Mauriac de l'avoir violemment critiqué, *Journal*, II, 794.
2. « La Scène de transe », *La Revue des Lettres modernes*, 1971, pp. 69-117.
3. XI, 95, cette indication disparaît des deux autres versions (p. 190) mais la première version des pièces de Claudel est en général plus radicale et nous partageons sur ce point l'avis de François Mauriac : « En écoutant le partage de midi. » (XI, 310.)

1. Sur Claudel », *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 394.

— Ah ! ah ! je vois et je sais ! hélas ! [...] — Ô fous ! fous ! Que dirai-je ? que ne dirai-je pas ?

Croyez-vous que vous puissiez vous cacher de moi ? Je vous pénètre clairement jusqu'au fond. (VI, 108 et 109.)

Ces phrases trouvent un écho dans le personnage de Léchy ; l'acte II de *L'Échange* s'achève en effet par une scène de transe (« Haha ! Haha ! Ahi ! Wahaha ! », VIII, 55) où l'actrice prophétise la mort de Louis Laine. La nuit, la lune ou la neige indiquent la possible présence du surnaturel dans le monde. Le *Journal* décrit ainsi le grand froid et sa tension particulière :

La nature en état de *transe*. Elle retient, elle suspend sa respiration, quelque chose d'aérien, l'air condensé, s'attache à elle, l'invisible lui fait une gaine [...]. - 14°. (11, 342.)

Cela permet peut-être de comprendre l'étrange évocation de juillet 1933 :

Bacchus hivernal ses boucles noires mêlées de feuillages d'argent, brandissant en riant un long javelot de glace. (II, 31.)

La figure dionysiaque d'Ysé est déjà présente dans la première des *Cinq grandes Odes* qui commence par : « Les Neuf Muses, et au milieu Terpsichore ! Je te reconnais, Ménade ! » (I, 51). Plus loin, Claudel évoque Erato :

Voici celle qui n'est point ivre d'eau pure et d'air subtil !

Une ivresse comme celle du vin rouge et d'un tas de roses ! du raisin sous le pied nu qui gicle, de grandes fleurs toutes gluantes de miel !

La Ménade affolée par le tambour ! au cri perçant du fifre, la Bacchante roidie dans le dieu tonnant !

Toute brûlante ! toute mourante ! toute languissante ! (I, 63.)

Amalric dans *L'Échange* décrit ainsi la démesure d'Ysé : « Elle court comme un cheval tout nu. Je la vois s'affolant, brisant tout, se brisant elle-même. Elle est étrangère parmi nous Elle est hors de son lieu et de sa race » (XI, 18). La ménade s'affole au sens d'une peur affolante devant l'étrangeté du monde mais aussi au sens où elle se brise elle-même, c'est-à-dire au sens d'une sortie hors de soi, opérée par le soi lui-même ; être « hors de son lieu » c'est ne plus avoir un rapport stable à une partie du monde et s'en aller au hasard, les cheveux au vent tirés par l'occasion qui se présente. La réponse au dionysiaque ne peut être que celle donnée dans *L'Échange* : c'est la Grâce qui, partout, même en terre étrangère peut nous donner un lieu propre ; c'est la Grâce qui, hors de notre race, nous fait frère de l'autre homme. On n'entre pas sans péril « au clair de la lune au milieu de la bacchanale » (XII, 282) et l'ivresse du vin rouge ne va pas sans danger.

Le vin cependant, à la croisée du sacrifice eucharistique et du don dionysiaque est fortement présent dans l'univers claudélien. La quatrième ode parle ainsi du vin dispensateur d'oubli en évoquant explicitement la tragédie des *Bacchantes* :

Celui qui a bu seulement plein son écuelle de vin nouveau, il ne connaît plus le créancier et le propriétaire ; [...]

Mais le voici qui bondit tout nu comme un dieu sur le théâtre, la tête coiffée de pampres, tout violet et poisseux du pis sucré de la grappe,

Comme un dieu au côté de la thymélé, brandissant la peau d'un petit cochon plein de vin qui est la tête du roi Panthée,

[...] Telle est la vertu de cette boisson terrestre : l'ivrogne peu à peu, plein de gaieté voit double,

Les choses comme elles sont et comme elles ne sont pas. (I, 121.)

Proche du *Cyclope* d'Euripide est aussi la dernière scène de *Protée* (« *nunc est bibendum* » XIII, 62). L'éloge du vin est également fait dans *La Rose et le Rosaire*. Commentant les Noces de Cana, Claudel souligne que la remarque de Marie à son fils n'est pas « Ils n'ont plus de vin » mais « Ils n'ont pas de vin » (*Jean 2, 4 e oïnon ouk ekhousi* ») pour signifier que le vin dont les hommes ont besoin est un « vin essentiel », animé du feu spirituel. L'ivresse dionysiaque doit se transformer dans la « sobre ébriété » de la charité<sup>1</sup>. Cette transformation n'est possible que dans la mesure où déjà le don dionysiaque a une dimension spirituelle. Les vers 278-285 des *Bacchantes* précisent le sens de ce don :

Vint le fils de Sémélé apporter [...] la liqueur tirée de la grappe, la boisson qui met fin aux souffrances des malheureux (dès qu'ils se sont remplis de ce jus de la vigne) et leur donne avec le sommeil, l'oubli des peines quotidiennes. Leurs maux n'ont pas d'autre remède. Lui, dieu, il s'offre aussi aux autres dieux dans les libations (*théoi si spendetai theos*).

Le vin n'est donc pas — même pour l'esprit dionysiaque — seulement le signe de la convivialité joyeuse, il est le lieu et le symbole de la médiation. Dans ses longues et belles analyses consacrées au dionysiaque, Schelling souligne ce point :

Le vin n'est pas un présent immédiat de la nature, comme le fruit de l'arbre à pain ; c'est un suc exprimé à force et qui, en passant par une sorte de mort, gagne une vie spirituelle où il peut demeurer longtemps (enfermé et gardé comme un secret), affirmant un caractère déterminé [...]. Le vin est donc le Présent du dieu déjà spiritualisé, comme le blé est le don de Déméter quand elle commence à s'abandonner au dieu supérieur. De même que l'un est le fruit nourricier du *corps*, l'autre est le don qui stimule la vie supérieure de l'esprit<sup>2</sup>.

1. Cf. Hans LEWY, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, qui renvoie particulièrement à saint Grégoire de Nysse.

2. *Philosophie de la Révélation*, P.U.F., Paris, 1991, 11, pp. 294-295.

Le vers 284 de la pièce d'Euripide a même pu (Dodds, 1960) être rapproché de la deuxième épître à Timothée de saint Paul : «Quant à *moi*, je suis déjà répandu en libation (*ego gar spendomai*).» Les libations antiques, accomplies avec le vin sont devenues avec le martyr chrétien libation de sang. L'association du vin et du sang, ou de la vendange et du sacrifice est fréquente chez Claudel<sup>1</sup>. Si, comme les *Conversations dans le Loir-et-Cher l'affirment* «Le vieux Bacchus a perdu ses belles couleurs» (XVI, 175), le Dionysos toujours renaissant, s'affirme dans l'œuvre de Claudel sous d'autres formes que la démesure, la transe ou l'amour de la vigne et du vin.

### Danser, bondir, être incarné

«Il faut bondir ou périr» note Claudel dans son agenda le 28 octobre 1896 (*Les Agendas de Chine*, Lausanne, 1991, p. 104). Une telle alternative fait du bond l'acte essentiel de la vie, ce par quoi la lente poussée de la croissance devient élan et tension, énergie et liberté. Le bond dépasse l'espace des juxtapositions et nous donne accès à l'Ouvert comme tel. Les animaux du cortège de Dionysos — ou de ses métamorphoses — ont en commun la possibilité du saut bondissant : le tigre et le lynx, le lion et le léopard, le taureau enfin tel qu'on le voit figuré sur les fresques crétoises. Chez le singe, animal pourtant moins noble, c'est le bond qui fascine Claudel. Ainsi une lettre à Audrey Parr (*Correspondance de Paul Claudel*, XIII, 258) raconte-t-elle la visite au temple d'Angkor Vat :

Il n'y a qu'une chose suggérant vraiment les idées de joie et d'allégresse que j'aime — ce sont les singes ! Quels êtres prodigieux ! Que c'est beau de les voir bondir et voltiger à cent pieds de haut en criant [...]. C'est vraiment l'idée des apsaras, des êtres ou l'élan remplace le poids et qui vivent dans un monde supérieur entre ciel et terre.

Loin des chocs et du pur mécanisme, le saut ou le bond manifestent un rapport essentiel à l'espace. H. Maldiney à propos du chamois parle lui aussi du saut :

1. Dans *L'Otage*, Sygne peut dire : «Toute notre race en ce jour a été mise sous le pressoir» et Coufontaine répond : «O vin sacré issu de ce quadruple cœur !» (X, 10). Quant au Père jésuite de la scène première du *Soulier de satin*, il constate : «Tout a expiré autour de moi, tout a été consommé sur cet étroit autel [...], la vendange sans doute ne pouvait se faire sans désordre» (XII, 13). Et le «Cantique de la vigne», dans *La Cantate à trois voix va* jusqu'à dire que la joie du vin ne prend tout son sens que dans l'incarnation eucharistique : «Et s'il ne veut point le calice, il n'y a pas besoin de la vigne !» (I,190.)

L'animal *se ment*. Non la chose. Le saut d'un chamois diffère du rebond d'une pierre. La forme du mouvement qu'il exécute n'est pas celle — réductible à une trajectoire d'une translation dans l'espace. Elle est le lieu de rencontre — lui-même mouvant — d'un organisme et de son *Umwelt*. Organisme qui au cours du saut ne cesse de modifier ses limites, par rassemblement, étirement, repliement, etc., et qui en les transgressant les pose dans cette transgression même qui les nie (*op. cit.*, p. 369).

Cette idée est présente dans *l'Art poétique* : «*L'être* vivant est un appareil de constatation ; il ne subit pas son contour, il a lui-même à le trouver et à l'établir.» (V, 100.) C'est au bond que Claudel fait appel pour célébrer Nijinski : «Nijinski apportait autre chose, les pieds enfin ont quitté la terre : il apportait le bond, c'est-à-dire la victoire de la respiration sur le poids.» (XV, 127.) On comprend que, de celui qui annonce la victoire de Tête d'or, Claudel tienne à préciser : «*Entre le messager, qui bondit au milieu de la scène et tombe à terre en haletant.*» (VI, 116.) C'est par le bond que le corps a rapport à la dimension de l'instant : c'est le soudain qui abolit la continuité d'une approche. L'être tout entier s'engage, quittant l'assise du sol. Dans «Sur la danse», l'un des textes réunis à la suite de *L'œil écoute*, Claudel ne cache pas la difficulté de la vraie danse qui doit quitter le sol tout en s'y maintenant :

Il s'agit d'échapper au poids et c'est ce bond, résultant moins de la détente de nos jarrets que de l'aspiration de nos poumons, secondé par le développement à l'extrême de notre envergure...

Et Claudel d'exprimer son admiration pour les ballets de Diaghilev «peuple enivré des fils de la terre !» (XVII, 310-311.) L'aspect dionysiaque qui relève de cette ménade qu'est la danse et que Claudel aime voir dans le monde ou montrer dans son théâtre n'épuise pas le sens du bond. Centrale dans son œuvre est la place faite à ce bond que seul l'homme connaît, la prise de décision (H. Maldiney écrit : «La décision est l'acte par excellence — et qui ne relève que d'un soi», *op. cit.*, p. 273). Toute décision est un moment de rupture où la volonté s'expérimente comme cause libre. Cela seul dépend de moi d'accepter ou de refuser, de partir ou de rester et, l'ayant fait, de ne plus pouvoir ne pas l'avoir fait. Aux hésitations de la délibération qui se nourrit de virtuel succède l'événement qui nous ouvre à la responsabilité. De Ciz dans *Partage de midi* est une figure de l'indécision (Ysé lui dit : «Comment être de ton avis, tu ne cesses d'en changer», XI, 58) ; il vit dans la répétition et ignore la force de ce qui est définitif.

DE CIZ. — Et encore une fois nous avons passé Suez.

MÉSA. — On ne le passe qu'une fois pour de bon. Je pense que nous l'avons tous passé cette fois.

ALMARIC. — Nous ne le repasserons plus jamais, hurra ! nous ne reviendrons plus en arrière, hurra ! (p. 46.)

Les *Mémoires improvisés* rappellent l'Évangile : « Malheur à ceux qui regardent en arrière » (p. 182) et critiquent l'introspection : « Quand on se regarde soi-même, la plupart du temps on ne découvre rien, ou rien d'intéressant, ou si on découvre quelque chose, c'est complètement faux. On arrive à prendre des attitudes, à prendre des poses devant soi-même, qui n'ont rien de rapport avec le fond essentiel de la personne. » (p. 339.) L'exister de celui qui rencontre l'événement est incompatible avec la pose. Maldiney écrit : « Qui tient la pose reste fermé sur soi. Dans un atelier de dessin ou de peinture, le modèle est tenu de prendre la pose et de la garder. Cette immutabilité, alors que *l'Umwelt* est sans cesse en changement, est la négation ou l'absence de tout dépassement, de toute transcendance vers le monde. » (*Op. cit.*, pp. 301-302.) Tête d'or, personnage proche de l'étranger des *Bacchantes*<sup>1</sup>, dénonce la raideur et l'opacité des hommes médiocres qui oublient leur liberté :

Je vous connais ! et quoique  
Vous vous cachez affectueusement,  
Vos visages vous dénoncent comme un rôle ! (VI, 153.)

La véritable décision qui atteste l'authenticité de l'être au monde se tourne vers l'avenir et s'y engage sans uniquement prévoir une suite raisonnable pour notre histoire personnelle. Décider l'avenir en regardant le passé et son illusoire enseignement, c'est rester collé à soi-même et n'aboutir que là où l'on était déjà. Aussi, en 1920, dans un texte intitulé *Contre l'individualisme*, Claudel préfère-t-il la maxime : « Oublie toi toi-même ! » (*Suppl.*, II, 95). L'amour d'Orian pour Pensée est décrit selon la violence de l'arrachement :

Tout l'être qui purement et simplement  
Tire et demande vers un autre, et l'ennui de soi-même, toute l'âme horriblement qui  
s'arrache. (X, 266.)

Les *Conversations* montrent encore que l'amour dans la charité pour le prochain est oubli de soi : « Le besoin, le devoir, la nécessité de nous débarrasser enfin, au profit de ceux autour de nous à qui elle appartient, de cette vie éternellement en nous jaillissante et renaissante. » (XVI, 28.)

1. Le messager décrit ainsi Tête d'or : « Il était venu, notre roi, prince singulier par sa beauté, orné d'actions merveilleuses ! Et, pleins d'une douleur secrète, nous nous rappelions la face terrible et charmante ! » (p. 118) ; il est également question de ses cheveux longs et blonds (p.149). Dans *Les Bacchantes* Penthée affirme notamment : « Ah vraiment, étranger, tu es assez bien fait, du moins pour plaire aux femmes, elles qu'ici tu viens chercher ! Tes longs cheveux ignorent tout de la palestres ; leurs boucles tombent sur tes joues pour inspirer le désir de l'amour. » (Vers 453-456.)

L'accueil de l'Ouvert dans l'événement dionysiaque n'est pas seulement dépassement du rationnel et de l'ordre habituel selon des pratiques où l'homme semble retourner, par son corps, à un état de nature (manger la chair crue, dormir à même le sol par exemple), c'est aussi et plus profondément l'expérience de la présence du divin en l'homme. Comme le dit Euripide : « Heureux l'homme qui entre dans le thiasos par son âme<sup>1</sup>. » (Vers 75.) « Nombreux sont les porteurs de thyrsos mais rares les Bacchants », dit aussi le *Phédon* de Platon (69 c-d). Le bacchant ne peut accueillir Dionysos que par la totalité de son être. A sa manière, c'est-à-dire en intégrant la doctrine de *l'Imago Dei*<sup>2</sup>, Claudel veut aussi montrer l'élan de tout un homme dans l'harmonie qu'a établie Dieu. Parlant de la cervelle, *l'Art poétique* écrit :

Mais, si elle n'est qu'un organe particulier, elle ne saurait être le support de l'intelligence ou de l'âme. On ne saurait faire à aucune partie de notre corps, image vivante et active de tout Dieu, ce détrimment. L'âme humaine est cela par quoi le corps humain est ce qu'il est, son acte, sa semence continuellement opérante. (V, 60.)

Pensée, dans *Le Père humilié*, reproche à Orso d'avoir abandonné le cadavre d'Orian :

Qui sait s'il aurait été tout à fait mort pour moi ?

Entre l'âme et le corps qu'elle a fait il y a un tel lien que la mort même n'est pas entièrement puissante à le dénouer,  
Où que soit cette pauvre âme. (X, 289.)

Dans la sainteté, le corps est tellement image de Dieu, tellement fait par l'âme selon ce qu'elle veut en faire, qu'il peut léviter : « La légende nous parle de ces saints, comme Christine l'Admirable et saint Joseph de Cupertino, qui prenaient à tout bout de champ leur essor comme des oiseaux ! » (*Suppl.*, I, 222). Du même point de vue, Claudel parle du chirurgien Georges Duhamel dans un beau texte, *La Chair touchée* : « Un carabin souvent cité a déclaré qu'il n'avait jamais rencontré l'âme sous son scalpel : Duhamel a eu l'expérience contraire. L'âme de tous ces martyrs qu'il a interrogés avec le fer, elle lui a répondu. » (XVI, 351.) La

1. Cf. la belle analyse du père FESTUGIERE, « La signification religieuse de la Parodos des *Bacchantes* », *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris, 1972, pp. 66-80, notamment « Les *orgia* grecs ne sont pas des orgies, et la vraie joie du bacchant n'est pas celle de la bacchanale » (p. 73). Cf. également J.-P. VERNANT, « Le Dionysos masqué des Bacchantes », *Figures, Idoles, Masques*, Julliard, Paris, 1990, pp. 215-246.

2. Les *Mémoires improvisés* le disent : « Rien de ce qui existe dans un être humain, qui est en somme l'image de Dieu, n'est méprisable par lui-même » (p. 130). Cette doctrine est souvent évoquée (par ex. V, 94 ; VIII, 203 ; XVI, 117).

délicatesse et la sensibilité de la chair sont un mystère qui manifeste la présence de l'esprit : « Il y a moyen de passer au-delà de cette enveloppe nécessaire, désespérante et en apparence infranchissable de la chair. » (*Ibid.*) La charité est à la fois ce par quoi la chair existe (en tant que sa vie, pour le chrétien, est portée par le Saint-Esprit) et ce par quoi on n'éprouve plus ni dégoût, ni trouble face à elle mais attention affectueuse et compassion véritable <sup>1</sup>. Le bon usage des maladies ne sera donc pas le rabaissement de la chair mais la découverte du corps lui-même. « La maladie, comme c'est intéressant ! [...] S'apercevoir que l'on a un foie, ou un cœur, quelle découverte ! » dit Lady U dans *Le Père humilié* (X, 223). Malade ou pas, le corps est comme l'esprit et la parole (indissociablement souffle, respiration et vouloir dire) ce par quoi l'homme se porte au monde : « Chez l'homme vrai, c'est tout l'être, cerveau, muscles, estomac, entrailles qui entre en jeu : On est dans le jeu pour de bon, on est engagé à fond, jusqu'au cou ! On est un homme » écrit Claudél à J.-L. Barrault (17 juillet 1951, VIII, 394). Au Jugement Dernier c'est tout l'homme qui devra répondre de lui-même : « La Peau sera citée, et c'est en vain qu'Adam Mettra les mains de doigts devant ses parties honteuses ! » affirme l'un des Consacrés à la fin de la première version de *La Ville* (VII, 122). Il peut sembler étranger que l'être soit responsable de sa peau, et que ce soit l'enveloppe de notre chair qui manifeste la vérité d'un être, son vice ou sa vertu. Or la peau est avec le visage ce que j'offre à l'autre ou ce que l'autre m'expose de son corps propre. Dans notre langue familière, de nombreuses expressions indiquent ce lien essentiel entre la peau et l'identité d'une personne (« ne pas vouloir être dans la peau de quelqu'un » par exemple). Selon Aristote, organe du toucher, la peau humaine a une réceptivité qui correspond aux possibilités spéculatives de l'homme <sup>2</sup>. Là où la vision maintient le monde à distance dans l'objectivité, le toucher s'avance et participe. On comprend que le jugement, la force et la douceur, la patience et la pudeur de nos gestes pourront avoir constitué notre être plus profondément que nos déclarations. Pierre de Craon, dans *La Jeune Fille Violaine* peut dans cet esprit affirmer :

Nous savons avec assurance que Dieu existe.

Et que l'homme, ou non, le confesse du vent de la bouche,

Le cœur plus ancien, ne prend point en lui le change.

Oui, à défaut de son âme, sa chair

Et la pierre d'assise de ses os porteront témoignage (VII, 418) <sup>2</sup>.

1. Cf. également l'hommage à H. MONDOR, XVIII, 248-249.

2. Cf. J.-L. CHRÉTIEN, « le Corps et le toucher » in *L'Appel et la réponse*, Paris, 1992, pp. 125-128 notamment.

Dans la chair humaine, touchée et touchante, Claudél ne cesse de chercher l'image de Dieu : « Nous ne voyons pas Dieu ; mais nous voyons l'homme qui est l'image de Dieu » dit Marthe à la dernière page de *L'Échange* (VIII, 85).

Seul Tête d'or, homme rétif à la Grâce, peut être obsédé par l'image d'un « corps fait de sable » (VI, 77) et peut dire de lui « Ma salive a le goût du beurre amer des bourgeons, / Et le bloc de mon corps fond comme une motte de terre dégelée ! » (VI, 82) et plus loin il s'écrie : « Oh ! que nos bras fondent comme la glace / Et que des mains de terre ne puissent répondre à notre désir ! » (p. 221). D'un tel sentiment, que le cas Georges analysé par Roland Kuhn représente pathologiquement, suivrait selon Maldiney, « une existence à l'état zéro <sup>1</sup> ». Simon Agnel devient Tête d'or en opposition à ce risque de perte.

La glaise (*adamah*) qui d'après la *Genèse* (2, 7) est la matière première de notre corps en recevant le souffle de l'esprit a reçu une figure qui lui est propre et par laquelle elle résiste à la dissolution. Claudél fait sien la vision du corps de l'homme de la tradition platonicienne pour laquelle l'homme est une « plante céleste <sup>2</sup> ». La poésie peut alors poser sérieusement la question de l'Empereur du *Repos du septième jour* : « L'homme n'est-il pas un arbre qui marche ? » (VIII, 191) ou évoquer comme Eumère dans *Tête d'Or* : « L'arbre humain bâti d'os et d'esprit <sup>3</sup>. »

L'homme a la verticalité de la station debout ; il se dresse et se détache dans un horizon qui n'est pas pour lui un milieu. Il ex-iste. Les *Mémoires improvisés* le disent autobiographiquement : « Toute ma vie j'ai essayé de vivre en avant » (p. 117) et l'on songe à la phrase terrible et pleine de promesse de Rimbaud dans *Les Illuminations* : « Ce ne peut être que la fin du monde, en avançant. » L'homme se tient debout entre ciel et terre. Commentant le chapitre 22 de *L'Apocalypse*, sur l'Arbre de Vie, Claudél écrit encore :

1. « Quand Georges enfant jouait avec du sable, il ne savait rien faire d'autre avec sa pelle que défaire un tas de sable pour en envoyer le sable sur un autre. Et c'est ainsi que lui-même est "pelleté" quand il se trouve au milieu des autres. Il y perd sa forme, il "s'aplatit". Le sable se disperse sur une aire de plus en plus grande [...] » (*op. cit.*, p. 286).

2. limée, 90a.

3. *Connaissance de l'Est* associe l'homme plus particulièrement à deux arbres : le cocotier (111,12) et le pin.

L'arbre seul, dans la nature, pour une raison typique, est vertical, avec l'homme.

Mais un homme se tient debout dans son propre équilibre, et les deux bras qui pendent, dociles, au long de son corps, sont extérieurs à son unité. (III, 107.)

L'Arbre est la figure de l'homme, individuel ou collectif, enraciné dans la connaissance et épanoui dans le témoignage. Et [...] dans la langue chinoise *arbre et homme* ont le même radical graphique. C'est dans la ressemblance de Dieu, c'est dans l'affirmation de Dieu que l'un et l'autre se tiennent debout et que de tous côtés ils élargissent leurs rameaux.

Alors que l'animal, effrayé ou assoupi, est tout à la répétition d'une existence réglée par l'instinct, l'arbre se déploie et constitue patiemment son propre espace. Certes les animaux offrent une infinie variété que Claudél a célébré notamment dans son Bestiaire, mais jamais celle-ci ne s'expose comme les arbres mis à nus, dans l'hiver, dépouillés de leurs feuilles. La nudité n'est une possibilité de l'arbre que par son lien essentiel (allégorique dit Claudél) avec l'homme <sup>1</sup>. Dans le vent du soir les arbres bruissent de la rumeur de l'été. Les Grecs qui entendaient parler les chênes de Dodone sentaient à leur manière que la nature nous appelle et que l'homme doit répondre à ce qui lui fait face.

De même que Dionysos est à la fois le dieu de la présence et de la représentation théâtrale <sup>2</sup>, de même Claudél pense à la fois qu'il faut «bondir» pour se dégager des calculs de la représentation et que la Création, dans son ensemble, est comme un théâtre. *L'Art poétique* insiste sur l'indéfinie corrélation des éléments du monde :

Le cerisier et le hareng ne sont pas si féconds que pour eux-mêmes, mais pour les peuplades pillardes qu'ils nourrissent. Le temps passe, dit-on, oui: *il se passe* quelque chose, un drame infiniment complexe aux acteurs entremêlés, que l'action même introduit ou suscite. (V, 37.)

Mais l'homme a un statut (et une stature) sans équivalent: «Chaque homme a été créé pour être le témoin et l'acteur d'un certain spectacle, pour en déterminer en lui le sens.» (V, 95.) C'est pourquoi l'homme peut rencontrer Dieu à travers le spectacle du monde où tout a un rôle et un nom :

Aux jours de la Genèse, toute chose a été appelée par son nom, qui n'a cessé de retentir et dont son existence constitue le distinct écho. [...] Rien d'isolé, rien sans mouvement, et point de mouvement sans composition et point de composition sans un ordre antérieur et intention commune. (*La Physique de l'Eucharistie*, V, 137 3.)

1. Le *Journal* évoque : « La touffe de chênes hivernaux, trois dépouillés, le plus bas avec son vêtement de feuilles encore » (I, 857) et « Les Platanes se déshabillent par lambeaux de leur écorce » (11, 281).

2. Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1951, pp. 268-331: « Le thiasé et l'origine du théâtre. »

3. Michel Lioure renvoie à un grand nombre de textes éclairants en écho à l'affirmation: « Nous tenons notre rôle dans une pièce qui nous contraint à la réplique » (XXI, 303), *op. cit.*,

Que le monde soit pensable analogiquement comme un théâtre est une idée ancienne, voire banale. Platon dans *Les Lois* (livre I, 645) propose le modèle des hommes marionnettes. Tête d'or reprend cette idée à la fin de son entreprise quand il en voit la vanité et s'écrie : « Quel pantin / J'ai été ! Et toi non plus Tu n'es rien de plus que n'importe quelle femelle, car toute âme est une très vile comédie'. » L'originalité de Claudél est d'avoir pensé que tout parle, tout a une voix et que la tâche de l'homme est de l'entendre et d'y répondre. Le dionysiaque est dépassé quand la réponse n'est pas seulement accord avec le rythme universel, mais responsabilité où l'homme cherche à aimer et à se conformer à la volonté de Dieu. Cela, *Les Conversations* l'appellent « exister la nature » :

GRÉGOIRE. — Les choses visibles, nous les regardons avec nos yeux. Les choses sonores, nous les écoutons avec nos oreilles. Et les choses qui existent, nous les connaissons avec notre existence.

SAINT-MAURICE. — Ainsi pour connaître la Nature, il nous faudrait l'exister ?

GRÉGOIRE. — Il nous faut exister en elle ce qui naît et qui du Créateur éternel reçoit passagèrement existence. (XVI, 166.)

Exister la nature, c'est s'y tenir de telle sorte qu'on ne cherche ni à contempler la nature, ni à la transformer, ni à s'y fondre dans une improbable homogénéité avec les autres vivants. L'existence fait que le présent n'est plus pure immanence et que ce qui s'offre à nos yeux peut constituer un monde.

## L'appel du présent

L'appel du présent et la force de la présence sont centraux dans le théâtre de Claudél. Le titre *Partage de midi* est remarquable en ce sens ; les *Mémoires improvisées affirment ainsi* à propos des personnages de cette pièce : « Chacun d'eux est donc contraint à une présence totale à ce moment de midi où se noue son destin. » (p. 220.) Dans *L'Échange*, le jeune Louis Laine, à l'allure dionysiaque de celui qui respire « à plein

pp. 54-65. Dans les *Suppléments*, signalons: « Nous avons visité ensemble le grand Canyon. C'est féérique. Cela ressemble à un décor du Châtelet » et dans une très belle évocation des Alpes : « La brume qui cache et qui montre, qui chevauche à travers les couloirs, s'effume vers les sommets, tout à coup un pic unique, éblouissant émerge du néant [...]. Le décor et la mise en scène d'un drame sans paroles dont nous ne connaissons pas le scénario. » (p. 248.)

1. VI, 221. Le *Journal* note : « La vie d'un Ozanam et la mienne ! [...] Je suis comme une marionnette sans cesse en lutte contre les fils qui d'en haut la maintiennent, d'où continuellement ces chutes et ces gesticulations grotesques. » (I, 254.)

corps » (VIII, 10), peut répondre à sa femme. « Il n'y a pas de demain C'est assez que d'aujourd'hui pour moi [...] Je vole dans l'air comme un busard. » (p. 93.) L'être au monde de Louis Laine qui au début de la seconde version de la pièce est dit sortir nu de la mer est au plus près d'une présence purement sensuelle et quasi animale :

Ô je voudrais être comme un crapaud dans le cresson quand brille la lune sereine ! [...] Je voudrais vivre dans l'eau profonde — Il n'y a pas besoin de parler, à quoi cela sert-il ? — Comme un poisson, et je nagerais ayant tout le corps au même niveau. (p. 15.)

Il n'est pas indifférent qu'en rêvant à un usage de la parole devenu inutile, le jeune homme rêve aussi à renoncer à la station debout. Déjà Tête d'or connaît cette ouverture au présent qui n'aboutit pas à devenir ouverture à Dieu. Si avant de mourir il connaît une sorte d'extase solaire : « Ô soleil ! Toi, mon/ Seul amour ! ô gouffre et feu ! : [...] Qui racontera

Que, mourant, les bras écartés, j'ai tenu le soleil sur ma poitrine comme une roue ? Ô Bacchus, couronné d'un pampre épais, Poitrine contre poitrine, tu te mêles à mon sang terrestre ! » (VI, 223), n'est-ce pas pour réaliser le vœu du début de la pièce : « Ô le sort de l'abeille ! elle ne vit qu'une saison, mais elle s'enivre de la lumière ! » (VI, 132.) La présence à ce qu'H. Maldiney appelle « l'existence a-logique <sup>1</sup> » est une tentation que la raison ou la Grâce permettent de surmonter, mais en la maintenant toutefois comme figure d'une vitalité belle qui refuse « le goût du fade ».

Dans *L'Otage*, la devise de la famille de Sygne est « Coufontaine, Adsum ▶ ▶. Le présent n'est pas sur le même plan que les autres moments du temps car c'est dans son actualité qu'il y a — ou non — participation à l'être. Dans *La Ville*, Cœuvre, devenu évêque, souligne l'absoluité originelle de la présence :

Tu as raison, Ivors, de ne point te tourner vers l'avenir ou le passé,  
Mais d'envisager d'un regard droit le présent, car le présent seul existe,  
étant la superficie de l'éternité permanente.  
Pourtant je te le dis, jeune aigle, ton œil est encore faible et s'arrête à l'enveloppe. (VII, 221.)

Le jeune aigle, comme le buvard de Louis Laine s'élève, certes, mais dans l'horizontalité maintenue de celui qui ignore que la Croix du Christ s'est dressée entre ciel et terre. Il y a, notent les *Conversations*, une opposi-

1. Cf. *litres de la langue et demeures de la pensée*, L'Âge d'homme, Lausanne, pp. 248-277.

tion entre la jouissance sensuelle et la véritable présence <sup>1</sup>. Au début de la seconde version de *La Jeune Fille Violaine*, Pierre de Craon, rempli de l'action de la Grâce, dit à Violaine :

Ô Violaine ! oubliez à ce moment, comme je les oublie,  
Hier, demain, et comme un être intact et neuf, recueillie tout entière sur  
l'heure présente,  
Accueillez cette parole inconnue dont je sens en moi le travail et la  
poussée. (VII, 330.)

Le recueillement dans la présence est la condition de l'accueil de la parole. Ce n'est qu'ainsi que l'homme peut être attentif au sens d'une question et à la possibilité d'une réponse.

Pour l'homme, exister la nature et exister lui-même c'est, pense Claudel, se rapporter au monde selon la signification. Que l'existence soit à faire (affaire dirait Thomas Pollock Nageoire) veut dire à la fois qu'elle n'est pas donnée avec toutes ses déterminations, comme dans le cas de l'instinct animal, et qu'elle n'est cependant pas une radicale puissance de disposer de soi ; l'homme n'est pas créé avec toutes les règles de sa conduite, mais il est bel et bien créé. L'homme est l'être pour qui la présence n'est pas un état, une prédisposition dans une partie de l'étant, mais un acte qu'il peut ou non réaliser. « Je fais acte de présence, dit *l'Art poétique*. Je constitue. Je me maintiens dans la forme et la figure. Je me fais connaître. Je réponds à l'appel. » (V, 90.) L'appel et la réponse sont les axes où l'existence humaine se constitue comme telle. Car l'homme a à charge de répondre à l'appel silencieux des choses (« L'Immobile vocifération de la couleur » par exemple, XVI, 58) ou à celui, proféré, de l'autre homme. Cébès à Tête d'or : « Écoute ! j'ai compris, et je ne te lâcherai pas ! / j'étais là ! Certes il faut aujourd'hui que je te parle et que tu me répondes ! [...] Réponds, ou je me jetterai sur toi. » (VI, 86.) La voix du monde, celle de la mer ou des arbres, est ce qui nous tourne vers lui pour y chercher autre chose que l'utilité ou le plaisir. Ce que Mallarmé a appris au jeune Claudel précisent les *Mémoires improvisés*, c'est la question de la signification : « Qu'est-ce que ça veut dire ? » (p. 79.) Être à l'écoute des choses n'est pas une métaphore mais bien la condition préalable par laquelle l'homme peut dire le monde et non pas

1. GRÉGOIRE. - Assistez par exemple à la décadence générale de la gourmandise et de l'ivrognerie [...] SAINT-MAURICE. - Pourquoi ne pas entendre cette parole du Christ qui nous dit qu'aujourd'hui même nous serons avec lui dans le Paradis ? [...] G. — Et de même nous demandons à la Sainte Vierge de prier pour nous *maintenant, hic et nunc*. Ce *maintenant, m'a dit* un exorciste, est le seul mot de la prière que le démon se refuse toujours à répéter. (XVI, 175-176.)

lui-même. Si nous pouvons parler d'un arbre ou de l'envol d'un oiseau c'est que chaque être, chacun à sa manière, nous permet de parler de lui, nous y autorise et nous y invite. Ainsi, l'autorité de ma parole — poétique ou scientifique — sur l'arbre ne vient que de ce que l'arbre a bien voulu (me) dire. Claudel, qui ne connaît visiblement Plotin qu'à travers les citations données par Bergson, cite deux fois dans son *Journal* cette phrase essentielle du traité *Sur la contemplation* (*Ennéades*, III, 8) : « L'action est un affaiblissement de la contemplation (théôria). » (*J.* I, 1008 et *J.* II, 72.) Si, avec Rimbaud, on peut comprendre que l'action est « une façon de gâcher quelque force, un énervement <sup>1</sup> », il n'en reste pas moins vrai que l'action — et la production naturelle notamment — est rattachée à une contemplation. L'arbre nous appelle parce qu'en lui l'esprit est présent silencieusement. Un texte décisif de *L'Art poétique* précise le rapport que la compréhension établit entre l'homme et le monde :

Comprendre est l'acte par lequel nous nous substituons à la chose que nous comprenons ; nous la prenons avec nous, nous prenons son nom en le sonnante comme un timbre sous le marteau. Ce nom est une formule conjuratoire dont nous nous servons pour provoquer un certain état de notre tension personnelle, correspondant à tel objet extérieur, et qui désormais pourra lui servir d'image, de mise en marche, de *clef* [...] Nous sommes désormais capables de le *représenter*, de par le nom que nous lui fournissons. (V, 83.)

La réponse que l'homme apporte au monde et dans le monde est aussi appel. L'homme représente ce dont il parle en un double sens, en lui prêtant le concours de sa voix (« nous devenons de lui sonores pour appeler » (*ibid.*), il parle en son nom, et d'autre part il lui donne précisément ce nom en attente duquel la chose était. Commentant la formule du *Cratyle* de Platon : « le nom montre la chose » (433d), Maldiney écrit :

Mettre en vue un étant, c'est le montrer tel qu'en lui-même. « Est juste le nom qui lui-même est tel qu'il mette en vue l'être-tel propre à chacun des étants » (*ibid.*, 422d). Mettre en vue n'est pas mettre en image. Si Platon en parle comme d'une imitation il s'agit d'une imitation de forme à forme.

1. *Alchimie du verbe*, Éd. du Mercure de France, préfacée par Claudel, p. 294 (Le *Journal* et la référence donnée en note, indiquent par erreur : « gâcher quelque chose », il faut lire « quelque force »). Gilles Deleuze reprend à sa manière cette idée platonicienne :

La sensation est contemplation pure, car c'est par contemplation qu'on contracte, se contemplant soi-même à mesure qu'on contemple les éléments dont on procède. Contempler, c'est créer, mystère de la création passive, sensation [...] même quand on est un rat, c'est par contemplation qu'on « contracte » une habitude. Encore faut-il découvrir, sous le bruit des actions, ces sensations créatrices intérieures ou ces contemplations silencieuses qui témoignent pour un cerveau. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991, pp. 200 et 201.)

Nommer n'est pas imiter ce qu'on dénomme en le mimant par des gestes du corps, mais en l'incarnant dans un corps de signes (lettres et syllabes) dont seule la forme est mise en vue — non dans une image mais dans un sens. (*Autres de la langue*, pp. 183-184.)

Les étymologies plus ou moins fantaisistes du *Cratyle* ont une valeur signifiante. Claudel a recommencé ces jeux sur les lettres et les syllabes notamment dans *Idéogrammes occidentaux* et dans *Les mots ont une âme* (XVIII, 303-319), ainsi que fréquemment dans son *Journal*. Le poète répond à l'appel des choses et les appelle en retour.

L'appel de l'autre homme ou à l'autre homme est pensé particulièrement par Claudel à travers ce qui est pour lui « le nom vrai ». Ainsi dans *Partage de midi* l'amour dont seul le regard libérateur peut voir, à travers « l'opacité intérieure » (VII, 378) de chacun, son être essentiel, est ce qui délivre le nom propre :

Ysé. — Tout de même, Mésa, le monde, si grand qu'il soit, Mésa, il y a une chose, si grand qu'il soit le monde, une chose qu'il ne pouvait te donner, Mésa.  
MÉSA. — Quelle chose?  
Ysé. — Ton vrai nom. Ce nom vrai qui est le tien et que je suis la seule à connaître. (XI, 193.)

De même, dans *Le Soulier de satin*, Dona Musique évoque-t-elle le « gentil roi de Naples » en disant :

« Musique », dira-t-il. Il me semble que je l'entends.  
Oh ! comme je serai contente de l'entendre me dire mon nom !  
Lui seul le sait désormais [...]  
Il m'appelle et je lui réponds aussitôt. (XII, 61.)

Dans la seconde version de *La Jeune Fille Violaine*, Violaine dit à sa sœur :

Au-dessous de la raison, au-dessous de la conscience, au-dessous du sens [...] Nous sentons que nous ne pouvons plus défendre ceci en nous  
Qui est comme le noyau germinale, le grain intime, la semence de notre propre nom. (VII, 387.)

Le « nom vrai » qui est notre identité est ce qui rappelle notre âme, la désigne et l'assigne à répondre de tout son être à l'existence.

Si le nom de l'état civil n'est que le signe du nom véritable, ils sont reliés cependant pour Claudel par une affinité de nature : le nom proféré est, comme l'âme, un souffle rempli d'esprit. *L'Art poétique* peut ainsi décrire la vie humaine :

Soudain j'étouffe, le plancher du diaphragme se tend, je tire l'air par les narines, et, m'y étant combiné, il s'expire de moi mon souffle, sonore ou non,

parole ou pas, esprit psychique et buée sur le miroir. Et comme la flamme jaillit sous le soufflet, éclatent à chaque aspiration la vie du corps et celle de l'âme, le sens substantiel, phrase ou acte. (V, 34.)

Et dans la mesure où, dans *Figures et paraboles*, un beau texte, «Le Jardin aride», indique la synonymie possible de vent et d'esprit (V, 179), Claudél peut écrire, dans *Contacts et circonstances*, à propos du chant religieux :

Soufflez, poches profondes des poumons, restituez cette haleine emmagasinée qu'Adam a puisée à la bouche même de Dieu, à travers l'appareil résonateur de la glotte et du palais et des joues, à travers l'art et l'argile des mâchoires et des lèvres ! (XVI, 205-206.)

La danse bachique s'arrête quand le chant remplit sa fonction de louange et quand «l'âme vocale tout entière est gagnée par l'incandescence sonore» (*Ibid.*).

Le nom véritable est la forme de notre être, notre âme en tant qu'elle est en jeu partout dans le corps grâce à cet échange avec le monde qu'est la respiration et la parole. Que le dieu chrétien qui est Verbe soit la figure la plus haute de l'appel et de la réponse, Claudél le note à propos de la Trinité :

Incassamment le Père sort tout entier et vient dans le Fils, et le Fils fait incassamment retour au Père, selon tout ce qu'Il est, et le Père et le Fils se répondent ce (et répandent) en quelque sorte dans l'Esprit-Saint. [...] Nous adorons un Dieu qui respire [le Dieu Vivant]. (*Suppl.* II, 293-294.)

▲ l'opposé, la tentation du mal n'est qu'une illusion d'appel : « Le Mal est ce qui n'est pas. » (VIII, 203.) *Le Repos du septième jour*, magnifique méditation sur la mort et l'au-delà, montre un démon infernal voué à la perte de la parole :

Je... je... La... a a... Satan...

Je crains ! je tremble ! [...].

LEMPEREUR. - Réponds ! — Il n'est plus là //

écoute

Les ténèbres ne rendent point de réponse. (VIII, 215.)

## Le corps de la terre

Il y a dans le dionysiaque un dernier appel et une dernière réponse qui traverse l'œuvre claudélienne : l'appel de la terre et la réponse par laquelle se constitue l'Ouvert. H. Maldiney éclaire ce qu'il faut entendre par là :

Pour que quelque chose apparaisse entre ciel et terre, il faut que ciel et terre eux aussi aient apparus, ainsi que l'intervalle ou l'horizon qui les sépa-

rent. L'Ouvert n'est pas cet intervalle entre eux, mais la patience sans limite dans laquelle ensemble ils comparaissent. Point n'est besoin d'un philosophe pour l'éprouver. Un jour sur un chemin de montagne, un paysan de la Vallouise, vieux chasseur de chamois, cherchait à dire à un compagnon de rencontre le moment saisissant où l'animal apparaît à la crête. Et tels furent ses mots : «on ne l'a pas vu venir, tout d'un coup il est là, comme un souffle, comme un rien, comme un rêve.» (*Penser l'homme*, pp. 405-406.)

Éprouver ce moment de pure apparition avant que l'existence ne soit déterminée et fixée est le *pathos* dionysiaque qu'analyse *Vitres de la langue*. Dionysos figure le fond universel de toute manifestation, antérieur à la contradiction. Dès *Tête d'Or*, le théâtre de Claudél s'organise dans un espace ouvert ; le corps de Simon y est ainsi déposé :

Ce dieu

Haut et vide fait voir au loin le soleil et le ciel et quand le roi a repris connaissance, il s'écrie : «Je vois au-dessus de moi l'air qui enveloppe tout.» (VI, 195 et 210.)

Les premières indications du *Soulier de satin* sont plus nettes encore :

*La scène de ce drame est le monde [...]. L'auteur s'est permis de comprimer les pays et les époques, de même qu'a distance voulue plusieurs lignes de montagnes séparées ne font qu'un seul horizon.* (XII, 11 et 12.)

Écrivant à J.-L. Barrault, à propos de détails regrettables dans la mise en scène de *Partage de midi*, Claudél déplore :

Le tout manœuvré à toute vitesse sans aucun des espacements qui permettraient tout de même dans le drame l'introduction de cet élément essentiel :

L'ÉTENDUE.

De tout cour.

P. CI<sup>1</sup>.

Il faut en effet que l'espace géométrique s'ouvre à un horizon pour qu'il devienne un monde au milieu duquel l'homme se tient. *Connaissance de l'Est* note ainsi que « Devant les pas du promeneur s'ouvre l'étendue aimable et solennelle ». (III, 41.) Plus loin, du «vaste paysage qui s'ouvre», le poète s'interroge : «N'est-il pas le point géométrique où le lieu, se composant dans son harmonie, prend, pour ainsi dire, existence et comme conscience de lui-même [...] ?» (III, 56.)

L'existence du lieu, la conscience du sol où l'homme se dresse et bondit correspondent à l'appel muet du « vieux corps de la Terre» (V, 16).

1. (XI, 320.)

La première affinité du corps humain et de la terre est, bien sûr, que l'homme est formé à partir de la terre elle-même. *Le Repos du septième jour* dont l'objet est précisément l'interdiction, le dimanche, de travailler la terre rappelle ainsi que la chair sans la présence de l'âme ne peut se maintenir et retourne à la terre :

Qu'est-ce que le corps que de la terre, car si tu mets le corps dans la terre,  
Il a disparu, et ses vertèbres se défont,  
Et ses côtes, et les os de ses pieds, tels que des pierres et du fer rouillé.  
(VIII, 186-187.)

Mais c'est la terre elle-même qui est pensée comme un corps, un corps vivant d'où, d'après la légende grecque, surgirent des guerriers tout en armes. *Connaissance de l'Est* évoque cela en comparant l'aloès à un hoplite né «d'une dent, sans doute égarée, d'entre celles dont Cadmus enseigna le labour thébain» (III). *La légende de Prâkriti* fait encore référence à la pensée grecque : «Invoquons, plus ancienne que Prâkriti, celle que rien ne nous empêche de nommer Erda — ou plus familièrement Madame G., s'il faut admettre avec Aristote et Platon qu'une espèce d'âme ou de personnalité se cache aux entrailles de notre planète, quelque chose en masse qui soit capable de prêter l'oreille et de répondre aux injonctions du Créateur.» (V, 208.) Déjà *l'Art poétique* présentait clairement le corps de la terre :

Rien, dans la nature, ne se trouve à l'état d'inertie. Le marbre où le sculpteur le copie est aussi vivant que le bras même dont Hercule maintient son monstre, et le vaste assemblage de muscles et d'os qui construit le corps de terre ne suffirait pas plus à l'asseoir en place sans l'énergie de l'effort commun qu'il fait qu'à contenir nos entrailles les toiles savamment bandées de notre ventre, sans la pile réglée de notre pile nerveuse. (V, 51-52.)

Qu'il y ait une chair de la terre est fréquemment affirmé par Claudel<sup>1</sup>.

Ce que Pierre de Craon appelle, dans *La Jeune Fille Violaine* «le poussement assidu de la terre» (VII, 353) est pour l'esprit dionysiaque libération de la pesanteur chthonienne, surprise toujours nouvelle de la vitalité. Le chœur des *Bacchantes* se réjouit : «De lait, de vin du nectar des abeilles, Le sol est ruisselant et l'on y croit sentir Le parfum de l'encens de Syris.» (v. 142 sq.) ; plus loin le bouvier témoin de la bacchanale raconte :

I. Par exemple, *Journal*, II, 132: «À la Beauce toute nue comme une vaste expansion de chair féconde, succède l'Ouest avec ses enclos et ses pommiers.» *Le Repos du septième jour*: «Ta couleur est celle de la chair de la Terre.» (VIII, 238.) *La Ville*: «Je flétrirai le pli de la mamelle de la Terre avec une malédiction.» (VII, 102.)

L'une alors prend son thyrses ; elle en frappe un rocher :  
Et le dieu fait sourdre une source de vin.  
Celles qui désiraient le blanc breuvage,  
Du bout des doigts n'avaient qu'à déchirer la terre (v. 704-709).

L'épisode des matelots tyrrhéniens, rapporté par *Les Métamorphoses* d'Ovide, souligne également la puissance fécondante de Dionysos ; pour s'opposer aux traîtres le dieu accomplit des miracles :

Des tiges de lierres embarrassent les rames; leurs nœuds s'enroulent et serpentent de toutes parts et la couleur de leurs pesants corymbes se détache sur celle des voiles. Le dieu lui-même, le front ceint de rameaux de vigne chargés de raisins, brandit une lance voilée de pampres. (Livre III, 663-667, trad. G. Lafaye.)

Ce surgissement des fruits et des branches manifeste, certes, la force de la nature, mais il y a une autre force et un autre appel que la terre lance à l'homme. Il ne doit pas seulement y jouir des produits du sol, mais y habiter et y accomplir son destin :

Mais la cathédrale des jours futurs, c'est la Terre tout entière ! [...] Si la Terre est un seul temple consacré à la gloire de Dieu, la première chose est de le réunir, de le faire communiquer dans toutes ses parties, d'y apporter la croix, je veux dire la bande et l'entrecroisement de ces chemins droits et obliques qui la réunissent du Sud au Nord et du Levant au Ponant. (XVI, 154 et 155-156.)

L'homme doit non seulement respecter la terre, la connaître et la cultiver — les *Conversations* présentent en ce sens un éloge de l'agriculture d'un esprit plus hésiodique que dionysiaque : « La maison commune que je veux fonder, que ce soit une ferme au milieu des champs<sup>1</sup>. » Mais encore la constituer comme terre humaine, c'est-à-dire comme site. Les *Conversations* énumèrent ainsi :

La montagne de près — l'effort pour s'élever — le champ du regard qui s'accroît derrière nous, [...] la montée, la perspective, l'encouragement, le détour, — le site — au théâtre la scène est quelque chose d'aussi particulier que le personnage — psychologie du site. (XVI, 167-168.)

Cette psychologie du site signifie que l'espace est investi par l'âme. Ainsi l'admiration joyeuse devant la richesse éclatante de l'automne quand le raisin est mûr et le vin bientôt prêt, n'est pas l'unique attitude

1. Cf. Albert LORANQUIN, *Claudiel et la terre*, Paris, 1987. Ce livre clair souligne avec raison que tout dans le monde végétal et animal a suscité l'admiration de Claudel (à la lecture de Fabre l'a enthousiasmé a). Il y est question des lieux de l'écrivain. L'auteur parle bien de la terre.

face au corps de la terre. Ce vin n'est que le signe d'un sang versé et offert aux hommes pour leur salut. L'espace ouvert à la surface de la terre est aussi le lieu où l'homme, irréductible à la seule nature, peut faire exister sa liberté.

Si Claudel a cédé à l'appel de l'esprit dionysiaque, c'est notamment pour refuser le jansénisme qu'il critique. Le vin, la danse et la violence manifestent l'inépuisable abondance de la terre. Cependant «d'horreur du contingent» et la «vocation profonde à un état de nette disponibilité» (*Emmaüs*, p. 15) déterminent chez Claudel une recherche et un amour du vide que son attachement à la totalité et à la sphère ne fait pas toujours bien juger<sup>1</sup>. Merleau-Ponty souligne ce point quand il note que si Claudel «est un des rares écrivains français qui aient rendu sensible le tintamarre et la prodigalité du monde», «le principe qui est au travail dans ce gâchis, il l'a une fois nommé Silence, Abîme» (*op. cit.* p. 39) et de citer *l'Art poétique* (V, 39). Le Rien qui supporte toute manifestation n'est pas un pur néant. Tendre l'oreille vers son appel silencieux, c'est renoncer à ce que *Le Repos du septième jour* nomme l'adoration de soi (VIII, 213). Claudel aime ainsi rappeler l'idée du Tao : «Chaque chose n'a de valeur que par son vide<sup>2</sup>.»

Quand le cortège de Dionysos s'est tu, le poète peut dire (V, 38), ayant montré le foisonnement de la Création : «Que ce discours débouche dans le silence et le blanc ! Où seule ne peut se dissoudre cette dernière question : Mais enfin, le sens, ce sens de la vie que nous appelons le temps, quel donc est-il ? ».

Jérôme Laurent, né en 1960, maître de conférences en philosophie à Paris-IV. A publié *La Vie chez Plotin*, Vrin, 1992 et plusieurs articles en particulier sur Jean Michaux et Georges Bernanos.

1. Cf. Léo A. BRODEUR, *Le Corps-sphère*, Québec, 1970, pp. 121-124 «sphère vide ou pleine». L'auteur rappelle la phrase de *Positions*: «Un vase ne peut être à la fois plein et vide ; si nous demandons à Dieu de nous remplir, il faut que nous lui fassions de la place» (XV, 255) et conclut son analyse: «Comme le dedans et le dehors le plein et le vide s'appellent. C'est une évidence du premier degré de l'acte de foi symboliste.» (p. 124.) Mais le vide dont Claudel fait l'éloge n'est pas un simple contenant. Ainsi peut-il écrire dans *La Rose et le Rosaire* «Jésus sur la croix a rendu l'âme à Son père dans un cri puissant. Le monde s'est vidé de ce souffle insufflé en lui au jour de l'Annonciation. Une cavité alors s'est créée, une exigence telle que rien au sein de la Trinité n'est capable de lui résister» (XXI, 302-303).

2. Le rôle du blanc et du vide est étudié notamment par Dominique Millet-Gérard dans son livre remarquable *Anima et la sagesse*, Paris, 1990, pp. 146-151, «Le Japon dans la *dispositio* de la *Parabole* ».

William MARX

## Les Messes inouïes

« Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas. »

*Évangile selon saint Matthieu, XI, 14.*

« POUR vous dire combien ma connaissance de l'anglais était fragmentaire à cette époque, et qui plus est, de l'anglais prononcé par des Américains... Dans l'avion qui m'emmenait aux États-Unis, je comprenais si peu ce que l'hôtesse me disait et j'acquiesçais tellement par timidité à toutes ses propositions, pour ne pas la décevoir, que je me suis retrouvé à la fin du voyage avec, sur les bras, quatre couvertures, trois boîtes de *cream cheese* et de *bagels*, une demi-douzaine de formulaires de douane à remplir et autant de mignonnettes d'alcools en tous genres, que j'ai dû abandonner à regret sur mon siège à l'arrivée, de crainte qu'elles ne me fissent arrêter à la frontière si je les emportais et faute de pouvoir en absorber tout le contenu avant de quitter le bord ! »

Quand Jean raconte l'année qu'il a passée comme lecteur dans une université américaine, c'est toujours de cette manière burlesque qu'il commence son récit. Mais ce jour-là, était-ce l'étrangeté de cette après-midi, la confiance qu'il avait en nous ou la lassitude de devoir sans cesse raconter les mêmes événements? Je ne sais. Toujours est-il qu'il s'était décidé à nous faire part de ce qu'il n'avait encore jamais dit à personne. Nous étions quatre alors dans la chambre du monastère de M \*\*\* où nous avions voulu faire une retraite de quelques jours pour la Pentecôte. Par un singulier caprice, cette année-là, la lune avait fixé la fête de Pâques fort tard, si bien que celle de la Pentecôte en avait été repoussée jusqu'aux prémices de l'été, empiétant quelque peu sur le territoire de la

Saint-Jean. C'était le samedi, veille de la solennité, et un ciel d'orage comme prémonitoire, en cette fin de juin, de ceux qui n'éclatent qu'avec la chaleur du mois d'août, nous avait obligés de rester à l'intérieur du monastère après nones et d'y passer l'après-midi en attendant vêpres, plutôt que d'aller à notre habitude faire une excursion dans les bois environnants. Réunis dans l'une de nos chambres, par le fenêtrage laissée ouverte en désespoir d'adoucir la tiédeur de l'air, nous percevions en notre abri les derniers signes marquant l'approche de l'orage : la forêt poussant à grands souffles autour de nous ses ultimes frémissements, les oiseaux s'égosillant tous ensemble à perdre haleine avant de se voir enfin réduits au silence par les éléments, les nuages obscurcissant le ciel à force de touches de grisaille surajoutées et de volutes amoncelées, et déjà les éclairs zébraient l'embrasure jusqu'au plafond et illuminaient par instants la chambre au-dessus de nos têtes. Mais il ne pleuvait pas encore.

Jean continua :

« Je crois vous avoir dit que j'étais parti fort tôt pour les États-Unis, en plein mois d'août, de manière à pouvoir préparer correctement mon installation avant la rentrée universitaire. Imaginez-vous alors en plein milieu de l'Iowa, dans une région désertée par l'habitant à cette époque de l'année encore plus que de coutume, perdus dans un réseau de rues parallèles dont vous pouvez croire qu'elles se croiseront sans doute à l'infini, toutes semblables avec leurs mêmes maisons de bois s'égrenant à rythme régulier le long des trottoirs, entourées de maigres jardins, et pourtant toutes différentes par vous ne savez quels détails à peine perceptibles dans la couleur ou la forme des maisons, l'œil vous forçant ainsi à échapper au vertige de l'esprit. Écrasé sous une chaleur qui n'aurait d'égale que le froid de l'hiver à venir, j'arpentais ces rues en regrettant d'être venu si tôt dans un pays où il n'y avait rien à faire : l'université était fermée, la vraie ville la plus proche se trouvait à plusieurs dizaines de milles de là, et j'attendais avec impatience le premier dimanche qui viendrait rompre par sa messe la monotonie des jours de semaine. J'avais déjà remarqué lors de mes pérégrinations hasardeuses une belle église néo-gothique de pierre brune cachée derrière de grands arbres et portant le nom rassurant de *Saint-Stephen*. J'avais beau passer tous les jours devant, je n'en avais jamais trouvé la porte ouverte et j'imaginai avec délices la fraîcheur que j'y pourrais goûter une fois admis à y pénétrer...

« Mais le dimanche vint, je pus enfin entrer dans l'église et j'assistai à l'un des plus beaux offices auxquels il m'avait été donné de participer : recueillement des fidèles, beauté du cadre, beauté de la musique, beauté

du rituel, tout y était. L'organiste frappait-il quelques accords ? Tous à sa suite entonnaient d'une seule voix les cantiques. L'encens était répandu sans parcimonie et la lumière des vitraux jouait dans sa fumée. Je ne comprenais rien, mais j'étais transporté. Vous me connaissez : j'ai un certain goût pour les messes strictement canoniques, bien faites, bien pleines, bien ordonnées. Comment aurais-je pu ne pas me sentir totalement à mon aise dans cette première messe américaine ? Au moment de la présentation des offrandes, on apporta de grands couffins couverts de linges blancs ainsi que de grandes jarres métalliques qui furent déposées devant l'autel. Je n'étais pas si attaché à la rigueur canonique que je fusse empêché d'admirer l'esthétique de ce symbole. La consécration, autant que j'en pouvais juger, ne comprenant toujours rien à ce qui se disait, fut magnifique de ferveur. Il fallut alors communier : dans un ordre parfait, en silence, banc par banc, l'assemblée circulait dans la nef pour recevoir le sacrement sous les deux espèces. Je m'avançais à mon tour vers les prêtres et pris d'abord la coupe que l'on me tendait.

« Je ne voudrais pas continuer sans vous faire bien sentir quel était mon état d'esprit au moment de la communion : le pape en personne aurait-il été là que je n'en aurais pas été autrement surpris, tant j'avais été saisi par la célébration. Mais il en allait bien différemment : le pain et le vin que l'on me servait, c'étaient en fait de la grenadine et des *muffins* ! Et je fus bien obligé de les avaler : allez déranger l'ordonnance d'un rite auquel participent des centaines de personnes dans le plus religieux silence ! Je regagnai donc sagement ma place, décidé à prendre la fuite aussitôt le service terminé. Mais j'étais triste, triste, de m'être ainsi trompé par tout ce décorum et de ne m'être aperçu en rien de ce que signifiait réellement cette cérémonie. En quittant l'édifice le plus vite que je pouvais, j'eus à peine le temps de me retourner pour lire sur la pancarte qui annonçait « *Saint-Stephen 's Church* » l'inscription « *Episcopal Dissident* » en plus petits caractères. Mon niveau d'anglais suffisait à me faire comprendre qu'il s'agissait là de marginaux épiscopaliens et qu'ils avaient été malgré moi mes premiers hôtes dans cette Amérique décidément bien bizarre. Je ne sais pourquoi, mais cette découverte me rassura — peut-être préférerais-je avoir eu affaire à des *Episcopal Dissidents* plutôt qu'à des *Catholic Dissidents* ? — et j'allais voir l'un des fidèles qui sortaient en même temps que moi pour lui demander s'il connaissait une église catholique dans le quartier. La discussion fut plus longue que je ne pensais — il fallait d'abord me faire comprendre, puis comprendre ce que l'on me disait —, mais je sus enfin que je pouvais trouver une église catholique à une distance raisonnable.

« À tout hasard, j'allais y faire un tour, au cas où j'aurais pu attraper une messe au vol. Mais il était fort tard. Lorsque j'arrivais, tout était fermé et je ne pus que noter les horaires pour le dimanche suivant. C'était une grande maison de bois toute blanche, pareille à ses voisines, sauf une croix suspendue au bord du toit. *Saint-Hagar Catholic Shrine*, tel était son nom. Ce patron-là m'était inconnu, mais dans la situation où je me trouvais, il eût été indécent de m'arrêter à de tels détails.

« Je pris donc patience pendant une semaine et, le dimanche venu, je me précipitai vers ce qui m'apparaissait comme mon seul lieu de salut. C'était assez loin de l'endroit où j'habitais, j'avais calculé très largement la durée de mon trajet et la curiosité me faisait marcher deux fois plus vite que d'habitude ; aussi arrivai-je très en avance sur les lieux. J'étais encore le seul en dehors du prêtre, qui eut l'air surpris de me voir. Sûr d'être enfin à bon port, je m'assis en plein dans la nef, au milieu d'un banc, et décidai de profiter du temps qui me restait pour méditer un peu. J'avais dû mal dormir la nuit précédente, car l'oraison devint bientôt une somnolence et, dans le silence qui m'entourait alors, le sommeil se hâta de me gagner. Au bout d'un laps de temps que je ne saurais précisément déterminer, j'eus, au fond de mon inconscience, la sensation très étrange d'entendre des voix discutant autour de moi, mais des voix dont bizarrement pas une seule n'était grave et dont toutes au contraire semblaient assez haut perchées. Cette perception fut suffisamment dérangeante pour me tirer peu à peu de mon engourdissement et me faire enfin lentement lever la tête. Croyez-le bien, s'il fallait me réveiller, la vision qui s'offrit alors à moi le fit au-delà de toute espérance : devant moi, derrière moi, à droite, à gauche, il n'y avait que des femmes ; du haut en bas de la nef, des femmes ; d'un côté à l'autre, des femmes, uniquement des femmes, de tous âges et de toutes races, à part le prêtre, qui s'appêtait à commencer la messe, et moi, qui ne savais plus où me mettre. Je ne saurais vous dire comment se déroula la célébration, tant mes facultés furent étourdies à ce moment-là par le choc que je venais de subir. Autant que je puisse me souvenir et si j'ose me fier au peu que je comprenais alors de ce qui se disait, je crois que ce fut une messe à peu près normale, mais je ne m'avancerai pas davantage sur ce point. Et finalement je ressortis moins effondré qu'amusé d'une telle mésaventure : n'avais-je pas communiqué ? Je n'avais pas à me plaindre.

« Sur une feuille que je pris en passant, j'arrivai à déchiffrer ceci : il s'agissait d'une église destinée particulièrement, comme vous vous en doutez, aux fidèles du sexe féminin, et elle avait été dédiée à Agar, première femme de la Bible maltraitée par son mari, qui n'était autre

qu'Abraham ! Alors que je m'instruisais en parcourant cette feuille, une vieille dame en chapeau et violette se pencha vers moi et prononça des paroles qui me restèrent évidemment incompréhensibles. Je rassemblai tout mon anglais et tentai de la faire répéter.

"Ah ! vous être français ! s'écria-t-elle en m'entendant parler. Si vous saviez combien j'adore la France, Paris et la Sainte-Chapelle !"

« Après m'avoir ainsi raconté son dernier voyage, elle m'indiqua finalement qu'il existait à deux pas de là une église toute semblable à celle dont je sortais, mais destinée, elle, spécialement, aux hommes. Samson était son saint patron. Je remerciai la dame de son conseil et partis, bien résolu à n'en jamais faire usage : il me tardait trop de participer à une messe normale, avec une assistance et un rite les plus ordinaires possibles !

« Autant vous dire que la semaine suivante se passa en recherches assidues, où je quadrillais tout le quartier et passais en revue tous les pâtés de maisons sans en laisser un seul de côté pour trouver l'église que je cherchais. En vain. C'était déjà samedi, je commençais à désespérer et je me préparais à aller, tête basse, à *Saint-Samson Shrine* le lendemain, quand j'aperçus sur un poteau dans la rue une affiche faisant la réclame pour une église catholique. C'était loin, il fallait prendre le bus pour s'y rendre, mais j'étais prêt à tout : je notai précisément l'heure et l'endroit ainsi que la manière d'y parvenir et je rentrai chez moi enfin content de ne pas avoir perdu ma journée.

« Le lendemain, donc, je me levai très tôt, mangeai à peine, mis pour l'occasion le seul costume que j'eusse emporté et pris le bus. Je ne connaissais alors de l'Amérique que mon quartier résidentiel, non sans charme d'ailleurs une fois qu'on s'y était habitué. J'ai vu depuis des choses magnifiques, des paysages et des monuments dont un Américain peut à juste titre être fier. Mais alors, dans ce trajet de bus interminable, avec des rues qui se poursuivaient toutes semblables des kilomètres durant, j'eus l'impression de défaillir. Peu à peu, pourtant le paysage se transformait, imperceptiblement les trottoirs se faisaient plus sales, les maisons plus simples et moins bien entretenues, et moi qui croyais habiter dans une banlieue, je me rendis compte alors que j'arrivais dans une banlieue de banlieue, un territoire de marge, aux frontières non pas de la nature, mais de la civilisation, où s'en accumulaient inexorablement les déchets. Quand j'eus mis pied à terre, je fermai presque les yeux sur ce qui m'entourait et suivis pour ainsi dire aveuglément le plan que j'avais pris en note. Il était fort tôt, je vous l'ai dit, les rues étaient désertes et je n'entendais et ne voyais que moi, dans mon costume gris qui me faisait honte.

« Heureusement, je me trouvais bientôt au pied d'une grande bâtisse bleue qui avait dû autrefois être belle, mais qui, avec le temps, avait perdu bien de son prestige. Je rentraï. Ce n'était pas mieux. Sur quelques bancs éparpillés, deux ou trois vieilles femmes attendaient, muettes. J'essayai de leur demander si c'était bien l'église que je cherchais, si la messe allait bientôt commencer. Elles ne me répondirent pas, elles ne parurent même pas m'entendre. Je crois qu'elles étaient sourdes. Je résolus donc de m'asseoir, pour faire comme elles, et d'attendre, moi aussi. Vous dire quels étaient alors mes sentiments serait difficile et même pénible pour moi : je pense n'avoir jamais été si proche du désespoir qu'à ce moment-là. Fallait-il que je fusse si loin de chez moi pour que même l'Église m'abandonnât? Je ne pouvais pas, je ne voulais pas le croire. Et je priais, je priais... Peut-être n'ai-je jamais prié autant si fort. J'étais prêt à tout. Pour cette eucharistie, je m'en remettai à Dieu ».

« Le prêtre s'avança. Il suscitait en moi une réaction étrange, mais je ne saurais dire pourquoi. Je ne compris rien, comme à mon habitude. Je suivais ce que faisaient les deux vieilles femmes, qui ne semblaient d'ailleurs en savoir guère plus long que moi sur le sujet. Je ne levai même pas la tête durant la consécration, abîmé que j'étais dans cet abandon le plus total de ma personne. Je remarquai seulement, quand je m'avançai pour communier, que le prêtre se mettait à trembler de plus en plus fort. Quand je sortis, il pleuvait. »

La cloche avait sonné depuis quelques minutes déjà et nous nous précipitâmes à vêpres. C'est seulement après le dîner que nous revînmes dans la chambre. Par la fenêtre que nous avions laissée ouverte en partant, le vent avait apporté quelques brindilles sur le lit où nous nous étions assis. Nous les enlevâmes et reprîmes nos places. Il n'était pas encore très tard, mais on pouvait croire à cause des nuages qu'il faisait déjà nuit. L'orage n'avait pas encore crevé et la nature fatiguée s'était tue autour de nous.

Nous pressâmes Jean de reprendre son récit :

« Je n'ai plus grand-chose à vous dire à présent. Le lendemain de cette équipée en banlieue, l'université rouvrait ses portes : je n'avais plus tellement le temps de flâner ici et là. D'ailleurs, je pouvais tous les jours aller à la messe à l'université même, puisqu'elle appartenait aux jésuites. Je ne le savais pas en arrivant là-bas, mais je l'appris très rapidement.

«Quant à cette église de banlieue où j'étais allé, je n'en entendis à nouveau parler que beaucoup plus tard, par la presse, alors que j'en avais presque complètement oublié l'existence. En fait, ce n'était pas une

église. Mais c'était bien un prêtre catholique que j'y avais vu, bien qu'il eût perdu la foi et quitté la communauté ecclésiale depuis belle lurette à cette époque-là. Il avait investi cette maison pour en faire un simulacre d'église, avec des parodies de messes et de sacrements. Rares furent ceux qui s'y laissèrent prendre : il blasphémait à longueur de sermon et profanait de fond en comble la prière eucharistique. Jusqu'au jour...

— Jusqu'au jour? »

On entendait le grondement du tonnerre de plus en plus proche.

« Jusqu'au jour où il est retourné au sein de l'Église. Il racontait lui-même sa conversion dans le journal. C'était par un beau jour d'été. Il mimait sa messe comme d'habitude et, pour la première fois, il ne s'était même pas donné la peine de prononcer une formule de consécration, quelle qu'elle fût. C'est alors que, sous l'apparence d'un jeune homme en costume gris, un ange était venu à lui pour communier et, sous le regard de cet ange, dans sa propre main, il vit l'hostie s'illuminer. »

Dehors, dans la nuit, on voyait de petites gouttes de lumière tomber au-delà de l'embrasure éclairée et certaines venaient crépiter sur le rebord. Jean se leva pour fermer la fenêtre. Il s'était enfin mis à pleuvoir.

Providence, Rhode Island.  
En l'octave de Pâques, 1991.