

# La spiritualité

Divers chemins pour vivre une même réalité dans l'Esprit,  
tel est l'ensemble, multiple et un, que recouvre le terme spiritualité.

tome  
**XIX**  
1994

3

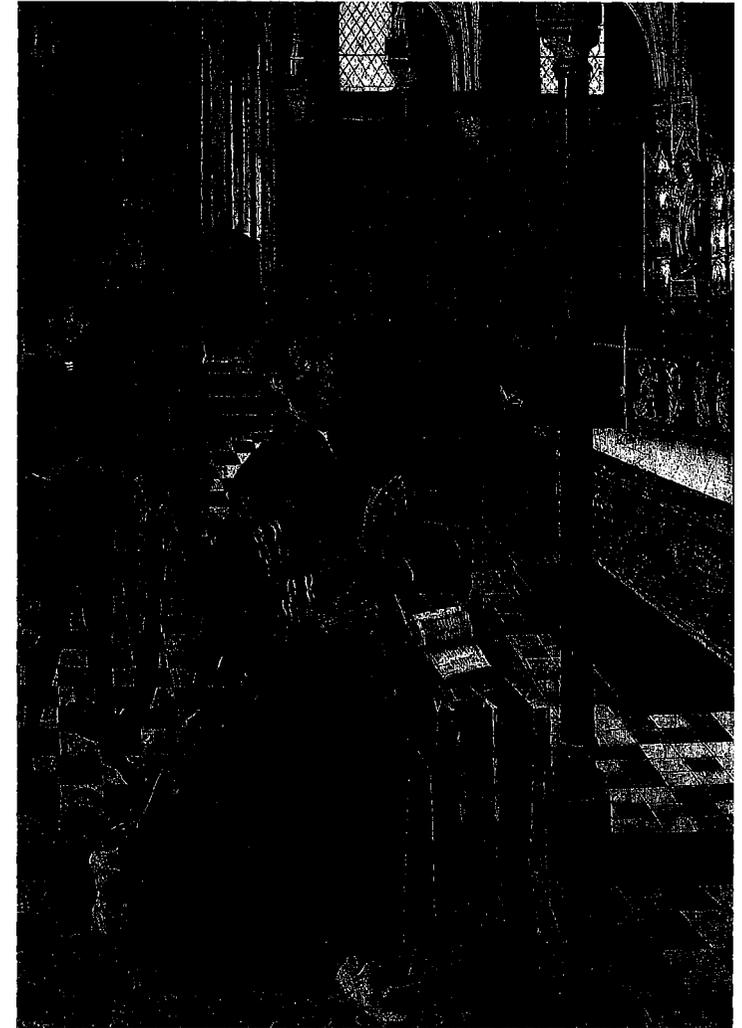
LA SPIRITUALITÉ

Revue catholique internationale COMMUNIO

Le numéro : 65 F.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO



# La spiritualité

*Dossiers:* Le pape en Belgique.  
Un synode pour le Liban.

XIX, 3 — n° 113. mai-juin 1994

Revue catholique internationale

# COMMUNIO

XIX, 3 — mai-juin 1994

## La spiritualité

*À la mémoire du cardinal Jean Daniélou, à l'occasion du vingtième anniversaire de sa mort.*

## Sommaire

*Efficacité souveraine de la croix de Jésus, pour libérer de tous les liens. La croix de Jésus est la création d'un nouvel univers. M'enfoncer dans cette profondeur dont parle saint Paul, dans ces abîmes. Là, loin de tout, le sang de Jésus me renouvelle entièrement. Les plaies de Jésus sont des abîmes profonds où je dois me cacher. La croix de Jésus est l'arbre de vie planté dans le nouveau Paradis. De ses plaies jaillissent les sacrements, qui l'arrosent. C'est le Paradis de l'amour de Jésus. La croix de Jésus descend dans les abîmes de mon âme comme un glaive aigu. Elle en rompt les liens. Sa pauvreté détruit les liens de la curiosité. Son obéissance détruit les liens de la vanité. Sa chasteté détruit les liens de la sensualité. C'est la région où je demeurerai désormais, car c'est ce Paradis où je suis entré par le baptême, où la vie religieuse m'a fixé et qui est le Royaume de l'amour de Jésus. Je ne connais plus que cet amour et tout le reste m'est égal. J'y vis caché avec Marie, caché à Bethléem, caché au Calvaire, caché dans les mystères retentissants accomplis dans le silence de Dieu. Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. C'est cet univers caché qui est le Paradis, déjà présent au cœur du monde, qui sera manifesté au dernier jour, quand le monde s'évanouira et qu'en présence du monde angélique chantant le Magnificat, il renverra les riches les mains vides et comblera de biens les pauvres.*

Jean DANIELOU, *Carnets spirituels*,  
Le Cerf, 1993, pp. 398-399.

### L'homme spirituel \_\_\_\_\_

James A. WISEMAN : **L'homme spirituel**

**7** L'homme spirituel s'oppose à l'homme charnel : il se définit par sa capacité à discerner les choses de Dieu. En ce sens premier, l'homme spirituel est le vrai chrétien, à qui seul l'Esprit fait *voir le* mystère du Christ et donne de vivre de sa vie.

Jean DANIELLOU : **D'une extrémité à l'autre**

**9** La vocation chrétienne semble partagée entre deux exigences contradictoires : être appelé à une vie de louange et de contemplation d'une part, se mettre au service des incroyants d'autre part. Entre le monde païen et la Trinité bienheureuse, il n'y a qu'un passage : la croix du Christ.

### Y a-t-il une spiritualité chrétienne ? \_\_\_\_\_

Olivier BOULNOIS : **Spiritualité ou vie chrétienne dans l'Esprit ?**

**13** La spiritualité, née d'une scission ruineuse entre dogme, morale et vie chrétienne, a pourtant une fonction essentielle : montrer comment chaque esprit humain s'unit, à sa manière et à son rythme, à l'Esprit du Christ. A ce titre, elle est un moyen et non une fin.

Dominique POIREL : **La *lectio divina*, vie spirituelle**

**25** Les auteurs patristiques et médiévaux enracinent leur vie chrétienne dans la Bible, intériorisée dans toute sa densité de signification. Quelques exemples tirés de saint Bernard montrent la valeur toujours actuelle de la *lectio divina* comme méthode de lecture spirituelle.

Jacques BENOIST : **La nécessaire unité de la spiritualité et de la théologie**

**51** Réfléchir aux rapports qu'entretiennent spiritualité et théologie impose d'en retracer l'histoire : l'Antiquité chrétienne aurait connu

une unité parfaite des deux disciplines, tandis que les chrétiens des Temps modernes seraient les enfants malheureux du divorce survenu au Moyen Âge. Mais la spiritualité et la théologie contemporaines ne mettent-elles pas l'accent sur l'appel à une nouvelle unité ?

### Des spiritualités dans l'unique Esprit

---

Emmanuel FALQUE: **Saint François et saint Dominique, deux manières d'être chrétien au monde**

**59** François, accueillant pleinement la présence de Dieu dans le monde (*Cantique des créatures*) et jusque dans son corps (par le don des stigmates), laisse sa chair devenir sa parole. De manière différente, saint Dominique fait de sa parole de prédicateur, entièrement habitée par celle de Dieu, un instrument de conversion pour le cœur et la chair d'autrui. Ces deux expressions de la parole de Dieu, muette et vocale, demeurent ainsi étroitement complémentaires pour vivre et témoigner dans le monde, aujourd'hui, de la vie du Verbe incarné de Dieu.

Jean-Robert ARMOGATHE : **Jean Daniélou ou l'intelligence de l'Évangile**

**77** Décédé le 20 mai 1974, Jean Daniélou, « machine à penser et à parler », était d'abord pétri d'Évangile. Aumônier et professeur, il avait choisi la pastorale de l'intelligence. Ceux qu'il a éveillés à la foi ont appris de lui et la fidélité et la liberté.

Marie-Thérèse BESSIRARD : **D'une extrémité à l'autre : Jean Daniélou**

**81** La vie spirituelle est-elle rupture avec le monde, retraits dans une solitude contemplative réservée à des privilégiés ? Fidèle à saint Ignace, Jean Daniélou relève le défi d'une vie où contemplation et action s'unissent pour le service des âmes. Bien plus, toutes les ressources de sa culture et de sa réflexion théologique en accroissent la fécondité.

Jules MONCHANIN : « **Je vis mais ce n'est plus moi qui vis.** »

**101** Méditation inédite de l'abbé Monchanin sur l'expérience spirituelle fondamentale de saint Paul : « *Il a plu au Père de révéler son Fils en moi* », dont le centre est la substitution de la vie du Christ ressuscité à la nôtre.

### Actualité : le pape en Belgique et au Liban

Marc LECLERC : **Le roi Baudouin, un saint pour notre temps ?**

**107** Le P. Leclerc appelle à voir dans l'unanimité, la ferveur et l'unité retrouvée des Belges à la mort du roi Baudouin, le témoignage éclatant d'une *vox populi* qu'il faut comprendre pour notre temps comme *vox Dei*. Il insiste sur le fait que ce signe est donné pour aujourd'hui : le reconnaître par une canonisation serait un témoignage pour le monde et un appel à l'unité pour la Belgique.

Mouchir AOUN : **Le synode libanais, chantier de l'espérance**

**115** À l'occasion de l'assemblée spéciale du synode des évêques consacrée au Liban et du voyage de Jean-Paul II au Liban (seconde quinzaine de mai), nous avons demandé à Mouchir Aoun, moine et prêtre de l'Église grecque-catholique melchite, de présenter la situation ecclésiale, politique et sociale des Églises libanaises et d'indiquer l'enjeu de ce synode.

### Signet

---

Maurice BORRMANS : **Messie, messianisme et islam**

**137** Le Coran reconnaît étonnamment à Jésus-Christ le titre de Messie. Mais y a-t-il un messianisme en islam ? Que signifie la qualification de Messie attribuée à Jésus dans le refus fondamental de toute union entre le Créateur et la créature ? Y aurait-il dans l'islam d'autres tendances idéologiques ou réalités socio-religieuses que l'on pourrait qualifier de « messianiques » ?

James A. WISEMAN, o.s.b.

## L'homme spirituel

**B**IEN des chrétiens n'apprécieraient guère, de nos jours, d'être traités de spirituels, surtout parce que pendant des siècles cet adjectif a été compris comme le contraire de matériel ou charnel et a donc impliqué 1° mépris du corps et de la matière. On trouve pourtant dans les premiers textes chrétiens un point de vue bien différent : pour saint Paul, *l'homme spirituel* (*pneumatikos anthrôpos*) est celui qui vit selon l'esprit de Dieu (*to pneuma tou theou*), tandis que l'homme naturel ou animal (*psychikos anthrôpos*) tourne les choses de Dieu en dérision. Le début de la première *Épître aux Corinthiens* montre l'homme spirituel comme doté d'un sens particulier de la vision, capable de discerner le mystère divin caché aux âges précédents, mais désormais dévoilé dans et par le Christ Jésus. Ce n'est pas un secret, accessible aux érudits et aux savants, mais il est accessible même, et surtout à ceux qui paraissent des fous aux yeux du monde, le mystère qui nous apprend que le Christ Jésus, crucifié et ressuscité, «*est devenu pour nous justice, sanctification et rédemption* » (1 Corinthiens 1, 30).

Dans ce sens premier, l'homme spirituel est seulement le vrai chrétien, ouvert aux inspirations du Saint-Esprit et vivant en accord avec elles. Et puisque l'Esprit «*souffle où il veut* » (Jean 3, 8), de façon libre et imprévisible, les vies de ceux qui sont conduits par l'Esprit ont été régulièrement marquées de cette liberté souveraine qui est si évidente chez

ces saints qui nous ont tracé des routes nouvelles, malgré les résistances rencontrées dans l'Église elle-même. Il suffit de penser à l'opposition que rencontra Ignace de Loyola lorsqu'il voulut fonder la Compagnie de Jésus. D'une façon différente, mais connexe, on peut reconnaître le travail de l'Esprit pour « ouvrir les yeux » chez quelqu'un comme sainte Thérèse de Lisieux, qui parle, dans son *Autobiographie*, de sa constante découverte de « sens cachés » de l'Évangile et même de trouver Jésus « caché » dans les profondeurs des personnes qui ne sont pourtant pas très attirantes d'un point de vue humain. Depuis saint Paul, un tel discernement, avec le comportement de charité qui en découle, a constitué le signe éminent de l'homme spirituel.

Des chrétiens fervents, dans d'autres Églises, ont manifesté des comportements semblables. Ainsi Jonathan Edwards, ce calviniste du dix-huitième siècle qui fut peut-être le plus grand des théologiens américains : dans son *Autobiographie*, il dit avoir senti la présence de Dieu dans le monde autour de lui sous « la douce influence de l'Esprit » et il écrit, ailleurs, que le signe le plus certain du véritable sentiment religieux est son efficacité pratique, dans une vie vécue sous l'influence de « l'Esprit du Christ, qui est la source immédiate de la grâce dans le cœur, qui est toute vie, toute puissance et tout acte ».

En somme, l'homme spirituel est celui qui vit, ou qui essaie sincèrement de vivre, selon les plus hauts idéaux de l'Évangile, une vie de plus intense union au Père, par Jésus-Christ, sous le pouvoir de l'Esprit saint.

Traduit de l'américain par J.-R. Armogathe.  
Titre original : *The Spiritual Man*.

James A. Wiseman, prieur et maître des novices de l'abbaye bénédictine Saint-Anselme à Washington, D.C., enseigne la théologie à l'université catholique d'Amérique. Éditeur et traducteur des principaux traités de Ruysbroek (Paulist Press), coéditeur (avec Louis Dupré) d'une anthologie de textes mystiques (*Light from Light*, Paulist Press), auteur de nombreux articles dans *Theological Studies*, *Église et théologie*, *Louvain Studies*.

Jean DANIELÉLOU

## D'une extrémité à l'autre

**Q**UAND, dans le silence de notre cœur, nous cherchons quels sont les caractères de notre vocation, nous constatons que nous sommes partagés entre deux exigences qui semblent se contredire. D'une part nous savons que nous sommes appelés à une vie de louange, à nous unir à la liturgie des anges qui environnent la Trinité bienheureuse du perpétuel Trisagion, pour représenter près d'Elle les peuples qui l'ignorent. Et par ailleurs nous savons que nous devons aussi nous mettre au service de nos frères incroyants, vivre parmi eux, être à leur disposition, accepter les continuels appels qui nous sont adressés par eux. Ainsi, perpétuellement, nos vies sont-elles divisées entre ces exigences opposées. Nous portons dans le service des païens la nostalgie du silence de la contemplation, mais la contemplation à son tour nous rappelle au service des païens.

Ce que nous avons besoin de comprendre, c'est que ceci n'est pas un désordre auquel il faudrait se soustraire, mais l'expression même de notre vocation missionnaire. D'autres peuvent être appelés à vivre au cœur de la communauté chré-

\* Ce texte a été publié dans le *Bulletin du cercle Saint-Jean-Baptiste*, oct.-nov. 1949. Nous le reprenons à l'occasion des vingt ans de la mort du cardinal Daniélou, en hommage fidèle de la *Communio* francophone. Voir plus loin l'article de Marie-Thérèse Bessirard, « D'une extrémité à l'autre : la spiritualité de Jean Daniélou », pp. 81-99.

tienne qui est le temple de la Trinité. Mais le propre du missionnaire est de vivre au cœur du monde païen qui est séparé de la Trinité. Notre vocation est précisément de porter en nous le déchirement de leur séparation. Alors cette division que nous sentions ne sera plus quelque chose d'extérieur mais le retentissement en nous, volontairement consenti, du scandale de la séparation des hommes et de Dieu. C'est le mystère même de la Passion du Christ, missionnaire du Père, qui a quitté les mondes angéliques, les quatre-vingt-dix-neuf nations célestes, qui environnent la Trinité, pour aller chercher la brebis perdue et la prendre sur ses épaules, c'est-à-dire se faire solidaire de l'humanité pécheresse jusqu'à vouloir se sentir dans l'angoisse de son agonie mystérieusement séparé de son Père.

Entre le monde païen et la Trinité bienheureuse, il n'y a qu'un passage qui est la Croix du Christ. Comment nous étonner alors, dès que nous voulons nous établir dans cet intervalle et tisser à nouveau entre le monde païen et la Trinité les fils mystérieux qui les rejoindront, de ne pouvoir le faire que par la Croix. Il faut nous configurer à cette Croix, la porter en nous et, comme le dit saint Paul du missionnaire, « porter toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus » (2 Corinthiens 4, 10).

Cette division qui nous crucifie, cette incompatibilité dans notre cœur de porter à la fois l'amour de la Trinité très sainte et l'amour d'un monde étranger à la Trinité très sainte, c'est la passion même du Fils unique qu'il nous appelle à partager. Lui qui a voulu porter en lui cette séparation pour la détruire en lui, mais qui ne l'a détruite que parce qu'il l'a d'abord portée. Il va d'une extrémité à l'autre. Sans quitter le sein de la Trinité, il s'étend jusqu'aux extrêmes frontières de la misère humaine et il remplit tout l'intervalle. Cette extension du Christ, dont les quatre dimensions de la Croix sont le signe, est l'expression mystérieuse de notre distension et nous configure à elle.

Ainsi notre vocation propre est-elle bien de joindre paradoxalement l'amour de la Trinité et l'amour des païens, de nous tenir aux deux extrêmes, d'en sentir la division. Toute vraie spiritualité missionnaire est marquée de ce double trait.

Elle est missionnaire dans tous ses détails. La contemplation y est missionnaire, puisque nous y portons les nations que nous avons assumées spirituellement pour que, par nous, tout ce qui en elle est susceptible de consécration soit explicitement, par le Fils, rapporté au Père. La pauvreté y est missionnaire, si elle consiste à nous laisser dépouiller de ce que nous avons, de notre temps, de notre cœur, de tous nos biens par nos frères incroyants. Nous passons à eux, nous sommes leur proie, nous ne connaissons plus personne selon la chair, nous sommes dépouillés de toutes nos richesses humaines. Mais nous portons, comme seul trésor, au cœur inaccessible de notre cœur, dans le Tabernacle où elle demeure, la Trinité bienheureuse.

Jean Daniélou, né en 1905, jésuite en 1929, ordonné en 1938, cardinal en 1969, élu à l'Académie française en 1972, mort en 1974. Cofondateur de la collection *Sources chrétiennes*, auteur de nombreux travaux qui sont à l'origine du renouveau des études patristiques en France. Parmi les ouvrages récemment réédités chez Desclée : *Théologie du judéo-christianisme*, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, *Les Origines du christianisme latin*, *Le Signe du temple*, *Les Anges et leur mission*. Ses *Carnets spirituels* viennent de paraître au Cerf.

Olivier BOULNOIS

## Spiritualité ou vie chrétienne dans l'Esprit ?

**Q**U'EST-CE que la spiritualité ? Y a-t-il une spiritualité proprement chrétienne ? Avant d'avancer quelques propositions sur cette question, il nous faut retracer l'origine de la notion de spiritualité.

### **La spiritualité entre foi et morale**

Le terme de spiritualité ne s'impose vraiment qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, pour désigner la « *science qui enseigne à progresser dans la vertu et particulièrement dans l'amour divin* <sup>1</sup> ». Ainsi donc, la spiritualité apparaît comme une branche spéciale de la théologie : « *cette partie de la théologie qui traite de la perfection chrétienne et des voies qui y conduisent* ». Dans cette perspective, la théologie se compose, non seulement de la « théologie dogmatique, qui enseigne ce qu'il faut croire », et de la « théologie morale, qui apprend ce qu'on doit faire ou éviter pour ne pas pécher mortellement ou véniellement », mais encore, au-dessus de ces deux disciplines, mais fondée sur elles, de « *la spiritualité ou théologie spirituelle* ». Celle-ci comprendrait à la fois la *théologie ascétique*, ayant « *pour objet les exercices auxquels tout chrétien qui aspire à la perfection*

1. A. SAUDREAU, *Manuel de spiritualité*, 1917, p. 7.

doit se livrer », c'est-à-dire ce qui dépend de nous, et la *théologie mystique*, qui traite des « états extraordinaires, tels que l'union mystique et ses états accessoires, qui sont l'extase, les visions et les révélations <sup>1</sup> », c'est-à-dire les situations exceptionnelles qui ne dépendent pas de nous.

Ces distinctions sont inacceptables. Certes, elles cherchent à répondre de manière cohérente et systématique au problème kantien : dogmatique, morale et spiritualité correspondent aux trois questions : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?* » Mais cette séparation des questions est périlleuse. Il n'est pas possible de définir la morale chrétienne de manière simplement négative (éviter le péché), sans l'amputer gravement : tendre vers la perfection est la forme même de la vie chrétienne, ce n'est pas une option facultative. On ne peut pas non plus distinguer le domaine de la raison (dogmatique et morale) et celui des sentiments (perçus comme des affections pathologiques) sans disjoindre dangereusement l'accomplissement du devoir et la recherche du bonheur. Cela conduit à oublier que la vocation de tous les chrétiens est la béatitude de l'union à Dieu <sup>2</sup>. Et que signifie une vie spirituelle totalement détachée du contenu de foi, sinon la pure exaltation subjective ? On ne peut donc pas séparer la spiritualité du devoir moral et de la vérité révélée sans réduire la vocation du chrétien en des spécialisations douteuses. On ne peut davantage réduire la vie mystique à l'extraordinaire sans la marginaliser.

### La spiritualité, concept négatif

L'idée de spiritualité a été bien souvent élaborée comme un simple *dehors* de la théologie dogmatique. Ce caractère

1. P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, t. I (3<sup>e</sup> édition), Paris, 1919, pp. V-VI (préface).

2. P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, Paris, 1928, pp. 650-651 : « *L'état mystique étant caractérisé [...] par la connaissance expérimentale, consciente, de la présence de Dieu dans l'âme, il est aisé de reconnaître que peu de fidèles même fervents sentent vraiment cette présence en eux. On n'a donc pas le droit de dire que l'universalité de la vocation mystique soit une opinion plus traditionnelle que l'autre.* » Pour des critiques voisines des nôtres, voir L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 1966, pp. 9-14.

a été mis en avant parfois de manière laudative et parfois de manière péjorative. De manière péjorative, lorsque Bossuet dénonce la mystique comme une pratique *ipso facto* hétérodoxe, excluant du même coup Fénelon du domaine de la théologie. De manière laudative, lorsqu'elle est construite comme un moyen de rappeler la variété des formes de la pensée chrétienne, contre une théologie néoscholastique monolithique. Et de fait, on chercherait en vain dans les grandes synthèses scolastiques la place d'une théologie spirituelle.

La *Somme théologique* d'un saint Thomas contient bien divers traités, sur les vertus morales, les vertus théologiques, ou les dons de l'Esprit, mais il n'y a pas place dans sa pensée pour une « *expérience spirituelle* ». Comme le remarque Thomas lui-même, personne ne peut savoir qu'il a la grâce, et la certitude subjective peut n'être qu'une illusion <sup>1</sup>. Dans l'existence terrestre, il n'y a pas d'au-delà de la foi : aucune vision de Dieu n'est possible ici-bas. Certes, dans l'au-delà, il y aura bien une expérience de la béatitude, mais celle-ci n'est plus une foi : elle est déjà une vision face à face. Il est présomptueux de confondre les deux moments, et d'anticiper sur l'au-delà. C'est pourquoi le Moyen Âge a condamné le mouvement du « libre-esprit », qui prétendait faire dès ici-bas l'expérience de l'union à Dieu (concile de Vienne, 1312). Jean de la Croix affirmera dans le même sens que la révélation est achevée : tout ce que nous pouvons avoir sur Dieu nous est donné par la foi, et il est vain de vouloir en avoir quelque science. C'est pourquoi il insiste précisément sur la nuit mystique : tout ce que le mystique éprouve n'est pas Dieu, et c'est seulement quand il n'éprouve plus rien, dans les ténèbres absolues, qu'il s'approche de l'union à Dieu. « *Au terme dernier de l'ascension nous serons totalement muets et pleinement unis à l'Ineffable* <sup>2</sup>. »

Les chrétiens ne semblent pas avoir théorisé l'expérience religieuse avant l'époque de la *devotio moderna*, à l'extrême fin du Moyen Âge. La théologie spirituelle surgit quand on commence à admettre un écart entre l'existence du chrétien

1. *Somme théologique* I-II, q. 112, a. 5.

2. DENYS, *Théologie mystique*, 1033 C.

et le contenu dogmatique, entre l'esprit du croyant et la lettre de l'Écriture. Un Gerson, par exemple, distingue entre la piété, pratique vertueuse de l'Évangile, accessible à tous, et la vie d'union à Dieu, réservée à un petit nombre de croyants. Avec cette nouvelle forme de dévotion, au lieu de s'insérer immédiatement dans le tissu constitué par l'Écriture, la liturgie et les sacrements, l'esprit mesure sa progression sur un parcours vers Dieu. Il en scande les étapes, qu'il reconnaît parce qu'ils se traduisent en lui par divers états : c'est ainsi que la contemplation active cesse d'être poursuivie pour elle-même : le croyant essaie de faire en sorte qu'elle devienne un état passif. Ainsi, la spiritualité est un concept négatif, celui de la distance qui sépare le croyant de son Dieu. En faire une fin positive, ce serait confondre l'échafaudage destiné à disparaître avec l'édifice destiné à durer <sup>1</sup>.

### De la multiplicité des spiritualités à l'unité de la vie chrétienne

Lorsqu'on la réduit à l'analyse psychologique des formes de la piété, la spiritualité se prête au syncrétisme. Elle décrit

1. Au contraire de cette remarque surprenante de C. Duquoc : « *La théologie recèle une telle ambiguïté dans ses motivations et réalisations qu'il est préférable pour reconnaître quelqu'un comme maître spirituel de mesurer la distance qu'il a gardée à l'égard de la doctrine qu'il construit. C'est dans l'expérience de cet écart [...] que le sujet humain s'affirme maître spirituel. Si Thomas n'avait pas jugé son œuvre être "de paille"; [...] il ne serait pas un maître spirituel.* » (C. DUQUOC, in « Saint Thomas, maître spirituel? », *La Vie spirituelle*, n° 707, novembre-décembre 1993.) Certes, il ne faut pas confondre l'intelligence théologique avec le mystère chrétien qu'elle a pour objet et qu'elle ne saisira jamais. Mais il ne faut pas confondre non plus le dépassement de l'œuvre théologique, *une fois celle-ci accomplie*, avec le refus des tâches de la pensée, avant *tout travail intellectuel*. Notre auteur oublie que si Thomas d'Aquin s'était consacré uniquement à affirmer que le travail intellectuel est vanité, on ne pourrait même plus l'avoir pour maître spirituel, et on ignorerait jusqu'à son existence ! Soyons sérieux : c'est son œuvre théologique (ses œuvres systématiques comme ses *Commentaires* de l'Écriture) qui fait de Thomas un maître spirituel, même s'il était plus que tout autre conscient de ses limites. Ajoutons une remarque de principe : il n'est pas étonnant qu'en cette fin de siècle l'intelligence chrétienne soit peu ou mal reçue : elle n'a que ce qu'elle mérite, ayant abdiqué devant ses devoirs, et réalisé son plus cher désir, le décervelage pur et simple au nom du cœur ou de la certitude subjective.

une expérience multireligieuse, sans *Credo* et sans contenu. Pensée comme simple état d'âme, comme liberté ou pratique, elle risque de remplacer la foi par une expérience subjective, la rationalité par le sentiment, la charité par la ferveur. Il est facile alors de souligner la parenté entre spiritualité chrétienne et spiritualité non-chrétienne : dans les deux cas, il s'agit d'une expérience que l'esprit humain fait de ses propres capacités. Mais c'est nous-mêmes qui créons les correspondances que nous feignons de trouver entre toutes les spiritualités humaines. En évacuant de la spiritualité tout ce qui est proprement chrétien, il est inévitable que nous retrouvions les aspirations communes à tous les hommes : l'expérience de la prière, le désir d'union au sacré, le dépassement des limites terrestres. Il faut donc distinguer entre les spiritualités, autant qu'il faut distinguer les doctrines religieuses qui les soutiennent.

Peut-on parler de plusieurs spiritualités chrétiennes ? Certes, la présentation psychologique, l'accès à la vérité dogmatique varie selon les individus et les périodes. Et le XIX<sup>e</sup> siècle, en restaurant les ordres religieux, a voulu faire revivre leur esprit dans ce qu'il avait de plus propre. Mais on ne peut oublier qu'aucun saint fondateur, qu'aucun grand réformateur n'a jamais eu pour but d'établir une spiritualité particulière, strictement séparée des autres. Toujours, il s'est agi de proposer aux contemporains, à partir de leur situation particulière, de vivre pleinement la foi catholique dans sa totalité. Pensons à Thérèse de Lisieux déclarant : « *Je choisis tout, je choisis l'amour !* » Bérulle aurait été fort étonné si on lui avait dit qu'il inventait une spiritualité du clergé diocésain : le prêtre aurait-il besoin d'autre chose que de la vie de l'Église, tout simplement ? Dira-t-on qu'il y a une spiritualité monastique, une spiritualité des laïcs ? Mais le moine, le laïc sont-ils autre chose que des baptisés appelés à réaliser toutes les exigences de leur baptême ? Il est certain que les différents milieux, les différentes périodes de l'histoire, les différentes vocations colorent inévitablement l'application de l'Évangile à la vie humaine. Mais il ne faut pas prendre le point de départ pour le but : celui-ci reste, irrévocablement, l'union au Dieu unique dans le Christ Jésus. *Car Jésus-Christ n'avait pas de spiritualité. L'Esprit lui suffisait !*

La vie chrétienne dans l'Esprit admet des moments pédagogiques. Mais ne confondons pas les moyens et la fin : ces moyens ne peuvent pas être valorisés en soi, ni comme particuliers, ni comme provisoires. L'émiettement des spiritualités n'est qu'une concession à nos limites : il y a une infinité de voies qui convergent vers l'unique nécessaire. La question de la spiritualité est celle de l'identification aussi complète que possible de l'esprit humain à l'Esprit divin, de la raison humaine au *Logos* divin. La spiritualité ne peut pas être une manière de revendiquer un choix, d'imiter ce qui correspond à la sensibilité de chacun. Elle ne peut être qu'une manière de recevoir la grâce et de s'y conformer.

Les trois déformations qui menacent la spiritualité chrétienne sont le *psychologisme*, qui dissout son objet dans une expérience mentale, le *synchrétisme*, qui la vide de son contenu, la *spécialisation*, qui décompose l'universalité de l'Église. Ces trois déviations ont la même source : elles absorbent l'objet de la vie spirituelle dans le sujet qui la vit. Or c'est le même Esprit qui agit en tous et qui demande à chacun d'accomplir des tâches différentes dans l'unique corps du Christ. Si des spiritualités sont véritablement chrétiennes, elles diffèrent seulement au plan secondaire et extérieur des applications, tandis que le cœur de la spiritualité chrétienne, l'unique Esprit, est un et indivisible.

### La spiritualité sera rationnelle ou ne sera pas

Faut-il en conclure que la spiritualité n'est qu'un pseudo-concept, une notion confuse, qui se prête à tous les vagues, à commencer par le vague à l'âme ? — En s'opposant à la raison entendue au sens strict, comme instrumentale et opératoire, la spiritualité s'est parfois réduite à une *autre* puissance de l'esprit humain : elle exalte alors le désir, la volonté, l'affection. Ainsi s'est construite, au *xlx*<sup>e</sup> siècle, l'opposition entre mystique et rationalité. Mais contre cette vision non moins réductrice que le rationalisme, il est nécessaire d'affirmer que la spiritualité englobe toutes les puissances, toutes les formes de l'esprit humain.

Après la première période de l'entre-deux guerres, une nouvelle compréhension de la spiritualité s'est heureusement

fait jour. Elle interprète la spiritualité comme une forme de la théologie dogmatique, mais prise dans son rapport avec la conscience religieuse. Elle se concentre sur les actes humains se référant immédiatement à Dieu, la prière et les exercices religieux. Ainsi, la spiritualité devient la conscience que l'homme a de son rapport à Dieu, de son cheminement vers lui, une « *attitude foncière, pratique et existentielle, de la conception qu'un homme se fait de son existence religieuse* ». Elle est une confrontation entre l'Esprit Saint et d'autres esprits. La spiritualité est une attitude rationnelle ; mais pour la penser, il faut inventer la « *grande raison* » dont rêvait Nietzsche, une raison qui ne soit pas simplement l'intellect. Il faut montrer que la raison a une dimension globale, synthétique et intuitive. De surcroît, elle recouvre une structure rationnelle : celle du *Credo*. Ainsi, explorer la spiritualité du chrétien, ce n'est rien d'autre qu'analyser la rationalité de l'existence chrétienne, comme forme d'être dans le monde. « *Cela même par quoi la théologie est science est ce par quoi elle est mystique* <sup>2</sup>. »

### La vie chrétienne dans l'Esprit, sens de toute spiritualité

La vie spirituelle n'est autre que la plénitude de la vie chrétienne. Cette vie consiste à ordonner toute l'existence vers son foyer, le Christ, qui nous est offert par la foi. Elle découle du fait que Dieu, dans le Christ, s'est révélé à nous comme tel, qu'il nous a parlé d'une manière définitive et ne cesse de le faire. C'est dans le vrai corps du Christ, l'Église, qu'il faut s'insérer pour recevoir ces paroles, non pas comme une lettre morte, mais comme des paroles vivi-

1. Hans URS Von BALTHASAR, *Concilium*, n° 5 (1965).

2. M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au *xlii*<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1969, p. 74. J.-P. TORRELL (*Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Paris, 1993 ; *La Vie spirituelle*, n° cité plus haut) a justement nuancé cette thèse : on se plaît par exemple à déchiffrer dans les traités de saint Thomas, dans ses sermons, chez ses biographes, quelques confidences sur sa vie spirituelle et sa piété personnelle. Même les plus grands n'ont atteint l'existence chrétienne que sous un certain angle.

fiantes, toujours animées par l'Esprit du Christ. La vie dans l'Esprit recherche la perfection par l'imitation du Christ, indissociable de l'existence morale, qui se conforme à la Révélation grâce à l'Écriture et aux sacrements. Cette vie est la vie dans l'Esprit, non pas une saisie intuitive ou une expérience de l'Esprit. Certes, c'est en lui que nous avons l'être, que nous vivons et que nous nous mouvons. Mais il reste invisible et nous n'en percevons que des signes. Il n'est pas un objet que nous pourrions saisir mais la forme de notre existence. L'Esprit du Christ habite en nous, il atteste et il intercède pour nous, il «*crie dans nos cours*» (Galates 4, 6) que nous sommes les fils du Père, il «*se joint à notre esprit pour témoigner que nous sommes enfants de Dieu* » (Romains, 8, 16). Il transforme le croyant en réorientant son existence vers l'union à Dieu, et fait de l'homme charnel un homme spirituel.

Le développement de la charité décentre l'homme de lui-même, le dépouille et le centre sur Dieu. La vie dans l'Esprit n'est que l'émergence progressive de cet état de communion de cœur avec le Christ, pour aller vers le Père au-delà de tous nos échecs, par la charité. «*Je vous ai écrit cela afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle*» (1 Jean 5, 13). La victoire nous est déjà donnée, tout notre effort est d'en recevoir les arrhes. Ainsi s'accomplit la croissance du Christ en nous, qui doit se poursuivre «*jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous dans la plénitude de la taille du Christ, de manière à former avec lui un seul homme parfait* » (Éphésiens 4, 13). La vie spirituelle est à la fois notre vie la plus intérieure et nos activités les plus extérieures, l'union de notre vie personnelle (subjective) à la vie personnelle du Christ. Mais cette parole qu'est le Christ nous révèle l'amour de Dieu : en nous révélant la vie trinitaire des personnes divines, elle nous fait voir cet amour étendu à toute l'humanité <sup>1</sup>.

L'amour de Dieu est tout le contraire d'un désir égocentrique, mais il n'en désire pas moins la *communion*. Aimer Dieu n'est pas seulement notre destinée dans l'au-delà. Nous

ne pouvons accepter le Christ comme voie que s'il est également pour nous la vérité et la vie. Grâce à l'Esprit, nous savons que nous ne manquons d'aucun don. Mais la sanctification n'est pas achevée. Elle reste à accomplir. La vie chrétienne dans l'Esprit implique une conversion sans cesse renouvelée. Plus nous renoncerons à nous-mêmes, plus ce sera l'Esprit qui nous fera agir. Si nous avons l'Esprit, rien au monde ne prévaudra contre nous, car Dieu s'est uni à nous, et nous vivons en lui.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférence à l'École Pratique des Hautes Études (V<sup>e</sup> section), philosophie médiévale. A publié : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993. Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*.

1. Voir L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960, p. 16.

**Petite bibliographie sur la notion de spiritualité  
au XX<sup>e</sup> siècle (dans l'ordre chronologique)**

- H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908.
- E. UNDERHILL, *Mysticism*, Londres, 1911.
- W. KANDINSKY, *Über das Geistige in der Kunst*, Munich, 1912.
- H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 1916 (t. I).
- A. SAUDREAU, *Manuel de spiritualité*, 1917.
- P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, Paris, 1918.
- La vie spirituelle* (n° 1), octobre 1919.
- Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920 (n° 1), dirigée par J. de Guibert, s.j.
- A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1923-24.
- J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème mystique*, Paris, 1924 (2<sup>e</sup> éd.: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1931).
- J. de GUIBERT, *Introductio ad studium theologiae asceticae et mysticae*, Rome, 1926.
- A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.
- P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1927.
- H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.
- Dictionnaire de spiritualité*, premier fascicule, octobre 1932.
- G. de LUCA, *Archivio italiano per la storia della pietà*, Roma, 1952.
- Christus, Cahiers spirituels*, n° 1, janvier 1954.
- L. COGNET, *Crépuscule des mystiques, Bossuet, Fénelon*, Tournai, 1958, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1991.
- De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958.
- H. de LUBAC, « Mystique et mystère », préf. à A. RAVIN, *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965, 2<sup>e</sup> éd. in *Théologies d'occasion*, Paris, 1984.
- L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960.

- Histoire de la spiritualité chrétienne : 1. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris (2<sup>e</sup> éd.), 1966.
- L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne : 3. La Spiritualité moderne*, Paris, 1966.
- Introduction à la vie chrétienne : 1. Les Problèmes de la spiritualité, 2. L'Ascèse chrétienne, 3. La Prière du chrétien*, Paris, 1967.
- La Revue d'ascétique et de mystique*, t. 48 change de titre et devient la *Revue d'histoire de la spiritualité* en 1972. Voir M. de Certeau, « Histoire et mystique », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972, pp. 69-82.

Dominique POIREL

## *La lectio divina, vie spirituelle*

Merci de votre soutien et de votre fidélité.

Les nouvelles de l'association *Communio*

**ATTENTION :** *Communio* a changé d'adresse.

5, passage Saint-Paul, 75004 Paris.  
Tél. : 42.78.28.43 - Fax : 42.78.28.40.  
(Permanence le mardi, de 10 h 30 à 17 h 30 :  
Mme Marie d'Avigneau.)

La revue est maintenant domiciliée au :

N'hésitez pas à nous écrire, à téléphoner ou à passer, pour vous abonner, vous réabonner, parrainer un abonné, acquérir d'anciens numéros ou donner votre avis sur le contenu de la revue.

**Réservez la date !**

Du P<sup>r</sup> au 3 juillet, nous organisons une réunion à Bagneux (banlieue parisienne) avec nos lecteurs, pour faire davantage connaissance, pour préparer les numéros de l'an prochain, pour réfléchir sur des problèmes de fond. L'ordre du jour sera précisé dans le prochain numéro de la revue. Mais réservez dès maintenant la date !

Le saint concile exhorte de façon insistante et spéciale tous les chrétiens, et notamment les membres des ordres religieux, à apprendre, par la lecture fréquente des divines Écritures, « *la science éminente de Jésus-Christ (Philippiens 3, 81)*. En effet, l'ignorance des Écritures, c'est l'ignorance du Christ <sup>1</sup> ». Que volontiers donc ils abordent le texte sacré lui-même, soit par une pieuse lecture, soit par des cours appropriés et par d'autres moyens qui, avec l'approbation et par les soins des pasteurs de l'Église, se répandent partout de nos jours d'une manière digne d'éloges. Qu'ils se rappellent aussi que la prière doit aller de pair avec la lecture de la Sainte Écriture, pour que s'établisse le dialogue entre Dieu et l'homme, car « *nous lui parlons quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins* <sup>2</sup> ».

Dei Verbum 25 <sup>3</sup>

**E**XISTE-T-IL une spiritualité chrétienne ? On pourrait en douter, à force d'entendre le même discours syncrétiste chez les vulgarisateurs de l'histoire comparée des religions, de la sociologie, de l'anthropologie et de la

1. Saint JÉRÔME, *Comm. in Is.*, *Prol.*: PL 24, 17.

2. Saint AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, 20, 88, *Patrologie latine*, 16, 50.

3. Dans *Concile Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 144.

psychologie des profondeurs. Par-delà ces frontières que tracent les Eglises et leurs dogmes, il y aurait selon eux un fait à peu près universel et invariable, l'expérience mystique.

Je viens de lire successivement des textes sur le bhakti, des citations d'auteurs hassidiques et un passage de saint François d'Assise ; j'y joins quelques paroles bouddhistes et je suis encore une fois frappé de ce que c'est la même chose <sup>1</sup>.

Pourtant, il est aisé de voir que, pour arriver à cette constatation, il a fallu vider l'« expérience spirituelle » de son contenu objectif et de son intentionnalité, la réduire en somme à la production de certains états de conscience. Or, dans la spiritualité chrétienne au moins, le croyant tente avant tout de s'ouvrir à la présence du Tout-Autre et d'entrer avec lui en un dialogue de personne à personne(s), et non pas de se replier sur lui pour fouiller ou modifier ses propres états d'âmes <sup>2</sup>. Qu'il y ait une structure anthropologique commune à tous les phénomènes mystiques, on peut certes en convenir, mais à condition de reconnaître que cette donnée stable n'est que la croûte extérieure des différentes spiritualités, et plus particulièrement pour nous de la spiritualité chrétienne. En effet, pour qu'il y ait dialogue, encore faut-il que Dieu parle, et c'est pourquoi la Bible demeure, comme Parole de Dieu, le fondement et l'aliment de toute vie authentiquement chrétienne. Sans elle, le chrétien prierait à vide, sans savoir s'il s'adresse au Dieu vivant ou à quelque fantôme de son imagination.

On ne peut donc que se réjouir de l'essor récent des études bibliques parmi les fidèles. Ces dernières années, traductions, manuels d'initiation, revues spécialisées, concordances, synopses, atlas et instruments divers se sont multipliés, ainsi que les groupes paroissiaux de réflexion sur la Bible. Toutefois, il s'en faut que ces progrès dans la vulgarisation d'une exégèse et d'une théologie bibliques aient porté tous leurs fruits quant à la spiritualité chrétienne. Ce n'est

1. René DAUMAL, *La Mystique et les mystiques*, cité dans Michel de CERTEAU, art. « Mystique », *Encyclopaedia Universalis*, t. 9, 19, p. 525.

2. Sur ces deux dangers connexes : le psychologisme et le syncrétisme, on peut lire Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, 1960, surtout ch. 1 et 2.

pas tout d'interpréter et de comprendre l'Écriture : il reste à en vivre. Or, tout se passe comme si de nombreux

fidèles, à mesure qu'ils approfondissent leur connaissance historique des textes bibliques, peinaient à en recevoir le bénéfice spirituel.

Une certaine ignorance serait-elle nécessaire pour goûter les textes sacrés ? Certes non ! Mais comme des méthodes existent en exégèse et en théologie, il y a, pour méditer l'Écriture, sinon des recettes, du moins des conseils, des voies ou, pour mieux dire, toute une expérience d'intériorisation de la Parole 'sacrée, ce que l'on appelait autrefois la *lectio divina* ; il existe une façon nourrissante et savoureuse de lire l'Écriture, de s'exposer à elle pour la recevoir en soi, de la faire résonner en soi pour se conformer à elle.

Cette lecture « spirituelle » est de toutes les époques ; au reste, elle s'enracine dans la Bible elle-même. Cependant, le XII<sup>e</sup> siècle est en quelque sorte son âge d'or : c'est en effet l'époque d'un des plus féconds renouveaux de la vie monastique et canoniale, l'époque de saint Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Aelred de Rielvaux, Hugues, Richard et Achard de Saint-Victor. C'est donc sur cette époque que nous nous arrêterons pour tenter de comprendre comment les spirituels du XII<sup>e</sup> siècle lisaient la Bible <sup>1</sup>.

Nombreuses sont cependant les difficultés auxquelles doit se heurter notre enquête, à cause de son objet même. Ce que nous chercherons à connaître, c'est la façon dont les spirituels du XII<sup>e</sup> siècle méditaient et priaient sur les textes bibliques ; or, cette méditation et cette prière nous sont difficilement accessibles. Certes, des traces écrites subsistent : commentaires, sermons, collations, traités ou opuscules ; mais nous ne pourrons jamais vérifier dans quelle mesure ces textes, destinés à la postérité ou du moins à une communauté, manifestent fidèlement une expérience individuelle,

1. Sur cette question, on notera, parmi les titres récents : *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (v<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles). Textes traduits et commentés sous la direction de Nicole BÉRIOU, Jacques BERLIOZ et Jean LONGÈRE. Introduction de Nicole Bériou, Turnhout, Brepols, 1991 (Témoins de notre histoire).*

silencieuse et probablement ineffable : quand bien même ils en transcriraient le résultat, peuvent-ils exprimer le processus lui-même : ce lent travail d'intériorisation des Écritures que le chrétien accomplit sur soi-même au plus intime de son cœur ?

En outre, tout n'est pas donné avec ces textes : il faut eux-mêmes les comprendre, donc les interpréter. Ces ouvrages qui élucident la Bible, nous devons les élucider à leur tour. Nous nous trouvons ainsi devant des textes que nous devrions analyser pour eux-mêmes, alors que ces textes renvoient de toutes leurs forces à un autre texte, le texte sacré. Dès lors, ou bien nous entrons dans la dynamique de ces écrits seconds qui nous ramènent à leur inspiration première : la Parole de Dieu transcrite dans la Bible, ou bien nous nous arrêtons à ces écrits pour eux-mêmes, au risque de rester étrangers à leur mouvement qui, de texte en texte, oscille entre le secret d'une conscience et le mystère de Dieu.

Notre enquête se trouve ainsi mise en question par son objet : sera-t-elle une étude historique, ou bien une quête spirituelle ? Si elle n'est qu'une étude historique, elle risque de manquer son but : nous ressemblerons à un hydrographe qui étudierait le débit d'un fleuve en observant ses alluvions, ou bien à un archéologue futur qui chercherait à quoi sert une paire de lunettes en scrutant les défauts du verre. Mais si elle est aussi une quête spirituelle, nous regarderons à travers les textes de saint Bernard et nous nous laisserons porter par eux, où qu'ils nous mènent, jusqu'à destination, ce voyage dût-il non seulement nous instruire, mais encore nous transformer.

### Les sens, le sens de l'Écriture

Enquête historique, quête spirituelle : cette opposition de l'histoire et de l'esprit relève déjà de la méditation médiévale des Écritures. En effet, depuis l'ouvrage célèbre du cardinal de Lubac, on connaît mieux l'« *Exégèse médiévale* » et « *Les Quatre Sens de l'Écriture* »<sup>1</sup>. Rappelons simplement

1. Cardinal Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1956-1964.

ici que, depuis le XII<sup>e</sup> siècle, il est usuel de distinguer quatre

sens possibles d'un même passage scripturaire, les sens historique ou littéral, spirituel ou allégorique, moral ou tropologique, eschatologique ou anagogique. De ces quatre sens, le plus « spirituel » — du moins de la façon dont nous entendons ce mot aujourd'hui — n'est pas le second mais le troisième<sup>1</sup>. En effet, le sens moral a trait aux mœurs ; il est celui où chaque lecteur s'applique à soi-même les événements, les enseignements et les commandements consignés dans la Bible. Serait-ce que la *lectio divina* consiste seulement à dégager le sens moral des Écritures ? Non, car de près ou de loin chaque sens est concerné. C'est pourquoi nous les reprendrons un par un, non pour résumer les analyses maintenant bien connues du cardinal de Lubac, mais pour examiner comment à sa façon chaque sens contribue à une lecture spirituelle de la Bible.

### Sens historique

Le sens historique, dit aussi littéral, ou charnel, est le sens premier, obvie, naïf en quelque sorte de l'Écriture. À ce titre, dans les commentaires exégétiques, il est souvent l'objet de gloses grammaticales, historiques ou philologiques, qui s'efforcent d'écarter tout malentendu sur ce que le texte signifie au premier degré. Il semblerait donc que ce premier sens n'intéresse qu'assez peu la vie spirituelle. Au mieux, il serait le support des trois autres sens, en lesquels consiste à proprement parler l'interprétation spirituelle des Écritures.

Mais c'est peut-être là que réside le premier hiatus culturel entre les lecteurs médiévaux et nous. Habités que nous sommes à consulter nos livres, ou du moins à ne les lire que des yeux, le plus vite possible — voyez le succès des manuels de lecture rapide —, nous avons peut-être encore plus de peine à retrouver la saveur du sens littéral que la valeur des sens spirituels de la Bible. Nous avons désappris à lire le

1. Il y aurait d'ailleurs profit à étudier pourquoi le mot « spirituel », comme du reste le mot « mystique », a ainsi changé de sens entre le Moyen Âge et nous.

texte lentement, à voix haute, comme un objet à la fois sonore et visible, pour en admirer la lettre, même au sens propre, une lettre qui était d'ailleurs généralement tracée avec plus de soin dans les manuscrits bibliques.

Si modeste et préalable soit-elle, cette lecture littérale est loin d'être sans valeur spirituelle. De la façon dont on l'aborde, patiemment, presque en gourmet, ou bien à la sauvette, bien moins attentif à lire que pressé d'avoir lu, dépend l'attitude intérieure avec laquelle nous aborderons les trois sens suivants, mystique, moral et eschatologique.

### **Sens mystique**

Le sens mystique consiste le plus souvent à éclairer la Bible par la Bible: En dépit de la diversité des époques, des auteurs ou des genres littéraires, l'Écriture sainte forme un tout. D'un livre à l'autre, le divin Inspirateur a distribué des analogies et des correspondances secrètes que l'interprétation mystique ou spirituelle aura pour but de découvrir. Ces similitudes peuvent être de détail, tels ces menus rapprochements allégoriques dont certains nous paraissent aujourd'hui forcés chez Origène et ses émules ; ou bien, elles peuvent porter sur des personnages, des situations ou des événements pris dans leur globalité. Dans ce dernier cas plus nettement, l'exégèse mystique vise à mettre en lumière la cohérence de l'histoire sainte et du dessein de Dieu sur l'homme<sup>1</sup>.

La femme stérile devenue mère, le frère cadet préféré à l'aîné, le faible vainqueur du fort, le peuple infidèle et pardonné : tous ces thèmes récurrents à travers les deux Testaments mettent en lumière ce que le cardinal Daniélou appelle les « *mœurs divines* »<sup>2</sup>. Pour ne prendre qu'un exemple, les discours du Christ sur la vigne renvoient à un cycle vétéro-testamentaire qu'ils récapitulent, prolongent,

1. Sur la conception de l'histoire que suppose une telle exégèse, cf. notre article : « L'histoire, la lettre et l'Esprit : Comment les Pères font l'histoire », dans *Résurrection*, n. s. 3, avril-mai 1986, pp. 19-26.

2. Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1952, pp. 165-180.

achèvent et transfigurent (*Osée* 9, 10 ; *Isaïe* 5, 1-21 ; *Jérémie* 12, 7-11 ; *Psaume* 80, 1-18 D).

Ainsi de nombreux autres thèmes : le pain, l'eau, la pierre, l'arbre, l'agneau, le berger, etc. De reprise en reprise, le thème s'élargit, s'approfondit et s'enrichit, jusqu'à ce qu'il atteigne son paroxysme de signification dans la Pâque rédemptrice. Alors, vraiment, « tout est consommé » : tout ce qu'annonçait, figurait, esquissait l'Ancien Testament, reçoit son entier et parfait accomplissement.

### **Sens moral**

Mais, dira-t-on, ce second sens n'est-il pas plutôt théologique que mystique ? En quoi intéresse-t-il la vie « spirituelle » au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui ?

En ce que le troisième sens, le sens moral, n'est lui-même qu'un prolongement de ce second sens mystique. Comme l'histoire d'Israël, mon histoire particulière reçoit du Christ son sens et sa vérité. La lumière de Pâques n'éclaire pas seulement le passé, mais aussi l'avenir. Comme Noé, Abraham, Joseph, Moïse, David, Job et Jérémie ont reflété le visage du Christ ressuscité, debout au centre de l'histoire, ainsi tous les chrétiens sont-ils invités à resplendir de son éclat, par la contemplation et par l'imitation.

C'est pourquoi, après avoir étudié la lettre du texte, puis son esprit, le lecteur est invité à en dégager la « moralité », c'est-à-dire à l'appliquer à sa vie propre, à l'intérioriser. Le passage de la mer Rouge n'a pas seulement eu lieu, il n'annonçait pas seulement la mort et la résurrection du Christ, pour moi il signifie encore ce passage nécessaire par les eaux du baptême, les larmes du repentir ou le lavement de la purification intérieure.

Le premier sens s'arrête sur le passage choisi, pour le lire et l'admirer en lui-même ; le second sens le rapproche d'autres textes, qui le complètent et l'éclairent ; le troisième sens

1. Jacques GUILLET, *Thèmes bibliques*, pp. 200-207 ; Jean Daniélou, *Essai...* pp. 165-180.

le rapproche de son lecteur, pour que celui-ci se conforme à ce qu'il a lu et compris.

### Quatre sens ou un sens ?

Et le quatrième sens ? Certains auteurs ajoutent en effet un sens eschatologique ou analogique, qui porte sur la fin des temps, la résurrection des morts, le jugement dernier, la défaite des Ténèbres et l'entrée dans la vie de bienheureuse immortalité. Toutefois, dans la pratique patristique et même médiévale de l'exégèse biblique, ce sens n'est guère distingué du sens mystique, dont il est comme une variante : aussi bien le triomphe du Christ sur Satan est-il acquis dès le matin de Pâques. C'est pourquoi de nombreux auteurs parlent plutôt des « trois sens » de l'Écriture.

Et même, à y regarder de plus près, on trouvera même qu'un grand nombre d'exégètes pratiquent surtout deux sens principaux, littéral et spirituel, le second se réfractant à l'occasion en deux ou trois sens spirituels : mystique, moral, eschatologique. La lettre, c'est alors le sens obvie du texte ; l'esprit, sa signification profonde et secrète. Le plus souvent, le sens spirituel s'applique indifféremment à l'Église du Christ (sens mystique ou eschatologique) et à l'âme chrétienne, en l'occurrence celle du lecteur (sens moral) : l'Épouse du *Cantique des cantiques*, la femme adultère et pardonnée, Israël avec ses errements et ses repentirs, c'est à la fois l'Église et chacun de nous tous, pécheurs rachetés et sanctifiés par le baptême. C'est dire que la *lectio divina* n'est pas seulement une lecture individuelle et ascétique de la Bible, mais encore une lecture ecclésiale, sacramentelle et liturgique.

On pourrait aller plus loin : d'une certaine façon, l'Écriture n'a qu'un sens <sup>1</sup>. L'interprétation spirituelle n'est pas une option facultative, plus ou moins ajoutée au texte même par nos présupposés chrétiens, elle s'y trouve contenue à l'avance. En réalité, on ne peut séparer la lettre de

1. Dominique POIREL, « Le sens de l'Écriture », dans « L'interprétation des Écritures », *Résurrection*, n.s. 40, juin juillet 1992, pp. 59-71.

l'esprit car, quelle que soit l'exégèse pratiquée, il n'y a qu'un seul acte : interpréter, qui consiste dans le passage de la lettre à l'esprit.

Sacrée ou non, toute œuvre écrite a une orientation, une direction, un courant, un « sens » pourrait-on dire, une invitation faite au lecteur à dépasser le dessin des lettres ou la banalité des mots, pour atteindre l'intelligence d'une signification, plus ou moins dense, plus ou moins profonde selon les textes. Dans la Bible, Parole de Dieu, cette profondeur et cette densité sont immenses : en effet, l'orientation et le « sens » de l'Écriture, c'est de nous conduire vers le Christ, d'intégrer toutes nos histoires particulières dans cette grande geste de Dieu à travers les hommes qu'est l'histoire sainte. Dès lors, on n'a jamais fini d'interpréter la plus petite phrase de la Bible : comme la théologie négative pour la connaissance de Dieu, l'exégèse spirituelle exige un constant effort de dépassement. De même que Dieu compris n'est plus Dieu, ainsi l'on n'a jamais fini d'intérioriser l'Écriture et d'en suivre le sens, si loin qu'il nous mène.

### Comment saint Bernard intériorise l'Écriture

C'est ce qui apparaîtra maintenant dans quelques exemples, tirés de saint Bernard et de son *Commentaire sur le Cantique des cantiques* <sup>1</sup>. En effet, après avoir effleuré la théorie patristique et médiévale de la *lectio divina*, il sera sans doute instructif d'en étudier la pratique chez un des plus grands auteurs spirituels <sup>2</sup>.

1. Saint BERNARD, *Œuvres mystiques*, préface et traduction d'Albert Béguin, Paris, Le Seuil, 1953. C'est à cette traduction que nous renverrons.

2. P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, présentation par J.-M. Déchanet, Paris, Desclée de Brouwer, 1953 (Bibliothèque de spiritualité médiévale). Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, IV, *L'Occident latin*, Paris, Le Cerf, 1990 (Initiations).

**Ne pas perdre une miette**

Le premier trait qui frappe dans le *Commentaire* de Bernard est son extrême minutie. En un sens, l'interprétation y est d'autant plus spirituelle qu'elle est plus littérale. Une lecture superficielle, telle qu'est la nôtre le plus souvent, va droit au sens général d'un passage, quitte à s'attarder un peu sur les « mots clés ». Une lecture patiente, méditative et savoureuse de la Bible prend tout en compte : le choix de chaque mot jusqu'aux plus humbles, leur ordre, leur éventuelle répétition, voire leur désinence : « *Souvenons-nous de ne pas omettre un iota* (Matthieu 5, 18), *de recueillir les moindres miettes* (cf Jean 6, 12) <sup>1</sup>. »

Cette dernière métaphore est riche de sens : l'Écriture y est comparée à un 'pain dont la plus petite miette est savoureuse et nourrissante. Corps du Christ, elle est aussi pain eucharistique, ce pain que le Seigneur rompt et donne à ses disciples chaque fois qu'il leur explique l'Écriture :

Mais qui rompra ce pain ? Voici le Père de famille. Reconnaissez-le qui rompt le pain : c'est le Seigneur. Nul autre n'en est capable... avec vous je vais mendiant le pain de mon âme, l'aumône spirituelle... Je quête l'intelligence du très profond mystère reclus dans ce livre... Dieu de miséricorde, afin de rassasier ces affamés, veuille rompre ton pain, lé rompre par mes mains si tu m'en juges digne, mais ce sont tes forces qui le rompront <sup>2</sup>.

Méditer les Écritures, c'est donc les lire et les relire fréquemment, jusqu'à ce que tout le passage médité soit décor-tiqué, mâché puis absorbé miette à miette, jusqu'à ce qu'il n'offre plus aucune aspérité, mais que tout ait un sens. Lire ainsi, c'est en quelque sorte récrire mentalement le texte, tel que nous nous attendrions d'abord à le lire, pour comparer ensuite notre « copie » avec celle de l'Esprit saint en nous étonnant devant chaque différence : « *Tiens ! c'est ainsi qu'il s'est exprimé ; réfléchissons et voyons pourquoi* ». À chaque nouvelle lecture, le texte sacré s'enrichit d'harmoniques nouvelles ; à chaque fois, notre « copie » s'est approchée de

1. Bernard, *Cantique* 1, p. 88.

2. Bernard, *Cantique* 1, p. 87.

la page inspirée, jusqu'à ce que le texte sacré s'impose enfin à notre esprit dans toute sa richesse et dans chacun de ses détails.

Ainsi, méditant sur le début du *Cantique des cantiques*, saint Bernard s'étonne d'abord du commencement abrupt et de ses redondances apparentes :

Dis-nous, je t'en supplie, par qui, pour qui, à quel propos il est : « *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche* » (*Cantique* 1,1)? Pourquoi cette entrée en matière si soudaine, comme si l'on commençait en plein milieu d'un discours ? On croirait que l'auteur du livre vient de donner la parole à un premier personnage et que nous n'entendons ici que la réponse d'un second interlocuteur, brusquement survenu mais innommé, qui réclame ce baiser. Et puis, s'il demande ou s'il prescrit à je ne sais qui de le baiser, pourquoi ajoutez-il nommément « *de la bouche* » et même « *de sa bouche* » ? Comme si ceux qui s'embrassent le faisaient en tendant autre chose que la bouche, et leur propre bouche ! Mieux encore. Nous lisons, non pas simplement « *Qu'il me baise de sa bouche* », nous lisons ces paroles assez inusitées : « *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche* » <sup>1</sup>.

Cette réflexion amène bientôt saint Bernard à lire entre les lignes et d'une part à suppléer les silences du texte sacré, de l'autre à rendre compte même des termes superflus : si l'auteur sacré parle du « *baiser de sa bouche* », c'est qu'il y a trois baisers : l'un sur les pieds, le second sur la main, et le troisième sur la bouche du Seigneur ; de là ces pages merveilleuses de ferveur et de poésie :

À l'exemple de la bienheureuse pénitente (Marie Madeleine), prosterne-toi à ton tour, âme pitoyable, et tu cesseras d'être pitoyable. Prosterne-toi sur le sol, embrasse les pieds du Seigneur, apaise-le par tes baisers ; inonde-le de larmes qui ne le laveront pas, Lui, mais te laveront, toi... Lorsque tu auras mis un premier baiser sur les pieds du Seigneur, ne t'enhardis pas encore à vouloir baiser sa bouche. Il faut passer par un second degré, par un baiser intermédiaire, que tu mettras sur la main de ton Seigneur. Voici pourquoi : si Jésus me dit « *tes péchés te sont remis* », et qu'ensuite je ne cesse pas de pécher, qu'aurai-je gagné ? [...] Celui qui m'a donné la

1. Bernard, *Cantique* 1, p. 88.

volonté du repentir, il faut qu'il y ajoute la force de persévérer ; sinon je recommencerais mes fautes et j'en commettrais de pires. Malheur à moi si, à l'instant de ma pénitence, il me retire le secours de sa main, sans laquelle je ne puis ni me repentir ni vaincre la tentation... Du pied à la bouche, il y a un grand saut, et difficile, qu'il ne sied pas de tenter d'emblée. Comment donc ? Tout souillé encore de la fange d'hier, vous voudriez toucher à ces lèvres sacrées ? À peine sorti du bourbier, vous approcheriez de la Face glorieuse ? Passez d'abord par la main. Elle commencera par vous essuyer et par vous soulever. Elle le fera en vous donnant des motifs de confiance : la dignité de la vertu, et les œuvres qui sont le fruit de la pénitence vous tireront de votre souillure et vous inspireront l'espoir d'actes plus osés<sup>1</sup>...

### Démultiplier le sens

Un premier principe de cette lecture spirituelle de la Bible pourra donc être résumé ainsi : ne pas perdre une miette. Le suivant en résulte : souvent, saint Bernard démultiplie le sens d'un mot ou d'une expression. Ainsi le baiser « *de la bouche* » a-t-il appelé les baisers de la main et du pied. Ainsi encore les deux mamelles de *Cantique* 1, 2 sont-elles interprétées, l'une comme la patience, l'autre comme la clémence de Dieu envers l'âme pécheresse<sup>2</sup> ; ou encore, l'une comme la joie partagée, l'autre comme la souffrance partagée ou compassion<sup>3</sup>.

Si tout est chargé de sens, même les deux mamelles doivent recevoir chacune leur signification particulière et complémentaire. On se souvient que, plus haut, saint

1. Bernard, *Cantique*, 3, pp. 101-3.

2. « Il y a deux mamelles, correspondant à deux aspects de sa mansuétude naturelle : la patience avec laquelle il attend le pécheur, et la clémence qu'il témoigne au pénitent », Bernard, *Cantique* 9, p. 145.

3. « Mais revenons aux mamelles de l'Épouse et, comme les deux seins sont différents, distinguons deux sortes de lait. La joie partagée produit le lait de [exhortation]; la compassion donne le lait de la consolation. Chaque fois que la Mère spirituelle reçoit le baiser de l'Époux, elle sent venir du ciel dans son sein ces deux espèces de lait, et on peut la voir aussitôt qui se penche vers ses enfants pour les allaiter; selon le besoin qu'ils en ont, elle leur offre plutôt les consolations de l'un ou les exhortations de l'autre », Bernard, *Cantique* 10, pp. 151-1.

Bernard avait distingué trois différents baisers à partir de la première phrase du *Cantique* ; plus loin, il énumère de même les trois parfums spirituels : contrition, dévotion, compassion ; les deux opérations du Saint-Esprit : effusion et infusion ; les trois façons d'aimer Dieu : avec tendresse, prudence et force ; les quatre parfums de l'Époux, qui signifient les quatre vertus cardinales ; les trois celliers, correspondant aux trois modes de contemplation de Dieu, etc.

Comme les auteurs spirituels de son temps, saint Bernard se plaît ainsi à mettre en valeur ou bien à introduire lui-même des séries de deux, trois ou quatre éléments, interprétés chacun de façon différenciée. Là encore, pas une miette de sens ne doit se perdre.

Quelquefois, il rapproche plusieurs séries, des triades par exemple, de manière à faire se correspondre entre eux les premiers termes, puis les seconds, enfin les troisièmes. Ainsi, les trois parfums spirituels : contrition, dévotion et compassion, sont successivement rapprochés des trois étapes de la convalescence : la douleur, le baume qui apaise la douleur et le remède qui chasse la maladie ; puis des trois états suivants : humiliation, confiance et glorification ; enfin des trois parties du corps sur lesquels chaque parfum doit être appliqué : les pieds, les mains et la tête. Par là, un nouveau rapprochement est suggéré avec les trois baisers spirituels, qui se portaient sur le pied, la main et la bouche, ces trois baisers étant eux-mêmes rapprochés de trois conditions sociales : le serviteur, le mendiant et l'Épouse.

De telles coïncidences, lorsqu'on les découvre au fil de la lecture, ont souvent un grand attrait poétique, analogue au plaisir que procurerait à l'oreille un *finale* formé d'une succession d'accords musicaux. En même temps, elles procurent un sentiment d'unification intérieure. La signification de l'Écriture ne se dissout pas en une profusion anarchique de sens différents et démultipliés à l'infini ; d'une certaine façon, tous ces sens divers se réduisent à l'unité, ils obéissent à quelques rythmes simples, qui scandent le parcours de l'âme vers Dieu.

Ainsi, la prédilection de Bernard pour les séries de trois termes (repentir, pratique des vertus, union mystique ;

péché, nature, grâce, etc.) répond sans doute à sa conception dynamique de la vie spirituelle. Comme tout itinéraire, le cheminement du chrétien vers la sainteté comporte un point de départ, un point de passage et un point d'arrivée. Alors que les oppositions binaires, si fréquentes chez saint Paul ou saint Augustin, traduisent souvent une vision dramatique de l'existence chrétienne — pour ces fameux convertis, il faut choisir entre la chair et l'esprit, le mal et le bien —, les nombreuses triades bernardines, en ménageant des paliers, considèrent moins la vie spirituelle comme un combat de tous les instants que comme un long et patient pèlerinage.

Quelquefois, ce goût pour les triades traduit aussi l'importance que Bernard accorde au mystère trinitaire. Ainsi dans un passage inspiré de saint Augustin, distinguant « *trois facultés qui sont à elles trois l'âme elle-même : la raison, la volonté, la mémoire* », saint Bernard rapproche cette première triade de plusieurs autres triades, ou « trinités » comme il dit, et, pour finir, de la sainte Trinité elle-même :

Un jour celui qui comble l'âme des biens qu'elle désire sera pour notre raison la plénitude de la lumière, pour notre volonté l'abondance de la paix, et pour notre mémoire la parfaite continuité de la vie éternelle. Ô vérité, charité, éternité ! Heureuse, bienheureuse trinité ! C'est à toi qu'aspire misérablement ma trinité de misère, dans le malheureux exil où elle se traîne. Éloignée de toi, elle s'est empêtrée dans les erreurs, les souffrances, les craintes. Hélas, nous t'avons échangée contre une trinité inférieure... [Mais quand] « *Dieu sera tout en tous* », la raison sera éclairée par la lumière qui ne s'éteint pas, la volonté s'établira dans la paix immuable, la mémoire s'alimentera à la source éternellement intarissable. Vous jugerez vous-mêmes s'il ne convient pas d'attribuer le premier de ces biens au Fils, le second au Saint-Esprit, le dernier au Père, mais sans pourtant retirer la moindre part de tout cela au Père, au Fils et au Saint-Esprit<sup>1</sup>.

Il y a une autre façon de démultiplier le sens. Dans le cas des deux mamelles, non seulement chacune porte une signi-

1. *Cantique* 11, 6, p. 162.

fication différente, mais encore les deux mamelles prises ensemble reçoivent un sens différent selon qu'on y voit celles de l'Épouse ou bien de l'Époux :

L'auteur ne dit pas qui prononce ces paroles et nous laisse la liberté de choisir l'interlocuteur à qui elles conviennent le mieux. Pour moi, je vois bien des raisons de les attribuer, soit à l'Épouse, soit à l'Époux, soit enfin aux compagnons de l'Époux<sup>1</sup>.

Non seulement les deux mamelles sont interprétées de façon différenciée, comme si jusqu'au nombre deux, qui est sous-entendu, devrait recevoir sa signification spirituelle, mais encore le passage scripturaire reçoit lui-même deux interprétations différentes, que justifie une certaine ambiguïté du texte sacré. Tout a donc un sens, ce qui est tu comme ce qui est dit, et même les silences de l'Écriture sont inspirés. Ici l'imprécision a un sens en ce qu'elle invite le lecteur à trouver deux sens à ce qui est dit. Une certaine obscurité sied aux paroles sacrées qu'elle enveloppe, en leur donnant un relief et une profondeur de signification.

### ***Interpréter la Bible par la Bible***

Sans doute, une telle liberté accordée au lecteur n'est pas sans danger. Si la Bible se prête à tous les rapprochements d'idées, n'allons-nous pas lui prêter nos sentiments et nos conceptions propres ?

Saint Bernard nous rassure aussitôt : « *Je n'ai pas une intelligence assez profonde ni une assez vive ingéniosité d'esprit pour pouvoir rien inventer de nouveau par moi-même* ». En effet, comme seul le Seigneur peut rompre le pain de son corps, seul le Christ peut interpréter le Christ. La clef de la Bible, c'est donc encore la Bible, Verbe de Dieu fait lettre pour que nous recevions son Esprit.

1. Bernard, *Cantique* 9, p. 144. Cf. aussi *Cantique*, 9, p. 148: « *Il me vient à l'esprit un autre sens encore de ces mêmes paroles, auquel je n'avais pas songé mais que je ne saurais passer sous silence. Ce propos ne conviendrait-il pas mieux encore à ceux sur qui l'Épouse veille avec la sollicitude d'une mère ou d'une nourrice penchée sur ses enfants ?* »

Mais nous avons à notre disposition une source intarissable, c'est la parole de saint Paul. C'est chez lui que j'irai puiser, comme je le fais souvent, pour élucider ce qui est dit des seins de l'Église. « Réjouissez-vous, dit-il, avec ceux qui se réjouissent, et pleurez avec ceux qui pleurent... » Selon ce qu'en dit saint Paul, j'attribuerai ces deux mouvements du cœur aux deux mamelles de l'Épouse : la compassion à l'un, la joie partagée à l'autre <sup>1</sup>.

Certes, saint Paul n'a pas fait ce rapprochement, mais lui-même en établit d'autres : entre Adam et le Christ, entre Agar et la Loi, entre Sarah et la Nouvelle Alliance, etc. La Bible elle-même, ce texte annoncé, marmonné, répété de génération en génération, sans cesse récrit, traduit et commenté, n'est-elle pas la méditation d'une méditation, l'écho démultiplié à l'infini de l'initiative divine à travers l'histoire humaine ? En rapprochant le *Cantique des cantiques* de l'Épître aux Romains, saint Bernard obéit donc au mouvement le plus profond du texte qu'il médite.

De cette interprétation par rapprochement de textes, il existe bien d'autres exemples. Pour n'en mentionner qu'un choisissons celui-ci pour sa poésie : Commentant *Cantique* 2, 17 : « Reviens ! Sois semblable, mon bien-aimé, à une gazelle et au faon des biches », saint Bernard commence par donner plusieurs interprétations de la gazelle et du faon. Leur fragilité commune évoque la faiblesse infantine et désarmée sous laquelle le Verbe s'est manifesté le jour de Noël. L'œil perçant de la biche et les bonds rapides du faon désignent aussi le discernement et la promptitude avec lequel le Seigneur séparera les bons des méchants. Enfin, au cours d'une digression où il fait confiance à ses auditeurs d'avoir quelquefois reçu les visites du Verbe, les mots de saint Jean appliqués à celui-ci : « Plein de grâce et de vérité », sont aussitôt rapprochés de la gazelle et du faon :

Car la vérité a des yeux de gazelle et la grâce a les bonds heureux du faon. L'une et l'autre me sont nécessaires : la vérité à laquelle je ne saurais échapper, et la grâce à laquelle je ne voudrais pas me soustraire. Sans leur double présence, la visite [du Verbe] serait imparfaite ; sans la grâce, l'austérité

est amère sans le condiment de la grâce ; et sans le frein de la vérité la dévotion même est légère et immodeste, souvent même effrontée... Si donc Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est le Verbe de Dieu et l'Époux de l'âme, vient frapper à ma porte avec un seul de ces biens, sans l'autre, c'est qu'il se présentera en tant que juge et non en tant qu'Époux. Que cela me soit épargné ! Qu'il n'entre pas en jugement avec son serviteur ! Qu'il apparaisse pacifique, souriant, joyeux, et pourtant grave et sérieux, afin que le regard sévère de la vérité, en réprimant mon orgueil, purifie ma joie ! Qu'il entre comme un faon bondissant, comme une prudente gazelle, qu'il veuille passer par-dessus mes fautes et tourner ses yeux compatissants vers mes repentirs <sup>1</sup> !

Parfois, les rapprochements de textes s'accumulent. Ainsi, à propos de l'Épouse du *Cantique* qui cherche son Époux à travers la ville, on voit défiler les citations suivantes :

- Dans mon petit lit, durant des nuits, j'ai cherché celui que mon cœur aime (*Cantique* 3, 1).
- Qui cherche trouve (*Matthieu* 7, 8).
- Cherchez et vous trouverez (*Matthieu* 7, 7).
- Tu es bon, Seigneur, pour l'âme qui te cherche (*Lamentations* 3, 26).
- Cherchez le Seigneur tandis qu'on peut le trouver, invoquez-le tandis qu'il est proche (*Isaïe* 55, 6).
- Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas (*Jean* 7, 34).
- Avant que vous ne m'invoquiez, je dirai : Me voici (*Isaïe* 65, 24)<sup>2</sup>.

Au total, six citations au moins se rattachent au thème de la quête, une quête bien particulière puisqu'elle trouve sans trouver celui qu'elle cherche, et qui était d'ailleurs présent avant d'être cherché. Ces citations, empruntées aux paroles du Christ dans l'Évangile ou bien aux prophètes parlant de Dieu, conduisent le lecteur à comparer trois attitudes : celle

1. Bernard, *Cantique* 74, pp. 768, 771.

2. Bernard, *Cantique* 75, pp. 773-776.

1. Bernard, *Cantique* 10, p. 150.

du vrai serait trop lourde à soutenir ; et sans la vérité, l'allégresse de la grâce pourrait passer pour un peu libre. La vérité

de l'Épouse du Cantique à la recherche de son Époux, celle des disciples à la recherche du Christ, et celle de l'âme à la recherche de son Dieu : trois poursuites, qui ne sont au fond que les harmoniques d'une quête unique, la quête du Christ, annoncé dans la lettre de l'Ancien Testament, révélé en Esprit et en vérité dans le Nouveau Testament, accueilli enfin dans l'âme de chaque fidèle. De cette accumulation de passages scripturaires, une signification principale se dégage, assez riche, assez profonde et assez forte pour récapituler et unifier en elle toutes les autres significations possibles. Désormais, toute autre quête devient une image ou un écho de cette quête primordiale et plénière, la seule attente qui comble le cœur de l'homme à mesure qu'elle le creuse.

### La méditation et la mémoire

Ainsi, dans son *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, saint Bernard paraît pratiquer avec prédilection les trois règles suivantes :

- ne négliger aucun détail de la lettre,
- ne pas hésiter à multiplier les sens spirituels,
- éclairer la Bible par la Bible.

Il reste à voir maintenant quelle est la valeur pour la *lectio divina* et pour la vie spirituelle de ces trois règles implicites : sont-elles propres à saint Bernard ou à son époque, ou bien pouvons-nous, aujourd'hui encore, les appliquer à notre usage ? Sont-elles réservées au christianisme ou bien valent-elles pour toute spiritualité fondée sur un livre sacré ? Sont-elles des principes contraignants, hors desquels point de prière ni de salut, ou bien des recettes facultatives, des techniques de méditation ou d'oraison, comparables à celles des spiritualités orientales ?

Notons d'abord que ces « règles » relevées chez saint Bernard font toutes trois appel à la mémoire. Cela est flagrant pour la troisième, qui suppose une mémoire déjà solidement constituée de textes scripturaires, afin d'opérer des rapprochements aisés, prompts et multiples entre différents versets à partir d'un mot ou d'une idée.

On imagine mal saint Bernard préparer ses homélies en passant à chaque instant de sa Bible à une concordance ! En réalité, son style même l'atteste, ce style qualifié de « *biblique* <sup>1</sup> » et qui a fait dire que saint Bernard parlait biblique comme nous parlons français : saint Bernard connaît si bien la Bible qu'il la cite comme il respire. D'après Dom Jean Leclercq <sup>2</sup>,

il y a en moyenne une référence toutes les deux lignes. Certains passages ne sont qu'un tissu de réminiscences, et telles phrases ne sont qu'une succession de formules scripturaires... En fait, il s'avère que ses souvenirs lui viennent d'une grande variété de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; il semble que doive se vérifier l'opinion de Vacandard <sup>3</sup>, d'après lequel on pourrait presque reconstituer la Bible entière avec des textes de saint Bernard.

Si saint Bernard a tant de facilité pour citer la Bible alors même qu'il la commente, c'est qu'il la possède « par cœur » et qu'elle imprègne son style, sa pensée, sa vie elle-même.

Toutefois, le lien entre mémoire et méditation est encore bien plus étroit. La pratique de la *lectio divina* ne suppose pas seulement la mémorisation passée des textes bibliques, elle consiste elle-même en la mémorisation présente du passage sur lequel elle porte, et c'est ce que nous voudrions montrer maintenant en nous aidant du très beau livre de Mary Carruthers : *The Book of Memory* <sup>4</sup>.

Pour l'auteur, l'opposition moderne entre mémoire et créativité n'a guère de sens : l'expérience montre que l'inventivité suppose une mémoire riche et ordonnée : deux génies aussi différents que Thomas d'Aquin et Einstein

1. L. NEGRI, « *Pozizione del stilo biblico di San Bernardo* », dans *Studium*, t. 12, 1954, pp. 3-8.

2. Art. « Écriture sainte et vie spirituelle », II. B. 3 : « Saint Bernard et le ) (n<sup>e</sup> siècle monastique », dans *le Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, col. 188.

3. VACANDARD E., *Vie de saint Bernard*, t. 1, Paris, 1895, p. 467.

4. MARY CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Sur le même sujet, voir l'ouvrage pionnier, et devenu un classique, de Frances A. YATES *The Art of Memory*, London, 1966.

n'ont-ils pas fasciné leurs proches par l'exactitude et l'étendue de leur mémoire ? De même que savoir marcher « bêtement », sans y penser, nous permet ensuite de courir ou de danser, ainsi apprendre « bêtement », c'est-à-dire par cœur, des séries ordonnées, comme la suite des nombres ou l'alphabet, nous procure un support pour élaborer des opérations intellectuelles plus complexes comme le calcul mental ou le maniement des concepts, pour opérer rapidement des associations d'idées, entrer et sortir sans effort la bonne information au bon moment.

Or, il est frappant de constater que les techniques de mémorisation, telles qu'elles sont présentées au Moyen Âge, ressemblent fort aux « principes » de méditation de l'Écriture dont nous avons relevé l'application chez saint Bernard :

— L'attention portée à chaque détail du texte est analogue à celle de celui qui apprend le texte mot-à-mot : pour tout retenir, il faut d'abord tout remarquer.

— De même, le procédé qui consiste à diviser et à démultiplier les éléments d'un texte est chaudement conseillé par les *artes memoriae*. Pour retenir un texte d'une certaine longueur, il faut le segmenter en unités de sens, puis grouper celles-ci, les ordonner et les énumérer selon une certaine progression.

— Enfin, la multiplication des associations d'idées, le rapprochement avec des phrases déjà connues et contenant les mêmes mots ou les mêmes idées, font aussi partie des techniques de mémorisation : pour bien retenir, il faut rattacher ce que l'on apprend à ce que l'on connaît déjà.

Voulons-nous dire que la pratique médiévale de la *lectio divina* ne consisterait en rien d'autre qu'à apprendre par cœur les textes sacrés, comme s'il s'agissait de n'importe quel traité de grammaire ou de médecine ? Non bien sûr : tous les auteurs spirituels le soulignent, la *lectio divina*, pour ne pas être un exercice vain, doit être précédée par la prière et la mortification des sens, puis s'accomplir en soumission à la Parole et avec un sincère désir de progresser dans la connaissance et l'amour de Dieu.

Cela dit, il reste que la *lectio divina* commence par un effort de la mémoire, même si cet effort pour retenir ce que l'on lit s'accompagne dès le premier instant d'une mise en œuvre de notre intelligence et de notre affectivité, pour comprendre et aimer ce que nous retenons. D'ailleurs, n'est-ce pas le cas de tout ce que nous apprenons ? Pourrions-nous apprendre ce que nous ne comprendrions pas ? N'avons-nous pas tendance à oublier ce qui ne suscite en nous aucune sympathie ? Aussi bien, lorsque nous voulons retenir une information, nous efforçons-nous d'abord de la comprendre et d'y trouver quelque chose d'aimable ?

Par ailleurs, lorsque nous lisons un livre, que faisons-nous d'autre que d'apprendre au moins une partie, si petite soit-elle, de son contenu ? Dans la *lectio divina* tout particulièrement, celui qui lit cherche à faire entrer le texte dans sa mémoire, pour s'en assimiler la substance, mais aussi pour se laisser soi-même transformer par le texte en l'assimilant.

Au fond, la mémoire n'est pas une faculté passive ou passiviste, le souvenir n'est pas une pure photographie ou un pur enregistrement de la chose mémorisée, mais dans l'acte de la mémoire il entre toujours un lent travail de tri et de remodelage : lorsque j'apprends un texte « par cœur », non seulement je change mon « cœur » en m'appropriant ce texte, mais encore, par une mystérieuse alchimie, ce dernier aussi se transforme au fur et à mesure que je me l'approprie, il dégage de nouvelles significations, délivre des harmoniques inouïes, ent'ouvre de nouvelles profondeurs. Le texte et le lecteur se métamorphosent mutuellement et s'unissent dans cette sorte de communion qu'est la méditation, lecture active qui, par la mémoire, alimente notre propre substance de la substance d'un texte.

On le voit, la méditation des Écritures est ancrée au cœur du mystère chrétien, non seulement parce qu'elle porte sur des Écritures chrétiennes, mais parce que la méditation elle-même, telle que la définissent et la pratiquent les auteurs patristiques et médiévaux, est étroitement solidaire de la pensée chrétienne sur l'Incarnation, l'Eucharistie et la Trinité.

— L'Incarnation, car la dynamique de la lettre et de l'esprit qui lui est propre (ne parle-t-on pas aussi des sens « charnel » et « spirituel » ?) fait directement écho à la divine condescendance par laquelle le Verbe s'est incarné.

— L'Eucharistie, car la méthode fréquente dans la Bible comme dans la littérature patristique et médiévale : Livre/nourriture, pain/parole, trouve sa pleine signification à la table eucharistique, lorsque les chrétiens se nourrissent vraiment du Christ, présent dans le pain devenu Corps et dans la Parole proclamée.

— La Trinité, car la méditation de l'Écriture, c'est-à-dire sa mémorisation intelligente et aimante, met en œuvre les trois facultés de l'âme, associées depuis saint Augustin aux trois Personnes divines : par ma mémoire j'apprends la lettre, par mon intelligence je comprends le mystère, par ma capacité d'aimer, je mets en œuvre dans ma propre vie la « moralité » du texte sacré.

Le secret de la *lectio divina*? Il est à la fois simple et exigeant : apprendre par cœur la lettre du texte sacré. Et comme on n'apprend bien qu'en comprenant et en aimant ce qu'on lit, la saveur mystique et la saveur morale des Écritures nous sont données de surcroît. Ou, si l'on veut, c'est en cherchant les sens mystique et moral que la lettre même du texte vient se graver dans notre esprit.

Faisons-nous une mémoire chrétienne, une mémoire biblique <sup>1</sup>. Alors, où que nous soyons et quoi que nous fassions, nous pourrons prier et croître dans la connaissance et dans l'amour de Dieu :

Après avoir banni tous les soins et les pensées terrestres, efforcez-vous de toutes manières de vous appliquer assidûment, que dis-je ? constamment à la lecture sacrée, tant que

1. Le premier exemple chrétien d'une telle attitude est celui de la Vierge Marie dans le *Magnificat*, tissé de réminiscences des psaumes et des autres textes de l'Ancien Testament. Vraiment, celle qui « *conservait toutes ces paroles dans son cœur* » (Luc 2, 19-51) avait une longue expérience de méditation, c'est-à-dire de mémorisation, d'assimilation et d'intériorisation de la Parole sacrée. C'est pourquoi, comme saint Bernard après elle, la Mère du Sauveur s'exprime spontanément dans la langue des Écritures, une langue qui est devenue la sienne.

cette méditation continuelle imprègne enfin votre âme, et la forme, pour ainsi dire, à son image... C'est pourquoi nous devons avoir le zèle d'apprendre par cœur la suite des Écritures sacrées, et de les repasser sans cesse dans notre mémoire... Après avoir maintes fois parcouru certains passages, en travaillant à les apprendre de mémoire, nous n'avons pu, sur l'heure, les comprendre, parce que notre esprit manquait de la liberté nécessaire. Mais, lorsque ensuite, loin de l'enchantement des occupations diverses et des objets qui remplissent nos yeux, nous les repassons en silence, surtout pendant les nuits, ils nous apparaissent dans une plus grande lumière. Il en est ainsi des sens très cachés, dont nous n'avions pas le plus léger soupçon durant la veille ; et c'est quand nous reposons, plongés pour ainsi dire dans la léthargie d'un lourd sommeil, que l'intelligence nous en est révélée. À mesure que par cette étude notre esprit se renouvelle, les Écritures commencent aussi à changer de face. Une compréhension plus mystérieuse nous en est donnée, dont la beauté grandit avec nos progrès. Elles s'accommodent en effet à la capacité de l'humaine intelligence, terrestres pour l'homme charnel, divines pour le spirituel <sup>1</sup>.

**Après** saint Bernard, la Bible ne cesse pas d'être lue, enseignée, méditée ; cependant la science des Écritures se scinde peu à peu en trois études différentes : l'exégèse, la théologie et la spiritualité. Déjà, au XII<sup>e</sup> siècle, André de Saint-Victor (t 1175) s'était spécialisé dans la rédaction de commentaires littéraires sur les livres de l'Ancien Testament, en intégrant le cas échéant des interprétations rabbiniques <sup>2</sup>, propos même de la prophétie d'Isaïe sur l'Emmanuel. Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Étienne Langton, Hugues de Saint-Cher et Nicolas de Lyre continuent sur cette voie littéraliste, probablement plus proche de nos modernes préoccupations scientifiques, mais aux dépens de l'exégèse spirituelle des Écritures saintes telle qu'elle était pratiquée depuis les Pères de l'Église <sup>3</sup>. Dans le même

1. Jean CASSIEN, *Collation 14. De la science spirituelle*, Paris, Le Cerf, 1958 (Sources Chrétiennes 52), pp. 195-7).

2. Rainer BERNDT, *André de Saint-Victor (t 1175) exégète et théologien*, Paris-Turnhout, 1991 (Bibliotheca Victorina, II).

3. Beril SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952 (2<sup>e</sup> éd.).

temps, la théologie spéculative, jusqu'alors baptisée *sacra pagina* tant elle paraissait dépendante des textes sacrés, se constitue en une science distincte et recourt à des méthodes nouvelles, comme la dialectique, et à des sources autres que la Bible, comme Aristote et ses commentateurs anciens ou arabes. Enfin, avec l'apparition de la mystique rhéno-flamande, puis de la *devotio moderna*, la spiritualité prend à son tour son indépendance, tant vis-à-vis de l'exégèse biblique que d'un savoir théologique fortement suspecté ; l'introspection spirituelle, l'ascèse psychologique et les techniques d'oraison le disputent à la ruminantion des Écritures, cependant que *l'Imitation de Jésus-Christ* et d'innombrables manuels de piété tendent à remplacer le Livre des livres.

Sans doute, cette spécialisation de la science sacrée en trois exercices distincts, correspondant à peu près aux trois sens de l'Écriture, ne fut pas toujours sans utilité. En exégèse et en théologie notamment, certaines pistes, qui étaient esquissées seulement au XII<sup>e</sup> siècle, furent méthodiquement explorées, arpentées et approfondies aux siècles suivants. Cependant, à mesure qu'elle se coupait de ses racines bibliques, la spiritualité occidentale tendit souvent à se dessécher en une description psychologisante des étapes de la vie intérieure, ou bien à s'évaporer en un piétisme affectif plus ou moins teinté d'anti-intellectualisme.

Y a-t-il un lien entre ces déviations et les signes d'une crise spirituelle contemporaine que sont l'engouement pour les techniques de méditation transcendante, le pullulement des sectes, la modification artificielle de nos états de conscience par la drogue et la fascination du suicide ? La question mérite au moins d'être posée. En attendant, l'enseignement et l'exemple d'un saint Bernard et d'un Hugues de Saint-Victor<sup>1</sup> demeurent d'actualité, en particulier dans leur effort pour alimenter et unifier toute la personne humaine en puisant aux sources vives de l'Écriture sainte, de sorte qu'ayant laissé, par la méditation assidue, le texte

1. Patrice SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de textes, traductions et commentaires*, Paris, Brepols, 1991.

sacré se déposer dans notre mémoire, nous cherchions sans cesse à en découvrir l'intelligence spirituelle, et ainsi à conformer par l'amour notre vie à la vie du Christ.

**Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un**

**ABONNEMENT DE SOUTIEN**

(voir condition page 169)

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

Dominique Poirel, né en 1961, marié, trois enfants. Ancien élève de l'École des Chartes. Thèse des Chartes sur « Isidore de Séville et l'exégèse patristique » en 1986. Ingénieur de recherche au CNRS. Travaux en cours sur Hugues de Saint-Victor. Enseigne la pensée médiévale à l'université libre des Sciences de l'Homme. Rédacteur à la revue *Résurrection*. A publié : Ovide, *Les Tristes*, poèmes choisis traduits du latin, Paris, La différence, 1989 ; *Philippe le Bel*, Paris, Perrin, 1991.

Jacques BENOIST

## La nécessaire unité de la spiritualité et de la théologie

**N**ous voudrions suggérer, dans ce bref article, qu'il n'y a pas eu vraiment de confusion ou d'exclusion de la spiritualité et de la théologie, ni au temps des *Credo*, ni au temps des *Sommes*, ni au temps des *Catéchismes* et des *traités*, ce dernier temps étant le nôtre. Mais qu'en ces temps-là et ce temps-ci, elles ont réalisé divers équilibres constitués au contraire par leur unité et leur distinction, équilibres du reste perpétuellement réformables.

### **Au temps des *Credo***

Une réflexion du P. Aimé Solignac oriente notre premier point :

Au risque d'aller à contre-courant des opinions communes, nous pensons devoir situer très tôt les premiers traités sur la vie spirituelle. Leur origine n'est pas due seulement aux abus de la spéculation ou au « fidéisme » des théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle [...] ; elle tient aussi à une exigence de spécialisation qui remonte au tournant des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles. À côté d'ouvrages plus spéculatifs destinés à l'interprétation du dogme ou à la réfutation des hérésies, s'est imposée la nécessité d'ouvrages pratiques dont l'objet principal était de promouvoir la vie personnelle des chrétiens<sup>1</sup>.

1. *Dictionnaire de spiritualité (DS)*, t. 14, col. 1156. L'article « spiritualité » rédigé par les pères Aimé Solignac et Michel Dupuy a nourri

Clément d'Alexandrie par exemple veut «*exhorter, éduquer et enseigner* <sup>1</sup> ». Dans *L'Exhortation aux Grecs* (le *Protreptique*), il défend et illustre la foi chrétienne. Dans les *Stromates*, il discute à sa manière les problèmes spéculatifs de son temps. Entre les deux le *Pédagogue* traite des questions pratiques de la vie courante vécue selon l'Esprit : c'est le premier «*traité de spiritualité* ». N'en est-il pas ainsi également chez Origène ? Ne trouve-t-on pas en effet à côté de ses ouvrages exégétiques, de ses écrits apologétiques et dogmatiques, des écrits d'ordre pratique : *Sur la prière*, *L'Exhortation au martyre*? L'œuvre de Tertullien peut être présentée de façon analogue : des écrits apologétiques et de controverse traitant de points doctrinaux et des écrits sur la discipline, la morale et l'ascèse. Et si saint Augustin introduit dans la littérature spirituelle le genre du témoignage avec ses *Confessions*, Athanase, lui, inaugure le genre de la biographie édifiante avec *La Vie de saint Antoine*. Quant aux œuvres ascétiques de Basile le Grand et de Grégoire de Nysse, elles abordent la vie spirituelle dans son ensemble à partir de points particuliers. Or ni eux, ni les autres auteurs n'opposent leurs œuvres entre elles, ni ne les classent vraiment comme nous le faisons.

En quelque sorte, chez les Pères, la *spécialisation* s'allie à *l'interdisciplinarité* <sup>2</sup>, la diversité des composantes de la vie humaine à leur unité dans la foi au Christ. Cette alliance se fait cependant avec des dosages différents : les écoles théologiques d'Alexandrie et d'Antioche correspondent à des écoles spirituelles aux accentuations différentes : l'une plus intuitive sans doute, l'autre plus rationnelle. À la complémentarité des diverses œuvres (doctrinales ou spirituelles) d'un même auteur fait écho celle des divers auteurs entre eux. Ainsi dans l'Antiquité chrétienne aux «*temps des Credo* », la vie liturgique et morale vécue selon l'Esprit (la vie spirituelle des chrétiens) ou la spiritualité vécue et déjà

réfléchi par l'Église constituent le creuset de l'explication de la foi par l'élaboration dogmatique.

## Aux temps des *Sommes*

Au Moyen Âge, la «*monastique* », témoin légitime des Pères, connaît elle aussi la spécialisation de l'enseignement. Les nouveautés véritables surviennent avec les chanoines réguliers, les ordres mendiants et les universités, puis plus tard, avec le courant de la *Devotio moderna*. Un Richard de Saint-Victor par exemple a non seulement écrit un traité doctrinal *De la Trinité* mais aussi des ouvrages spirituels comme les *Benjamin*, dans lesquels il décrit les ascensions progressives de l'âme jusqu'aux plus hauts degrés de la contemplation. Sa mystique spéculative est abondamment imitée aux temps des universités. En leur sein et dans les nouveaux ordres, la réflexion sur la vie spirituelle se fera aussi bien au sein des *Sommes* par les traités sur les vertus tant théologiques que morales et sur les dons du Saint-Esprit (il en est ainsi chez Thomas d'Aquin) que par des traités consacrés uniquement à la question comme chez Bonaventure (*L'Itinéraire de l'âme vers Dieu*), puis comme chez Eckhart, Tauler, Suso ou chez un Gerson qui a su unir une théologie spéculative à une théologie mystique et affective. Le courant de la *Devotio moderna* avec son extraordinaire *Imitation de Jésus-Christ* actualise davantage la vie de la foi alors que la scolastique en privilégie l'intelligence. Les héritiers de l'un et de l'autre n'ont pas à épouser leur querelle. Les rapports entre la spiritualité et la théologie au Moyen Âge sont peut-être moins à décrire en termes de divorce que simplement de distinction au sein d'une complémentarité fondamentale : les deux démarches semblent légitimes et ne sont surtout pas exclusives l'une de l'autre.

## Au temps des *Catéchismes* et des traités théologiques

Dans les Temps modernes, la place de la spiritualité par rapport à l'ensemble de l'enseignement théologique semble

l'ensemble de notre réflexion. Les articles «*Ascétique*» du P. de Guibert et «*Mystique*» du P. Adnés sont fondamentaux aussi.

1. Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. fr. 1956, t. II, p. 20.

2. DS, t. 14, col. 1154.

être marquée par deux signes. Le premier est la présence du commentaire du *Pater* dans le *Catéchisme* du concile de Trente, comme dans celui du concile de Vatican II, à la suite des commentaires du *Credo*, des sacrements et des commandements. Le second est l'existence parmi l'ensemble des traités du corpus théologique (dans lequel la morale prend son autonomie par rapport à la dogmatique) de très nombreux ouvrages qui, sous des noms divers (théologie mystique, ascétique, spirituelle, traité de la perfection chrétienne), sont des études de la vie selon l'Esprit dans son ensemble. La place et le contenu de ces traités « de spiritualité » dépendent non seulement de la spécialisation de la réflexion théologique moderne mais aussi du rapport que celle-ci entretient avec l'histoire et le primat de la subjectivité et de ses expériences caractéristiques de la modernité<sup>1</sup>.

Les artisans de la scolastique post-tridentine ou celle des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, particulièrement les pères dominicains de Contenson au XVII<sup>e</sup> siècle, ou naguère Garrigou-Lagrange, enseignent à nos yeux une spiritualité déduite autant des dogmes que de l'anthropologie aristotélicienne plus ou moins revue et corrigée<sup>2</sup>. Les synthèses théologico-spirituelles néo-thomistes dominicaines conviennent à certains. L'Église les recommande même comme des solutions ayant fait leurs preuves. Les *Sommes* constituent un lieu théologique et un temps de l'histoire de l'expression de la foi mais non leurs commentaires qui ne perçoivent pas toujours la nouveauté de la Tradition, même s'ils sont justes, mais d'une justesse sans actualité historique. Celle-ci, selon nous, s'est manifestée en particulier par la spiritualité et la théologie de la Compagnie de Jésus et par celles de ce que l'abbé Bremond a appelé l'École française de spiritualité.

Même quand ils commentent la *Somme*, les jésuites procèdent de l'esprit moderne guéri par l'Esprit. Pour preuve le fameux affrontement sur la question de la liberté et de la

grâce. Bienheureuse décision papale de ne pas choisir un des deux camps ! Ce silence imposé et cette obligation de la position de l'autre renvoient à la grandeur de la vie spirituelle que l'explication rationnelle ne saurait épuiser. En quelque sorte la nouveauté des *Exercices spirituels*, avec leur appel à l'expérience psychologique, avait désormais une sorte de droit doctrinal à l'existence. Les pères Surin (*Fondements de la vie spirituelle*, œuvre posthume) et Lallemant (*La Doctrine spirituelle*) en bénéficieront. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les pères Poulain (*Des grâces d'oraison*) et de Guibert (*Leçons de théologie spirituelle*) en profiteront encore quand ils fonderont leur enseignement d'ascétique et de mystique surtout sur « l'expérience » et l'histoire des grands témoins de la vie spirituelle. La doctrine a partie liée avec l'histoire : le *Dictionnaire de spiritualité* en sera la preuve. Mais la sortie véritable de la néo-scholastique s'effectue avec *les Yeux de la foi* du P. Rousselot (1910) et « l'école de Fourvière » du milieu du siècle qui en tire toutes les conséquences. Un certain dualisme de l'intelligence et de la volonté dans l'acte éminemment spirituel qu'est l'acte de foi est dépassé au profit d'une intériorité réciproque. La réflexion et la prière interagissent l'une sur l'autre. La théologie et la spiritualité sont cause l'une de l'autre<sup>1</sup>.

Sans vouloir « faire de fausses fenêtres pour la symétrie<sup>2</sup> », de même qu'il paraît opportun de rapprocher les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, les dominicains et les franciscains, il peut être éclairant, nous semble-t-il, de filer la comparaison entre la Compagnie de Jésus et l'École française de spiritualité. L'apport de Pierre de Bérulle quant à l'explication théologique et spirituelle du statut glorieux de la

1. Nous pensons aux apports de K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, 1957 ; Hans URS VON BALTHASAR, « De la spiritualité », *Concilium*, 1965, n° 5, pp. 11-24 ; R. MARLE, « Théologie pratique et spirituelle » dans B. LAURET et F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, 1982, t. I, pp. 287-298 ; Ch.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 1986.

2. La tradition spirituelle et théologique du Carmel aurait mérité d'être prise en compte, mais les limites de cet article en reportant l'examen à plus tard. On n'oublie pas cependant Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, 1949.

1. Pour être plus complet, un autre article devrait traiter de la théologie et de la spiritualité dans leurs rapports avec la culture de chaque époque.

2. Sur la revue de la *Vie spirituelle* et son contexte thomiste, voir Étienne FOUILLOUX, *Au cœur du XX<sup>e</sup> siècle religieux*, 1993, pp. 219-230.

psychologie du Christ, ce qu'il appelle « *la perpétuité de ses mystères* » ou de ses « *états* <sup>1</sup> », cet apport est très « moderne ». L'analyse de ce que nous appelons la subjectivité est alors capitale, tant celle du fidèle, comme chez Ignace de Loyola, que celle du Verbe incarné. L'intuition béruillienne nous semble être constituée par cette découverte de l'éternisation de l'histoire intérieure de l'humanité du Christ, opération qui inaugure celle des élus. La vie spirituelle, vécue dans le temps de son intelligence, de sa volonté, de ses sentiments, de toutes ses composantes psychiques connues et inconnues, cette vie est divinisée. L'histoire a partie liée avec la gloire, et réciproquement. L'économie et la « substance » des mystères-événements sont inséparables pour l'éternité, et leur connaissance introduit la divinisation du fidèle. « *L'humanité de Jésus (en son corps, en cour, en son histoire) a une signification éternelle pour notre rapport avec Dieu* <sup>2</sup>. » Dès lors, qu'on ne s'étonne pas de trouver dans le sillage de Pierre de Bérulle une certaine pratique de l'histoire, du *Discours sur l'histoire universelle* de Bosset comme manifestation concrète de la Providence par exemple, à *l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de Newman. Si le sulpicien A. Tanquerey a laissé un *Précis de théologie ascétique et mystique* (1923) à la démarche scolastique, un autre sulpicien, Henri Pourrat, a écrit une *Histoire de la spiritualité chrétienne* (1919). Mais surtout, dans le sillage de Bérulle et de Newman, Henri Bremond a composé son *Histoire littéraire du sentiment religieux* (1921) qui est un véritable traité de théologie spirituelle, dans lequel le sentiment religieux englobe le notionnel et rejoint le poétique. Plus avant dans notre siècle, les introductions à l'histoire de la spiritualité chrétienne de Louis Cognet et de l'oratorien Louis Bouyer ouvrent les perspectives nouvelles dans lesquelles nous souhaitons entrer et que rejoignent les travaux de J. de Guibert pour le *Dictionnaire de spiritualité*. La collaboration pour l'article « Spiritualité » lui-même d'un jésuite, A. Salignac, éditeur d'Augustin, et d'un sulpicien,

1. *Œuvres de piété*, LXXVII.

2. K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, 1964, pp. 35-49.

spécialiste de Bérulle, M. Dupuy, est révélatrice de la complémentarité des écoles.

Dans la diversité de ses expressions, la spiritualité chrétienne est celle d'un Dieu qui se révèle dans l'histoire pour établir l'humanité guérie dans sa gloire.

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

Jacques Benoist, né en 1946 et ordonné prêtre du diocèse de Paris en 1975, est aumônier d'un collège catholique. Licencié en philosophie, maître en théologie et docteur en histoire, il a publié un ouvrage : *le Sacré-Cœur de Montmartre de 1870 à nos jours*, 2 vol., Paris, 1992. Il en prépare un autre sur le même sujet au XX<sup>e</sup> siècle.

Emmanuel FALQUE

## **Saint François et saint Dominique : deux manières d'être chrétien au monde**

### **Préambule**

#### ***Phénoménologie et théologie***

**O**N peut définir très schématiquement la théologie comme un discours sur Dieu, et la phénoménologie comme un langage sur la manière dont les choses nous sont données. Chacune de ces disciplines, chacun de ces langages tentent, à leurs manières, de dire l'indicible, l'ineffable. Leurs efforts sont donc suffisamment proches sur le fond pour pouvoir être unis. Leur articulation tourne autour de deux concepts majeurs, celui de verbe ou de langage, qui renvoie au Prologue de *l'Évangile* de Jean, et celui de chair, comprise comme ce qui permet très généralement de percevoir. Comment, à partir de là, l'événement de la résurrection du Christ vient-il radicalement transformer ces deux termes, comment en permet-il la nouvelle articulation, comment le chrétien doit-il rendre témoignage dans sa chair et dans sa parole d'un tel événement ? L'enjeu d'une telle question revient à réconcilier théologie et spiritualité, intelligence de la Révélation et témoignage dans sa chair. C'est pour retrouver cette nécessaire unité du discours théologique et de la vie spirituelle que le théologien et le phénoménologue peuvent unir leurs efforts.

Dans cette perspective, la vie et les écrits de saint François et de saint Dominique peuvent se lire aujourd'hui comme deux manières originales de rendre témoignage du Verbe incarné : l'un, plus encore par sa chair, l'autre, plus encore par sa parole. En forçant un peu le trait, on pourrait presque parler de *langage de la chair* pour saint François et de *chair du langage* pour saint Dominique. Ces deux déterminations expriment deux manières particulières d'être chrétien au sein du monde : celle, d'une part, de communautés qui assurent et figurent dans leur visibilité même une corporéité tangible au *corps du Christ* ; et celle, d'autre part, de chrétiens qui prêtent leur voix à cette même parole en la proclamant.

Ces deux modalités de la vie chrétienne ne sont cependant pas exclusives l'une de l'autre. Il y a au contraire urgence aujourd'hui dans l'Église (plus encore peut-être qu'hier pour les *mendiants* mineurs et prêcheurs), à proclamer uniment celui qui demeure le seul à être à la fois pleinement et adéquatement langage de la chair *et* chair du langage : le Verbe ressuscité.

### **Phénoménologie et scolastique**

Trois auteurs furent décisifs pour le jeune Heidegger, au sortir de sa théologie, comme il en témoigne dans son curriculum vitae (1915) :

Otre la petite somme de saint Thomas d'Aquin et certaines œuvres de saint Bonaventure, ce sont les recherches d'Edmund Husserl qui furent décisives pour mon évolution scientifique.

Thomas d'Aquin, Bonaventure et Husserl : serait-ce que la scolastique aurait quelque lumière à recevoir de la phénoménologie, et la phénoménologie de la scolastique ? Une simple coïncidence de fait ne saurait évidemment fonder une quelconque prétention de droit. Néanmoins, la filiation de Husserl (père de la phénoménologie) à Bonaventure (franciscain) et à Thomas d'Aquin (dominicain) ne peut davantage être tenue pour simple rencontre fortuite. Tout se passe en effet comme si une étude approfondie du Moyen Âge « consistait moins à mettre en évidence les relations

historiques entre les différents penseurs, qu'à comprendre et à interpréter le contenu théorique de leur philosophie avec les moyens de la philosophie moderne ». Resteraient ainsi « l'intérieur du type de pensée scolastique, et chez lui précisément avec le plus d'intensité, des points latents de considération phénoménologique <sup>2</sup> ». Ces moyens de la philosophie moderne — c'est-à-dire ceux de la phénoménologie depuis Husserl — valent aujourd'hui plus encore pour nous dès lors que « pour une part essentielle, la phénoménologie assume, en notre siècle, le rôle même de la philosophie <sup>3</sup> ».

Dans cette perspective d'une confrontation de la pensée médiévale et de la phénoménologie, le phénoménologue et historien de la philosophie se gardera de réduire la scolastique à son école : nul ne fait en effet école (*schola*) s'il ne se laisse d'abord conduire par un maître. Ce qui vaut d'autant plus lorsque les maîtres sont des spirituels (saint François d'Assise et saint Dominique) et que les disciples s'en font d'abord les interprètes (Bonaventure et Thomas d'Aquin). Témoins vivants d'une telle herméneutique, Bonaventure et Thomas d'Aquin traduisent théologiquement les expériences spirituelles de leurs maîtres respectifs : *langage de la chair* (François) et *chair du langage* (Dominique). Deux traits par lesquels devenir *médiant* — mineur ou prêcheur — signifie davantage que le pur retour à la pauvreté évangélique ou simple zèle apostolique.

### **Être chrétien au monde**

Le christianisme ne serait-il rien d'autre que simple manière d'être *au monde*? Avec le christianisme, le monde (*cosmos*) n'indique plus seulement, à l'instar d'une cosmologie grecque, le *site* du monde (*topos*) comme ensemble de ce qui se trouve contenu dans l'univers. Chez saint Jean, en parti-

1. HEIDEGGER, «Curriculum vitae », in H. Orr, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990, trad. fr., pp. 90-92.

2. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (1916), Paris, Gallimard, 1970, p. 32.

3. J.-L. MARION, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1929, p. 7.

culier, le terme de monde prend « *une coloration nouvelle, pour signifier l'état de l'homme séparé de Dieu* » : quand le Christ lui-même « *vient au monde* », ce sont d'abord les siens, cachés dans les ténèbres et ne l'ayant pas accueilli, qu'il vient rejoindre (*Jean* 1, 9-10). Par cette venue de Dieu dans le monde, l'homme n'appartient plus seulement au monde comme chose parmi les choses, il y est présent : *en situation*, pris avec lui et en lui, selon qu'il s'approche ou se sépare du Christ venu dans le monde pour le sauver<sup>1</sup>.

À l'image de la *sortie du Verbe* dans le monde, François et Dominique franchissent de plein pied la clôture des monastères et, mendiant parmi les *mendiants* sur les places publiques, rejoignent eux aussi, à leur manière et avec le Christ, mais non à sa place, ce même monde séparé de Dieu. Là où les monastères avaient dressé une barrière infranchissable entre le sacré et le profane, deux hommes, mûs par l'Esprit Saint, brisent cette séparation, usurpent la charge séculière de visibilité et d'annonce de la parole dans le monde, et adoptent paradoxalement le mode de vie régulier (ordre des mendiants, mineurs ou prêcheurs). En associant vie apostolique non cloîtrée et mode de vie régulier, les mendiants rompent ainsi avec l'idéal monastique tel qu'il est exprimé encore au XII<sup>e</sup> siècle : « *si tu veux envisager tous les témoignages des Écritures, elles ne disent rien d'autre sinon que l'Église a commencé par la vie monastique [...]. Ceci du fait que tous les apôtres réellement furent des moines* (quod omnes apostoli vere fuerunt monachi)<sup>2</sup> ». Selon cet idéal, en effet, la vie apostolique se manifesterait exclusivement dans la seule vie commune des apôtres, prétendument retirés du monde, et dont « *l'enseignement, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières* » (*Actes* 2, 42) suffiraient à en faire l'archétype.

La vie dans le monde des frères mendiants s'appuie aussi sur la parole de saint Jean : « *je ne prie pas pour que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mauvais* » (*Jean* 17, 15). Dieu n'a-t-il pas en même temps envoyé son

Fils dans le monde « *non pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* » (*Jean* 3, 17) ? Le retour au monde même, si telle est aussi la vocation des frères mendiants, ne désigne donc que provisoirement, en régime chrétien, cette plaine où paissent les brebis alors que rôdent encore les loups (*Matthieu* 10, 16). Le monde demeure toujours pour le disciple du Christ cet *horizon*, récapitulé par Dieu en son Fils, dans lequel se manifeste par excès la gloire du Père. Quand une même année, au concile de Latran (1215), saint François et saint Dominique se rencontrent alors que fleurissent jusqu'à l'excès les nouveaux ordres religieux, c'est précisément le mode même de l'être chrétien au monde qui se voit ici radicalement transformé. Là où le terrestre, selon l'archétype monastique, se laisse absorber dans le céleste, les ordres mendiants des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, sans davantage s'opposer au monde ni opposer au monde le Royaume, définissent une autre manière de vivre chrétiennement *au monde* comme *indissoluble interaction du croyant et du monde dans l'Esprit* :

Mais rapprochons-nous un peu. Écoutons les bruits du monde à la fenêtre. Le bruit de l'or, le bruit de l'épée, le bruit des prières. Ceux qui comptent leurs sous derrière un rideau lourd. Ceux qui cuvent un vin noir au fond de leurs châteaux. Ceux qui marmonnent sous la dentelle des anges. Le marchand, le guerrier, le prêtre. Ces trois-là se partagent le treizième siècle. Et puis il y a une autre classe. Elle est dans l'ombre, trop retirée en elle-même pour qu'aucune lumière puisse jamais l'y chercher [...]. Cette classe est celle des pauvres. Elle est du treizième et elle est du vingtième, elle est de tous les siècles. Elle est aussi vieille que Dieu, aussi muette que Dieu, aussi perdue que lui dans sa vieillesse, dans son silence. Elle donnera à François d'Assise son vrai visage. Un visage bien plus beau que celui en bois peint des églises, bien plus pur que celui des grands peintres. Un simple visage de pauvre. Un pauvre visage de pauvre, d'idiot, de gueux<sup>1</sup>.

1. C. BOBIN, *Le Très-Bas*, Gallimard, coll. L'un et l'autre, Paris, 1992, p. 17.

1. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, respectivement p. 34 et p. 47.

2. Rupert de DEUTZ, *De vita vere apostolica*, IV, 4 et IV, 11.

## Saint François ou le langage de la chair

« *Pauvre visage de pauvre, d'idiot, de gueux...* » : comment notre chair peut-elle devenir visage de Dieu ? La chair (*Leib*) ne signifie pas univoquement le corps (*Korper*). Résidu irréductible et incompressible au terme d'un processus d'abstraction et de réduction, elle désigne d'abord *ce qui me constitue en propre*, autre moi-même (*alter ego*) et autre par rapport à tous les autres (*ego alter*) — qu'ils soient autres *ego*, ou monde en général <sup>1</sup>. Loin de tout dualisme exclusif, cette chair non directement corporelle est « *visibilité d'une manière d'être au monde* » ou encore « *emblème concret d'une manière d'être générale* ». Il faut donc « *penser la chair, non à partir des substances, corps et esprit, car elle serait l'anion des contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale* <sup>2</sup> ». C'est à partir d'une telle conception de la chair que nous pouvons comprendre le témoignage de saint François.

### Un itinéraire de conversion

*L'imitatio christi*, nouvellement instituée aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles par la mendicité comme mode de l'être chrétien *au monde*, répond précisément à une telle exigence de visibilité. Quoique d'autres grandes figures mystiques aient épousé l'idéal de la pauvreté évangélique bien avant François et Dominique, l'Esprit Saint en fait cependant originalement en ce treizième siècle naissant une règle ou une manière de vivre (*ordo vivendi*), une manière de condenser le message de l'Évangile : « *de règle nouvelle, je n'en ai point, s'exclame François à la curie papale, ma seule règle, c'est l'Évangile* ». L'Évangile — s'il a jamais cessé de l'être — devient la règle (*regula evangelica*). Sous cet impératif évangélique se laisse alors déchiffrer non plus seulement la vie commune des apôtres pensée comme modèle de la vie

1. Voir HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), 5<sup>e</sup> Méditation, par. 43 (« réduction de la sphère transcendante à la sphère d'appartenance »), Paris, Vrin, 1980, pp. 77-82 (en particulier p. 80).

2. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 193-194.

monastique (*Actes 2, 42*), mais l'appel de Jésus aux douze : « *Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie à mettre dans vos ceintures, ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni sandales, ni bâton, car l'ouvrier a droit à sa nourriture* » (*Matthieu 10, 9*).

Voilà ce que je veux ! Voilà tout ce que mon âme désire [s'écrie François qui, transporté de joie et sans attendre] ôte ses chaussures, laisse tomber sa canne, abandonne besace et argent comme objets d'horreur, ne garde qu'une tunique, envoie promener [sa] ceinture qu'[il] remplace par une corde l...

Ce qui parle *de* la chair dans cette conversion de François — là où la chair est moins objet de parole que sujet parlant —, c'est précisément l'extrême visibilité d'une manière concrète d'être chrétien au monde. Visibilité s'engageant jusqu'au plus extrême dépouillement dans la nudité expresse et déclarée par François au procès que lui intente Bernardone, « *père charnel d'un fils de la grâce* » :

Tout à son admirable ferveur, emporté par son ivresse spirituelle, il quitte jusqu'à ses chausses et, complètement nu devant toute l'assistance, déclare à son père : jusqu'ici je t'ai appelé père sur la terre ; désormais je puis dire avec assurance : Notre Père qui es aux cieux, puisque c'est à lui que j'ai confié mon trésor et ma foi <sup>2</sup>.

Paradoxal retournement par lequel le père corporel se voit délaissé de son fils charnel pour qu'à la filiation génétique de la corporéité (*Korperlichkeit*) se substitue l'adoption spirituelle de la corporalité (*Leiblichkeit*). Là se dit et se réitère en François — par la chair mais en une autre manière — un mode d'être au monde premier et délibérément choisi par Dieu pour (se) dire (à) l'homme :

Voici ce que signifie dynamiquement « *le Verbe s'est fait chair* »... une parole enfoncée dans le silence par l'épaisseur de la chair et retentissant d'autant plus fort : enfoncée jusqu'à ce que l'homme tout entier, devenu langage de Dieu, non seu-

1. BONAVENTURE, *Legenda major*, III, 1, tr. fr., *Vie de saint François d'Assise*, Paris, éditions franciscaines, 1968, p. 38.

2. BONAVENTURE, *ibid.*, II, 4, pp. 32-33.

lement profère la Parole de Dieu avec son corps et son âme, mais soit cette Parole<sup>1</sup>.

Dans sa nudité spirituelle extrême, François ne se laisse plus dès lors appréhender comme substance, fût-ce dans l'union contradictoire du corps et de l'esprit. Son corps même, limite visible d'un invisible enroulé sur lui dans une inextricable réversibilité<sup>2</sup>, se donne à voir en sa chair comme «*emblème concret d'une manière d'être générale*»: il devient horizon offert, lieu d'incarnation et promesse de rédemption. Quand parle la chair, le langage se tait. Trois mots suffisent alors à exprimer tout l'être de l'homme : *changer de vie*. Avec la conversion de François «*on n'est pas devant une question, on est à l'intérieur. On est soi-même la question*<sup>3</sup> ». Le franciscain, retrouvant une proximité originaire avec le monde, offre, livre ainsi sa chair à l'expression divine. Sa configuration au Christ dans sa chair l'incarne et le rachète.

### **Le cantique des créatures**

De cette modalité de la chair, visibilité concrète d'une manière d'être au monde (pauvreté attestée et nudité), dérive alors une nouvelle vision du monde (*Weltanschauung*), non seulement comme conception globale du monde mais aussi et surtout comme «*façon de voir le monde*<sup>4</sup> ». On a beaucoup écrit sur le *Cantique des créatures* de frère François sans cependant jamais assez remarquer combien ce poème — à la manière d'une *poiesis* — fait ou re-fait le monde plus qu'il ne le décrit naïvement ou passivement. Condition de

1. H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, t. I, s. 456 ; trad. fr., *La Gloire et la Croix, Apparitions*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1968, t. I, p. 401. Nous nous permettons de renvoyer à notre article qui développe cette même visée mais dans une perspective irénéenne, « Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou la chair retrouvée », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 115 (septembre-octobre 1993), pp. 683-698.

2. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., pp. 191-195.

3. C. BOBIN, *Le Très-Bas*, op. cit., p. 52.

4. E. STEIN, *La Signification de la phénoménologie comme conception du monde* (1932), in *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Le Cerf, Paris, 1987, p. 1-4.

cette re-création, accepter d'être soi-même défait au double sens de la défaite militaire (de l'héroïsme du sujet face à la grandeur du Créateur) et de la déconstruction de soi-même (pour se laisser par un Autre reconstruire)<sup>1</sup>. Nul ne verra à proprement parler dans le soleil, le vent ou le feu un frère (ni dans la lune, l'eau ou la terre une sœur), s'il n'a lui-même fait l'expérience de renoncer à maîtriser le monde pour enfin s'efforcer de l'habiter<sup>2</sup>. Composer une louange à la création revient alors moins à regarder les créatures qu'à se laisser regarder par le Créateur «*par et dans le miroir de sa création, per speculum et in speculo*<sup>3</sup> », comme le peintre qui — en manière de «*transsubstantiation*» — «*prête son corps au monde* » pour que «*le monde change en peinture*<sup>4</sup> ». Telle est l'extraordinaire inversion du voyant et du visible, *mystiquement* entrevue dans la joie séraphique et cosmique de frère François et *phénoménologiquement* retrouvée par Merleau-Ponty dans l'expérience de la peinture :

Entre le peintre et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent [...] : dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir<sup>5</sup>.

1. Cf. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, par. 24 : *l'ego défait et le décentrement du moi*, pp. 343-355.

2. M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 9 : «la science manipule les choses et renonce à les habiter ». Pour le *Cantique de frère soleil ou des créatures* voir *Les Écrits de saint François et de sainte Claire*, Paris, éditions franciscaines, 1982, pp. 128-129.

3. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, Paris, Vrin, 1990, I, 5, p. 30.

4. M. MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 16. L'auteur lui-même emploie ici dans un contexte pictural — mais non peut-être sans intention — le terme théologique de «transsubstantiation».

5. M. MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 31 (rapportant ici les expériences de P. Klee et A. Marchand).

### L'expérience des stigmates

De la nudité d'Assise au *Cantique des créatures*, l'expérience franciscaine de la chair — comme chair de l'homme ou chair du monde — passe peu à peu d'une simple *manière visible d'être au monde* à l'expression tangible d'une *épaisseur propre du créé*. C'est dans ce passage que s'inscrit l'expérience des stigmates (1224), à laquelle vient puiser l'hymne de conversion qu'est le *Cantique des créatures* (1225). Le monde ne retrouve en effet lui-même sa chair ou son épaisseur que lorsque la chair de François, celle-là même qui s'était offerte dans son éclatante nudité au procès d'Assise, se marque aussi de la chair du crucifié :

Quant à l'itinéraire à suivre, il n'est autre que l'amour très ardent du crucifié. [...]. Cet amour qui imprégna tellement l'âme de François qu'elle finit par disparaître dans sa chair (*quod mens in carne patuit*) en y gravant avant sa mort les stigmates sacrés de la passion<sup>1</sup>.

La vision cohérente du monde délivrée par le *Cantique des créatures* ne reçoit en ce sens toute sa lumière que de la manière franciscaine d'être chrétien au monde qui, du procès d'Assise aux stigmates du mont Alverne, parle le langage de la chair. Ultime parole qui s'achève dans le silence de l'enfoncement-enfouissement de Dieu dans une chair humaine, donnant à l'homme, dans l'expérience des stigmates, d'en partager seulement les premiers balbutiements :

Ce n'était pas le martyr de son corps, mais l'amour incendiant son âme qui devait le transformer à la ressemblance du Christ crucifié. Puis la vision disparut, lui laissant au cœur une ardeur merveilleuse, mais non sans lui avoir imprimé en pleine chair des marques tout aussi merveilleuses : c'est à ce moment en effet qu'apparurent dans ses mains et ses pieds les traces des clous telles qu'il venait de les voir chez cet homme crucifié<sup>2</sup>.

1. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, *ibid.*, Prologue 2-3, pp. 21-23.

2. BONAVENTURE, *Legenda major*, XIII, 3, *ibid.*, pp. 138-139. Pour de plus amples développements sur cette intercorporité de François à Dieu dans l'expérience des stigmates et de François au monde dans le cantique des créatures, voir notre article à paraître « Vision, excès et chair : essai de lecture phénoménologique de l'œuvre de saint Bonaventure », *ibid.*

Quand la chair humaine exprime tout entière le mystère de l'Incarnation, quand, avec ou sans stigmates, elle en est tout habitée, cette chair reçoit sa configuration au Christ du Christ souffrant en sa propre chair. Elle se tait alors devant ce qu'il vient exprimer en elle. De manière particulièrement visible chez François, la chair devient comme Verbe, est appelée toujours davantage à se faire Verbe, Christ, Parole de Dieu. C'est pourquoi elle-même reste muette de tout langage humain. Dieu constitue une chair humaine de sa présence. Quand Dieu parle dans notre chair, notre parole se tait pour le laisser parler.

Mais Dieu peut aussi vouloir parler par notre propre parole, soit pour atteindre d'autres cœurs, soit pour toucher autrement les mêmes cœurs. Telle est l'autre manière d'être chrétien au monde qu'exprime saint Dominique, contemporain et compagnon de François en mendicité. Le prédicateur tait sa propre parole pour ne plus parler que celle de Dieu, qui vient ainsi s'incarner dans un cœur, dans une chair humaine. Au silence de François répond donc la parole de Dominique. La tâche de dépouillement reste la même. Simplement, Dieu choisit de s'exprimer silencieusement dans une chair, ou, à haute voix, dans une parole. En saint Dominique, la parole de Dieu *s'incarne* pour être partagée à *d'autres chairs*. C'est en ce double sens qu'il est possible de parler de chair du langage.

### Saint Dominique ou la chair du langage

Avec saint Dominique :

la prédication n'est pas une œuvre. Il s'agit de susciter dans l'Église une manière d'être : être à Dieu, être ensemble, être au monde [...]. Au contact de la prédication, sur la base du fil conducteur de la *vita apostolica*, les éléments de la vie canoniale et monastique prennent une tonalité nouvelle. Ils sont harmonisés en un nouveau genre de vie, à la nouvelle manière d'être qu'ils entendent soutenir et structurer<sup>1</sup>.

1. J. -R. BOUCHET, *Saint Dominique*, Paris, Le Cerf, 1988, pp. 78-79.

Prêcher, telle est la nouvelle manière chrétienne d'être au monde instaurée par le maître des prêcheurs<sup>1</sup>. La grâce de la parole et de l'enseignement — d'abord privilège exclusif des séculiers — est soudainement érigée en règle :

Nous portons à la connaissance de tous, présents et à venir, que nous Foulques (évêque), par la grâce de Dieu, humble ministre du siège de Toulouse, nous instituons comme prédicateurs (*praedicatores*) dans notre diocèse frère Dominique et ses compagnons [...]. Leur programme régulier est de se comporter en religieux, d'aller à pied, dans la pauvreté évangélique, en prêchant la parole évangélique<sup>2</sup>.

Conférer un «*ordre*» à la parole (l'ordre des Prêcheurs), c'est immédiatement lui intimer l'ordre d'être un instrument de conversion pour une chair que la prédication préparera à se laisser habiter par la parole de Dieu. En d'autres termes, de même que la chair s'était instituée en langage avec François, de même le langage, chez Dominique, doit permettre à la parole de Dieu de s'incarner en autrui.

### **Le partage de la parole**

Premier geste de Dominique pour se jeter dans le mode d'être de la mendicité et retrouver ainsi l'épaisseur du monde : le don de tous ses biens aux pauvres. Comme François, échangeant sa ceinture contre une corde, abandonnant chaussures, canne, besace et argent jusqu'à se dépouiller de sa tunique au procès d'Assise, Dominique

vendit les livres qu'il possédait — pourtant vraiment indispensables — et toutes ses affaires. Constituant alors une aumône, il dispersa ses biens et les donna aux pauvres<sup>3</sup>.

1. G. BEDOUELLE, *Dominique ou La Grâce de la parole*, Fayard-Mame, Paris, 1982, pp. 117-125 et p. 264 (La liturgie de saint Dominique) : «*Lumière de l'Église, Docteur de vérité, modèle de patience et de pureté, donne-nous en abondance cette sagesse que tu as si généreusement distribuée, toi, le Prédicateur de la grâce*».

2. «*Lettre d'approbation de l'ordre en 1215 par l'évêque Foulques à Toulouse*», in saint Dominique, *La Vie apostolique*, Paris, Le Cerf, 1965, pp. 151-152.

3. Jourdain DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* (livret sur les origines de l'ordre des prêcheurs), trad. fr. in *Saint Dominique et ses frères, évangile ou croisade ?*, Paris, Le Cerf, 1967, par. 10, pp. 53-54.

Non plus d'abord visibilité de *l'imitatio christi* dans une chair mise à nu, mais partage du livre comme don de ce qui est «*vraiment indispensable*», à l'exemple de la veuve «*prenant sur sa misère pour mettre dans le tronc tout ce qu'elle avait pour vivre*» (Marc 12, 44). Quand le livre se donne, la parole se partage et déjà s'inscrit en une chair. Pour ne pas rester lettre morte (peau de bouc ou bouquin), le texte s'offre d'abord aux plus pauvres, aux misérables et aux gueux, à ceux dont la chair dé-charnée ne dit plus rien que l'attente d'une parole qui à nouveau les incarne dans l'existence. À la vacuité d'une parole sans chair répond la cécité d'une chair sans parole : les pauvres n'ont plus que les mots pour dire et les yeux pour pleurer. La *sequela christi* devient alors prédication à la suite du Christ : non plus vie monastique prétendument enracinée dans la vie apostolique (ordres monastiques), ni mariage de feu avec Dame Pauvreté pour accompagner celui dont rien ne lui reste sinon les larmes (ordre franciscain), mais office de la prédication (*officium praedicationis*) pour prêter parole, comme on prête main-forte, à celui qui n'en a plus : «*proclame la Parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte, toujours avec passion et souci d'enseigner*» (2 *Timothée*, 4, 2). Pauvre ne désigne alors plus tant, ou plus seulement, celui dont la misère matérielle tait les ambitions spirituelles. La pauvreté désigne d'abord l'hérétique. Pauvre d'une saine doctrine, l'hérétique se lève maladroitement dans une fausse parole, verbe gauchi par l'absence de chair pour l'accueillir, déhiscence insupportable de celui qui de l'intérieur de la Parole en pervertit le sens. Telle est en effet la signification de la prédication de saint Dominique contre les cathares, contre ceux qui se disent purs.

### **L'arme de la parole**

Se dit d'abord prétendument *pur* (*katharos*) ou *parfait* celui dont la parole ne s'incarne pas ou plus dans une chair :

La chair est l'œuvre de Satan : il y emprisonne l'élément spirituel se perpétuant par la génération charnelle qui, née de la concupiscence, est foncièrement impure<sup>1</sup>.

1. G. BEDOUELLE, *Dominique ou La Grâce de la parole*, *ibid.*, p. 170.

La parole reste sans chair parce que désire ne plus exister en chair celui qui la profère (abstinence sexuelle, condamnation des viandes animales, etc.). Contre cette perversion de l'évangile, seule la parole de la prédication fondée sur une saine doctrine en fournit l'antidote. On se rappelle l'épisode qui mit aux prises à Toulouse saint Dominique et son aubergiste cathare (1203) :

Au cours de la nuit même où ils logèrent dans la cité, le sous-prieur [Dominique] attaqua avec force et chaleur l'hôte hérétique de la maison, multipliant les discussions et les arguments propres à le persuader. L'hérétique ne pouvait résister à la sagesse et à l'Esprit qui s'exprimait : par l'intervention de l'Esprit divin, Dominique le réduisit à la foi<sup>1</sup>.

Dans le jeu du parler se découvre soudainement l'aiguillon de la conversion. Aux coups de lance du chevalier à la croisade se substituent les assauts argumentatifs du prédicateur. L'un menace et tue, l'autre convertit. L'un atteint le corps (*Körper*), l'autre pénètre la chair (*Leib*), ouvrant — comme se déchire une plaie — un mode propre et à chaque fois sien de l'être au monde. Pas plus que la filiation génétique ne traduit l'être au monde de François au procès d'Assise, pas plus l'arme matérielle ne suffit à exprimer la profondeur de la percée spirituelle : là où le fleuron abandonne sa proie, le parler s'y inscrit dans la chair en la transformant. C'est ainsi :

Une œuvre plus relevée de défendre les fidèles par les armes spirituelles (*spiritualibus armis*) contre les erreurs que propagent les hérétiques [...] que par les armes matérielles (*quam corporalibus armis*)<sup>2</sup>.

Ce qui travaille la chair, ce qui détermine un emblème concret d'une manière d'être au monde comme sphère propre d'appartenance, se découvre alors en filigrane dans ce résidu incompressible de l'acte de la parole. À l'instar du déploiement du « monde du texte qui, chez Paul Ricœur, forme et transforme selon son intention l'être-soi du lecteur<sup>3</sup> », le

1. JOURDAIN DE SAXE, *Libellus*, op. cit., par. 15, p. 56.

2. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 188, art. 4, resp. : *un ordre religieux peut-il être établi pour prêcher et confesser ?*

3. P. RICŒUR, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », in *Du Texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986, p. 126.

langage prend chair dans ce corps-à-corps (parlant) du prédicateur et de l'hérétique : lutte armée du langage dont la seule fin est de vaincre, en le formant et en le transformant par la parole, le futur croyant dans ses dernières résistances.

### Le travail de la langue

Dès lors que chez les prêcheurs la parole se choisit un corps jusqu'à s'inscrire dans un ordre dont l'essentiel consiste d'abord à faire acte et promesse de prédication, qui travaille — ou, mieux, qu'est-ce qui travaille ? — au sein même de ce corps ? Ni les mains exclusivement, à l'exemple du mode d'être bénédictin, ni les pieds uniquement, à l'image de l'itinérance franciscaine, mais la langue (*lingua*) :

Encore faut-il savoir que par le travail manuel l'on doit entendre toutes les industries humaines propres à assurer honnêtement la subsistance, qu'elles mettent en oeuvre les mains (*sive manibus operari*), les pieds (*sive pedibus*), ou la langue (*sive lingua*)<sup>1</sup>.

Fait insigne et pourtant aussi surprenant que paradigmatique, la langue désigne bien d'abord ici pour Thomas d'Aquin — interprète en ce point de Dominique et de l'ordre des prêcheurs — *l'organe* par lequel se donne et se transmet une parole. Les mots du langage trouvent précisément en elle leur chair, non simplement comme pure émission de phénomènes (corporéité), mais en ce que, par son articulation même, se transmet un sens original et à chaque fois sien du sujet parlant au sujet écoutant (corporalité). Au langage franciscain de la chair répond ainsi la chair du langage dominicain. L'attention ne porte plus dès lors sur le seul acte de langage opéré par les interlocuteurs, mais sur *l'auditeur lui-même* érigé, pour lui-même, et en lui-même, comme objet formel du discours perceptible à l'oreille :

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa, IIae, q. 187, art. 3, resp. : *les religieux sont-ils obligés de travailler de leurs mains ?*

Le second objet de l'enseignement se prend du côté du discours perceptible à l'oreille. Et cet objet, c'est l'auditeur lui-même (*ipse audiens*)<sup>1</sup>.

Quand, dans l'acte de la prédication, *l'auditeur lui-même* devient aussi ostensiblement objet formel ou catégorie du discours, c'est *l'autre* comme tel qui, de façon originale, se pose et s'oppose à toute réduction trop immédiate au même. Le discours du prédicateur s'adressant à l'hérétique en vue de le convertir fait ainsi d'autrui (l'hérétique) le destinataire d'un discours dont la catégorie de l'interlocuteur interloqué domine sur l'objet même de l'interlocution. Pour reprendre, mais dans un autre contexte, la critique adressée par Paul Ricœur à Rudolph Bultmann, pas plus que le kérygme évangélique n'est seulement *l'occasion* d'une décision existentielle du croyant (Bultmann), l'acte de parole n'est chez Dominique seulement le *prétexte* à une transformation de l'hérétique. Au contraire, dès que l'organe de la langue articule des mots (corps) pour leur donner un sens (chair) dont l'auditeur lui-même est l'objet (*ipse audiens*), la parole elle-même et elle seule, produisant son travail chez l'interlocuteur, convertit l'hérétique.

Il faut alors distinguer deux seuils de la compréhension : celui du sens [ce que dit le texte] et celui de la signification qui est le moment de la reprise du sens par le lecteur, de son effectuation dans l'existence.

De même que « *le moment de l'exégèse n'est pas celui de la décision existentielle, mais celui du sens*<sup>2</sup> », de même le moment de la prédication n'est pas celui de la prise en compte d'un *énoncé* mais celui de la manifestation d'une *situation d'énonciation* (rapport de deux interlocuteurs dont la transformation par le discours prime sur l'objet même du discours).

Dans cette conversion du cœur, et uniquement en elle, le langage trouve ainsi doublement sa chair : le prédicateur

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 181, art. 3, resp. : *enseigner est-il un acte de la vie active ou de la vie contemplative ?*

2. P. RICŒUR, *Préface au Jésus de Bultmann*, in BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 25.

profère *dans sa chair* une parole dont le *logos* produit, *dans la chair d'autrui*, son effet transformant par Celui-là même qui est le *Logos* ou le Verbe. Quand le langage prend chair, la chair alors devient langage. Étrange retournement qui fait toujours du croyant, ébahi, l'interloqué de cet Interlocuteur qui, pour se dire, n'exprima rien d'autre sinon lui-même, à la fois *chair du langage* et *langage de la chair* :

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu [...]. Et le Verbe fut chair, et il a habité parmi nous... (*Jean 1, 1 ; 1, 14*).

## Conclusion : le chiasme divin

*Chair du langage* et *langage de la chair*, les deux modes franciscain et dominicain de l'être chrétien au monde s'unissent ainsi dans une ultime récapitulation dont l'économie du salut n'a d'autre prétention que de laisser jaillir à partir d'elle-même ce qui en est le cœur : *le Verbe devenu chair*. Dans l'Église aujourd'hui, comme en celle d'hier et peut-être avec non moins de force, se laisse probablement aussi déchiffrer, bien que sous d'autres formes, ce double *ethos* chrétien. Le Verbe y demeurera chair (fût-il ou non écouté) et la chair s'y proférera comme Verbe (fût-elle glorieuse ou bafouée) dans l'unique mesure où ne laissera pas d'y rayonner, comme *phénomène* inépuisable dans un indissociable *chiasme*, Celui qui, à la fois et dans le même temps, s'y donne comme chair et parole. Devant le spectacle d'un tel éblouissement, au risque à l'inverse de séparer ce que Dieu en lui-même avait uni, la théologie se doit alors de dessiller les yeux pour décrire sans saisir ce qui s'offre *dans ce monde même* à son regard. Encore faut-il que le théologien, de son côté, accepte aussi d'être « *en quelque sorte inséré dans le tableau, tiré de la salle de spectacle et jeté sur la scène*<sup>1</sup> ». Alors seulement, saisi, requis, touché ou atteint, d'abord lui-même, pour lui-même, et en lui-même, deviendra-t-il aussi

1. K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Labor et Fides, Genève, 1962, septième leçon, *Réquisition*, pp. 62-63.

pour d'autres — tels François et Dominique en leur temps — cet humble lieu de conversion et de transmission de ce *chiasme divin*, entrelacs du *langage de la chair* et de la *chair du langage* définitivement noué en Dieu par le mystère de son incarnation et de sa rédemption.

Jean-Robert ARMOGATHE

## Jean Daniélou, ou l'intelligence de l'Évangile

### Un exceptionnel aumônier

MÊME ses ennemis en convenaient : Jean Daniélou était intelligent. C'est le premier trait qui vient en mémoire lorsque je pense à l'aumônier de l'École normale supérieure «de jeunes filles », tel que je l'ai connu lorsque, avec d'autres normaliens de la rue d'Ulm, nous allions, le mardi soir, assister aux cours du père, pour apprendre de la patristique et rencontrer des sévriennes. Après le cours, les conversations se poursuivaient autour d'une tisane, pour finir en faisant le mur du boulevard Jourdan afin de raccompagner le père Daniélou chez lui, rue Monsieur. Ou plutôt, pour commencer de finir, car le trajet se prolongeait souvent dans une brasserie de Montparnasse ou en montant chez lui pour continuer la discussion. Toute sa vie, il fut un professeur, il le resta même quand le cardinalat lui imposa de nombreuses tâches publiques. Il continua d'assurer des cours, de préparer livres et articles. On pouvait toujours lui demander une contribution, une conférence, et on pouvait compter sur lui. Il acceptait avec empressement et humilité. Bien des fois, je l'ai accueilli aux Cours théologiques de Montmartre organisés par Mgr. Charles : il arrivait tout essoufflé par les marches de la Butte et démarrait son enseignement avec une passion communicative. La fatigue parfois se faisait sentir, mais « le père » se reprenait à la première question, au premier défi intellectuel.

Emmanuel Falque, né en 1963, marié, deux enfants. Membre de la Communauté du Chemin neuf. Agrégé de philosophie, licencié en théologie, professeur en lycée (Tours) et chargé de cours à la Sorbonne en philosophie médiévale (Paris I). Se prépare à une thèse de philosophie sur saint Bonaventure. Articles parus ou en cours de publication sur saint Irénée, saint Augustin et saint Bonaventure.

## Une science actuelle

Ce professeur ne laissait pas indifférent, il savait toucher juste et montrer l'actualité des Pères latins ou grecs, ou bien éclairer un problème d'actualité par la tradition scripturaire et patristique. Savant de classe internationale, il avait ses marottes, sur Qumran, sur les judéo-chrétiens. Il était le premier à s'en amuser, mais il savait aussi épingler ses adversaires. Il a souligné le passage du judaïsme au christianisme en montrant l'importance, en intermédiaire, du « judéo-christianisme ». Il commentait les textes (*l'Épître de Barnabé*, par exemple), il montrait comment la symbolique juive fut reprise et réinterprétée par le christianisme, sans solution de continuité. Pour les jeunes normaliens que nous étions, ce maître était terriblement proche, dans ce savoir que nous admirions comme dans cette passion, que nous partagions, pour les problèmes du temps, les débats dans l'Église, les défis de la société. *L'Oraison, problème politique* (1965) nous semblait le meilleur commentaire, par anticipation, de ce qui se passait dans ces années 1968-1970. Il parlait de tout, à bâtons rompus, et il ne disait jamais rien de banal. Il avait rang parmi nos maîtres, il était cardinal et académicien, et pourtant il était si proche qu'il nous était comme familier.

Car Jean Daniélou, cette machine à penser et à parler, était tout pétri d'Évangile. Beaucoup d'entre nous ont trouvé en lui un guide, un conseiller, un confesseur attentif et généreux, un éveillé d'âme. Il avait choisi la pastorale de l'intelligence, gardant en même temps au cœur le souci des plus pauvres, des plus paumés. La passion qui l'habitait, qui faisait pétiller de malice ses yeux derrière ses lunettes, qui faisait monter d'un ton sa voix de fausset, c'était l'annonce intégrale de l'Évangile, sans compromis, sans fauxsemblant. Érudit sourcilieux dans les *Recherches de science religieuse*, dont les Bulletins de littérature patristique faisaient autorité dans le monde entier, il donnait aux *Études* des articles courageux, « Sur les orientations présentes de la pensée religieuse » (1946) ou sur Teilhard de Chardin (1962), *La Crise actuelle de l'intelligence* (1969), *La Culture trahie par les siens* (1972), *Tests* (1968) et *Nouveaux tests* (1970); des essais brillants, parfois féroces, qui n'ont rien perdu de

leur caractère corrosif et actuel. Il a permis à des jeunes gens, qui avaient vingt ans en 1968, d'être fiers de l'Église. Par lui (et, pour beaucoup, par Mgr. Charles), nous avons reçu le concile et les choix courageux de « mise à jour » de l'Église. Nous avons aussi reçu la fidélité, quoi qu'il en coûte (et surtout s'il en coûte), et la liberté qu'elle entraîne. La polémique infâme autour de son décès fut le prix de cette liberté. Il l'avait annoncé, dans son *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953), par des pages prophétiques et troublantes que le P. de Lubac fit circuler en 1974<sup>1</sup> : « Le propre du missionnaire est de vivre au cœur du monde païen qui est séparé de la Trinité. Sa vocation est précisément de porter en lui le déchirement de leur séparation. » Dans sa mort, Jean Daniélou a porté à son comble ce dépouillement missionnaire : cardinal, académicien, comblé d'honneurs et accablé de publicité, il a gardé cette humilité du cœur qui est le signe de la seule intelligence véritable, la passion de l'Évangile.

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe est depuis 1980 aumônier d'étudiants à l'École normale supérieure. Universitaire et écrivain, il appartient à la rédaction francophone de *Communio*.

1. Ces extraits (intitulés pour la circonstance : « Une vocation missionnaire. Le cardinal Daniélou ») viennent d'être réédités, avec une saisissante étude de M.-J. Rondeau sur « le P. de Lubac et le P. Daniélou » dans le *Bulletin des amis du cardinal Daniélou*, 19 octobre 1993.

Marie-Thérèse BESSIRARD

## « D'une extrémité à l'autre... »

### La spiritualité de Jean Daniélou

*La spiritualité chrétienne est le retentissement dans l'expérience individuelle, de l'Histoire du salut.*

*Mystère de l'Histoire (1953).*

LE TITRE d'un article consacré à la spiritualité de Jean Daniélou comme l'épigraphe tirée du *Mystère de l'Histoire*<sup>1</sup> surprendront peut-être, mais ils se veulent en consonance avec les grandes intuitions que découvrent les *Carnets spirituels*<sup>2</sup>. Leur publication — après vingt ans d'attente — livre un témoignage dépourvu de tout apprêt, souvent de simples notes griffonnées à la hâte, des formules, des mots, dans la spontanéité de l'expérience immédiate. Mais, confrontés à l'œuvre, à l'enseignement, aux propos entendus, ils en scellent l'authenticité. Il n'y a pas de rupture dans cette vie, il n'y a pas deux Jean Daniélou, l'homme public donné à son apostolat, dispersé en de multiples activités, et « l'homme spirituel ». « *La vie cachée en Dieu* » qui constitue le centre de son être inspire toute son action. Le

1. Jean DANIÉLOU, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, éd. du Seuil, Paris, 1953, rééd. Paris, Le Cerf, 1983. L'épigraphe est tirée du chapitre I de la troisième partie (p. 273, 1<sup>re</sup> éd.).

2. Jean DANIÉLOU, *Carnets spirituels*, éd. du Cerf, Paris, 1993. Les citations empruntées aux *Carnets spirituels* sont signalées par une simple mention de page.

voile levé porte témoignage de vérité, de l'unité d'une vie livrée à l'Esprit.

Il va sans dire que pour le jeune jésuite, dans les étapes de sa formation jusqu'au sacerdoce (1938), jusqu'à la grande retraite du Troisième An (1940), les choses ne sont pas si évidentes. Ses questions disent son désarroi, suscitent des réactions brutales et sa vie spirituelle est constamment remise en question, passée au crible de sa jeune intransigeance. Tel Idythius<sup>1</sup>, le *transiliens* (celui qui franchit en bondissant), il se hâte de répondre à l'appel de Dieu dont la présence ne cesse de l'investir. Il s'interroge : « *La vie spirituelle est chose complexe. N'y pas substituer son jugement propre à la conduite de l'Esprit Saint* » (p. 50). Il se donne des objectifs : « *Plutôt unifier ma vie que d'en faire deux parts* » (p. 63). Il se sent infidèle, écartelé entre Dieu et le monde de l'apparence, des vanités, de la lâcheté.

Être, paraître — contempler, agir — se « *reposer en Dieu* », obéir aux urgences de l'apostolat — questions brûlantes qui affleurent à toutes les pages. « *Il faut renoncer à cette duplicité qui détruit tout ce que je veux faire de bien...* » (p. 52). Un peu plus loin : « *rétablir en moi l'entière harmonie* » (p. 69). Il dénonce sans ménagement l'illusion qu'« *au fond l'idéal chrétien est de fuir le monde pour trouver la tranquillité, alors qu'il faut s'enfoncer dans la solitude comme Rilke* » (p. 88). Cette thématique binaire d'une vie spirituelle à « fleur de peau » s'abolit dans une « *adhérence à Dieu dans le fond de l'âme* » (p. 354). « *Enfin, c'en est fait de cette épuisante dualité* », affirme-t-il dans les notes de la grande retraite du Troisième An (p. 359).

Peut-être le parcours des *Carnets spirituels* doublé de références aux œuvres majeures, aux souvenirs des amis, ouvrira-t-il quelques perspectives nouvelles sur ce qu'on appelle « la vie dans l'Esprit ». Peut-être aussi pourra-t-on voir, comment dans la mouvance de l'Esprit, s'affirme une personnalité, comment ses dons exceptionnels — proviso-

1. Idythius (ou Yeduthün) est l'un des chefs des familles de chantes dont parle l'Écriture. Son nom figure dans le titre des *Psaumes* 38, 61, 76, qui semblent avoir fait partie d'un « Recueil de Yeduthün ». Saint Augustin explique que ce nom hébreu signifie, selon l'étymologie « transiliens », celui qui franchit en bondissant.

rement refoulés — inspirent sa vocation. Ils sont « transfigurés » en quelque sorte dans sa volonté d'une « *configuration au Christ* » qui s'élabore dans la souffrance et l'allégresse. Avec cette double tension évoquée dans la formule « *d'une extrémité à l'autre...* », deux axes somme toute, — celui de la Croix qui plonge dans les profondeurs de la misère humaine et dont les bras écartelés signifient le sacrifice — cependant que l'élan irrésistible de la relation trinitaire donne son sens à toute sa vie, dans le grand mouvement de l'histoire sainte.

Ce qu'il a découvert, expérimenté, vécu dans un souci d'authenticité, le père Daniélou a toujours cherché à le communiquer : n'écrit-il pas, très tôt, dans ses *Carnets* : « *Vie plus communiquée : transformer ce journal en correspondance* » (p. 75). Dans la fidélité à cette intention, quelques points forts seront évoqués, le plus souvent en laissant la parole à Jean Daniélou qu'il faut entendre méditer et revenir constamment aux grands textes qui lui sont familiers, avec les accents, parfois, d'un authentique mystique. C'est à travers eux que passent l'enseignement et le témoignage du maître spirituel qu'il fut, à la limite de ses forces, jusqu'à sa mort.

\*  
\* \*

Il serait vain de figer dans un exposé systématique les grandes orientations de la spiritualité de Jean Daniélou, telles qu'elles se dévoilent dans ses *Carnets spirituels*. Si la notion de marche, voire d'élan peut sembler adéquate, il n'en reste pas moins qu'une vie délibérément abandonnée à l'action divine s'engage dans une aventure qui déconcerte. Les notes de Jean Daniélou reflètent la tension d'une âme assoiffée d'absolu, dans un rythme haletant où alternent les formules abruptes : « *être saisi, empoigné par le Christ* » (p. 72), les retours sur soi teintés d'amertume : « *je suis extériorisé comme les choses* » (p. 73), mais aussi les accents des grandes prières à Jésus, des oraisons spontanées...

Peut-être la répétition constante des mêmes expressions — souvent en latin — dont il fait des devises, en les abrégant au besoin : « *nihil aliud..., rien d'autre* » (*Galates*

5, 10), « unum est necessarium, unum necessarium..., l'unique nécessaire » (Luc 10, 42) pourrait-elle donner l'impression d'une sorte de piétinement, comme si la vie spirituelle se réduisait à des aspirations sans lendemain sur fond de démission et de médiocrité. Rien de tel chez Jean Daniélou, car s'il ne cesse de déplorer les mêmes manquements, il puise dans sa foi une confiance totale en Dieu, en sa miséricorde, qui lui permet de rebondir. Confortée par la pratique ignatienne des Exercices spirituels, sa vocation se mûrit au contact de l'Écriture ; la configuration au Christ, plus encore que l'imitation, donne un contenu à cette quête de Dieu : le sacrifice de la Croix dont il aspire à se charger délivre l'âme captive et l'entraîne dans l'œuvre du salut, l'intègre au Corps mystique, en sorte que la personne humaine trouve son sens plénier dans une vocation qui l'arrache à la solitude et l'inscrit dans la cohérence encore mystérieuse du plan de Dieu.

C'est à une telle méditation que nous convie le témoignage brûlant qui imprègne l'ensemble de son œuvre.

Au départ, il y a cette conviction profonde d'un attrait irrésistible pour Dieu dont il sent en lui la présence : « m'attacher désespérément à la présence de Dieu » (p. 46) : ce cri est un appel qui retentit tout au long d'une vie qui en est habitée. Cri d'un homme pour qui Dieu s'impose comme une évidence ; il y a en lui comme une sorte de porosité au mystère, celui d'une Présence dans laquelle il voudrait se fondre, qui informe tout son être. Pénétré de ces réalités mystérieuses, comme le reflètent les titres<sup>1</sup> qu'il donne à plusieurs de ses œuvres, il s'efforce de les scruter dans toute la vigueur de sa pensée et il rencontre l'incommensurable transcendance, dans l'opacité de la ténèbre que Jésus-Christ viendra dévoiler.

1. Jean DANIELOU,

*Le Mystère du Salut des Nations*, éd. du Seuil, Paris, 1946.

*Le Mystère de l'Avent*, éd. du Seuil, Paris, 1948.

*Culture et Mystère*, éd. universitaires, Bruxelles, 1946.

*Essai sur le Mystère de l'Histoire*, éd. du Seuil, Paris, 1953, rééd. Le Cerf, 1983.

*Mythes païens, Mystère chrétien*, éd. Fayard, Paris, 1966.

*La Trinité et le Mystère de l'existence*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1968.

Sur cette évidence première s'appuie sa foi, nourrie par l'étude et la méditation ; sur cette adhésion sans retour, repose sa vocation. Par un renversement des valeurs mondaines, il oppose la réalité de la vie surnaturelle à la vanité des choses terrestres : « me pénétrer de la vérité objective de la vraie vie, y pousser les autres » (p. 276). Et cette remarque sur la contemplation : « observer que le propre de la contemplation chrétienne, c'est qu'elle ne fait évanouir le monde sensible que pour faire apparaître le monde surnaturel, monde réel et plus que réel, hyperousiodès hyperessentiel... » (p. 233). Réalité qui peut se laisser appréhender au double niveau de l'histoire « sainte » que les *magnalia Dei* (les grandes œuvres de Dieu) jalonnent depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'Incarnation, point focal où l'humanité est rachetée dans le Christ — et de l'histoire « intérieure », celle de l'action de Dieu dans les âmes appelées à connaître son amour. La gratuité du don retentit de l'une à l'autre histoire et l'initiative divine fonde l'assurance du témoin qui aspire, en réponse, à un « don total ». D'où les ruptures qu'entraîne le sérieux de cet engagement. Le « durus amor », la « dura dilectio »<sup>1</sup> martèlent sa marche en lui rappelant la « jalousie » du Dieu fidèle qu'il a pour vocation de louer et d'aimer sans retour.

Il importe donc pour répondre à l'appel d'être conduit par l'Esprit : « être tout entier ductile à la grâce, perméable, transparent » (p. 84), de se laisser « former » par lui, d'acquiescer le discernement qui permet de se connaître, de se laisser mener enfin dans l'obéissance, là où Dieu le veut... jusqu'où ? « mes desseins ne sont pas vos desseins, dit le Seigneur et mes voies ne sont vos voies » (Isaïe 55, 8). Jean Daniélou se lance dans l'aventure, dans la folie du renoncement, non qu'il recherche l'ascèse pour elle-même, mais il aspire à faire de lui-même l'« instrumentum » ignatien, le parfait instrument au service des âmes.

Et c'est dans l'humilité que s'incarne cette volonté d'abandon à l'Esprit, vertu peu naturelle — combien dépréciée — et

1. *Dura dilectio*, citation abrégée du *Cantique des cantiques* (8, 6) : « Dura est sicut mors dilectio, l'amour est fort comme la mort. »

apparemment peu accordée à une personnalité que Dieu a pourvue des plus grands talents. Mais c'est dans la reconnaissance de sa condition misérable de créature qu'il découvre la nécessité de se laisser guider et qu'il retrouve l'élan premier de son ardeur. Tout en avouant que l'humilité contient « *ses propres poisons* » et qu'elle peut favoriser « *sa passivité* », mot qui fait sourire sous sa plume. Mais humilité positive, pleinement réhabilitée, qu'il pousse jusqu'à la recherche de l'humiliation, dans l'extrémité de l'abjection — celle de la Croix. Il faut avec Jean Daniélou prendre la mesure d'une telle attitude qui est un véritable retournement, la conversion au plein sens du terme, inspirée directement des paradoxes pauliniens. Il s'en réclamera toute sa vie ; au milieu des honneurs mondains, il porte en lui la certitude de son propre néant. « *Il excelle dans l'humilité* » note le père Tilliette dans sa belle introduction aux *Carnets*.

Mais ne faut-il pas voir dans les ruptures radicales qu'il veut s'imposer le désir d'une « *désappropriation* » qui est reconnaissance que tout est donné par Dieu ? « *Non le dénuement effectif de Jean de la Croix, mais la désappropriation entière et Dieu trouvé dans toutes les créatures* » (p. 359). Marque d'allégeance qui scelle une adhésion totale à l'action de l'esprit. Dans sa soif de se libérer, il fustige avec violence son « *pharisaïsme intellectuel* », il rejette en bloc « *tous les titres et le fourbi* » (p. 97). Il ajoute : « *Voir saint Paul: quae mihi fuerunt lucra facio ut stercora (l'agrégation !) propter Christum, toutes ces choses qui ont été gains pour moi, je les tiens pour des déchets au regard du Christ* » (*Philippiens 3, 7-8*). A ses yeux « *l'appropriation est destruction* », et le renoncement qui libère l'âme captive deviendra dans *Le Mystère de l'Histoire* la pauvreté missionnaire de l'apôtre par excellence.

« *Sois libre de tout, sauf de Jésus-Christ !* » (p. 89). Tel le jeune jésuite du *Soulier de satin*<sup>1</sup> abandonné en plein océan, il peut dire : « *Et c'est vrai que je suis attaché à la Croix, mais la Croix à laquelle je suis attaché n'est attachée à rien* » (p. 41).

1. Paul CLAUDEL, Prologue du *Soulier de satin*.

En écho, dans cette même retraite du Troisième An, la méditation du texte de Luc (5, 4) : « *Duc in altum, va au large* », lui fait découvrir le double mouvement qui l'emporte, le cap « *au large* » qui le mène à la découverte des « *deux abîmes* ».

« *Duc in altum... !* » Tant qu'on est près du rivage, on tend à s'orienter d'après ce qu'on connaît, d'après des vues humaines ; il faut le perdre de vue, être en pleine eau pour être forcé de se conduire d'après les étoiles, d'après les vues de foi. Quitter le rivage pour de bon, larguer les amarres. C'est-à-dire cesser de me conduire d'après ce que pensent de moi tel ou tel, d'après cette estimation sociale, complexe, qui ne va pas au fond et qui est précisément ce voile léger de mensonges flatteurs dont Satan sait si bien se servir pour maintenir dans les eaux moyennes [...] Briser cela, aller au large, dépasser le plan du monde, entrer dans le monde réel des jugements divins, et je rencontre là deux abîmes, l'abîme de ma misère et celui de la grandeur divine ; descendre profondément dans mon néant : néant de vertu, confesser mes grands péchés et ma médiocrité ordinaire [...]. Descendre profondément dans ce néant en pensant que c'est une grâce immense de s'y enfoncer [...]. D'ailleurs ceci ne doit aucunement me décourager. « *In verbo tuo laxabo rete, sur votre parole, je lancerai le filet* » (*Luc 5, 5*). Car, en face de cet abîme de mon néant, dans la même barque, avec moi, il y a l'abîme de la sainteté. Il est bon que je sois absolument convaincu que je ne peux faire aucun fond sur moi, que je ne peux compter ni sur mon jugement, ni sur mon cœur, ni sur ma volonté, que j'ai vainement raclé pendant des heures le fond du lac sans ramener aucun poisson, pour que je me tourne vers Jésus et que je fasse uniquement fond sur sa parole. Et alors, ô miracle, les mêmes moyens humains, ces mêmes pauvres filets qui ne servaient de rien, voilà qu'ils vont devenir le moyen providentiel du salut de beaucoup d'âmes : cette parole si creuse, cette plume si laborieuse, ces conversations si vaines, tout cela qui ne donnait rien quand ils n'étaient pas lancés « *in verbo tuo, dans ta parole* », dès que c'est en votre nom que je les lance, ô Jésus, voici qu'ils vont devenir pleins d'efficacité (p. 285).

Dans une telle confrontation s'exprime l'aspiration profonde d'une âme qui s'ouvre à la vie contemplative. C'est là le cœur même de l'expérience spirituelle que nous livrent les

*Carnets*. Elle affleure dès le départ, elle ne cessera de se développer dans la mouvance des grands mystiques, saint Bernard, sainte Catherine de Sienne, Tauler, sainte Thérèse de Lisieux... et bien d'autres, sans oublier la référence aux sources patristiques où il aime à puiser.

De la formation ignatienne, Jean Daniélou a tiré le goût de l'oraison « *ce grand fleuve* » où il trouve la paix, la pratique du « *colloquium* », de l'entretien avec Dieu. S'il se retire au « *centre substantiel de son âme* », c'est qu'il a appris durement « *que l'âme contemplative ne sort pas de son repos quand elle se communique autour d'elle* ». Et le « *Deus absconditus, le Dieu caché* » qu'il découvre au cœur de son être est un Dieu personnel révélé dans la Trinité Bienheureuse : mystère d'amour clans la relation des trois personnes qui est mouvement perpétuel, circulation d'un amour qui ne cesse de se communiquer. Ce qui lui inspire cette ligne de conduite : « *Vivre habituellement désormais dans le ciel de la Trinité, communiquant tout au Père par le Fils dans l'Esprit* » (p. 132). Thème qu'il développera dans le *Mystère de l'Avent* : « *A mesure que l'âme se vide d'elle-même, écrit-il, et que l'Esprit-Saint la saisit, elle-même, selon le mot de saint Paul, en a une obscure saisie qui constitue l'expérience mystique sous sa forme apostolique* » (p. 170, *Avent*). C'est bien l'inspiration de saint Ignace à laquelle Jean Daniélou donnera l'expansion de sa réflexion théologique et de sa culture patristique.

Entre ce repos « *en Dieu* » (qui n'est jamais *stasis*, fixité mais *kinesis*, mouvement) et le drame que vit le monde, il n'y a pas de solution de continuité. Sa propre expérience du combat intérieur contre les forces de mort qui l'attachent au « *paraître* » l'ouvre à un combat d'une autre ampleur, l'affrontement tragique entre les puissances du mal et les dons de l'amour divin. « *L'amour n'est pas aimé* » répète-t-il et le monde aveuglé lui échappe. Il s'engage donc « *intérieurement au plus épais de la souffrance des hommes* » et de la misère du monde, dans une prière d'intercession, de substitution, « *extérieurement immolé* », crucifié avec le Christ. « *Me sacrifier totalement pour les âmes* », tel est le vœu qu'il forme à l'occasion de chaque retraite. Témoin de la vérité, il adhère au présent, au *kairos*, moment critique,

temps de la décision, cependant qu'il porte dans sa prière la misère des êtres déchus, dégradés par le mal.

Dans sa volonté « *d'accomplir intérieurement le salut du monde* » (p. 161), il trouve l'unité d'une vie spirituelle où la ferveur contemplative féconde l'action apostolique, et réciproquement. Qui plus est, l'ardeur missionnaire puise sa force dans la contemplation trinitaire, dans cet amour du Père qui envoie son fils pour sauver le monde :

Ô Jésus [...], vous voulez maintenant que ma vie tout entière unifiée en vous et morte au monde et à moi-même soit emportée d'un grand élan d'amour pour vous et au service des âmes. Que je vive dans la vraie joie, celle qui vient du don, de l'expansion et non du repliement, celle qui jaillit quand on a le sentiment qu'on marche vers son destin, que tout s'ordonne et s'organise (p. 328).

De tels accents ne trompent pas : Jean Daniélou a fait sien la grande aspiration paulinienne qui le pousse à se configurer au Christ. D'où l'importance de l'Écriture et surtout de l'Évangile dans une vie consacrée. Les *Grands Exercices* ont donné à sa méditation une structure qui lui permet d'appréhender la vie de Jésus dans toute sa réalité, dans toute l'intégrité du témoignage qu'il donne. En le regardant agir, en l'entendant parler, il précise le sens de sa vocation. De plus, le bréviaire, la liturgie le mettent en contact avec les harmoniques des textes fondateurs ; et le recours à la typologie, que lui ont inspirée les Pères de l'Église, confère à sa lecture de l'Écriture une dimension prophétique qui s'ordonne à l'histoire du salut. Ainsi articule-t-il ses commentaires sur les grands thèmes porteurs du dessein de Dieu :

C'est cette science des relations entre les diverses époques qui est la *scientia scripturarum* (science des écritures) dont les Pères avaient le secret et qu'il faut retrouver ; science qui nourrit l'âme contemplative qui inspire l'art chrétien, qui est la structure même de la liturgie (p. 215-216).

C'est dans cette lecture renouvelée des textes que s'impose sa personnalité, c'est là qu'elle manifeste la richesse d'une unité où s'allient à l'ampleur de la vision spirituelle les ressources de sa réflexion théologique, de sa sensibilité aux images, de son sens très sûr des symboles. Mais avec la liberté et la générosité d'une grande honnêteté intellectuelle,

d'une vraie disponibilité à l'Esprit qui rend la Parole opératoire. Car tel est bien le pouvoir du Verbe : les textes « ruminés » au rythme de la liturgie, au cours des retraites s'incorporent à son être, ils deviennent sa mémoire, mémoire vivante qui les retrouve et qui les cite, spontanément, dans leur éternelle nouveauté ; il intègre même au concert de l'Écriture des extraits d'œuvres profanes qui constituent son propre florilège : Claudel, Péguy, mais aussi Nerval, Beau-delaire, Rilke mêlent leurs voix à celle du Psalmiste. C'est l'homme tout entier qui appelle, qui témoigne :

Ô clef perdue du festin ancien, clef des Écritures, retrouvée à travers Grégoire et Pascal, clef de l'univers, à travers Claudel, clef de la culture chrétienne, sens des Psaumes. Toute cette culture vivante, rayonnement du Verbe unique, harmoniques de l'Écriture, tout cela, retrouvé vivant et jaillissant (p. 162).

Pas de rupture donc entre la culture et l'inspiration qui oriente la méditation. Il donne ainsi à la *lectio divina* un style qui lui est propre, qui renoue avec la lecture des Pères et avec la tradition monastique, d'autant plus riche d'implications spirituelles et mystiques qu'elle est nourrie de références, mais dans une interprétation pleinement respectueuse du Verbe. Par ailleurs, dans l'action sacramentelle de la messe, son sacerdoce lui inspire les plus beaux commentaires sur des textes répétés quotidiennement, tels le « *Benedictus qui venit...* » ou le *Pater noster* dont il ne peut dépasser l'« *ad-veniat regnum tuum* », tant l'appel du règne retentit en lui.

De cet ensemble qui, de retraite en retraite, épouse le cycle liturgique, se dégagent — indépendamment des grandes méditations sur Pâques — deux tendances révélatrices, le goût des commencements avec l'accent mis sur les évangiles de l'enfance, et l'attachement indéfectible à la Croix. Peut-être est-ce Grégoire de Nysse qui a suscité chez Jean Daniélou cet amour des commencements, ce sens de la vie en germe qui s'épanouira dans la spiritualité de l'Avent. Peut-être s'agit-il plus simplement de la fraîcheur d'un regard purifié qu'éblouit le jaillissement mystérieux de l'être dans les textes de l'Attente : l'Annonciation, la Visitation qu'il ne cesse de méditer, avec cet éclairage sur le Précurseur : « *exsultavit infans..., dans le sein d'Élisabeth, Jean Baptiste a exulté de joie à l'annonce de la vue du Verbe* ». Passage qui inspire

tout un commentaire repris dans *Le Mystère de l'Avent* sur la joie spirituelle communiquée par l'Esprit: « *gaudio gaudet propter vocem sponsi, il est comblé de joie à la voix de l'Époux* » (Jean 3, 29) :

C'est de cette joie qu'il a exulté à l'approche de Jésus dès le sein de sa mère. Il s'enfonce dans le désert, c'est-à-dire dans la privation des joies sensibles, dans la pénitence — et ainsi dans la solitude avec Dieu dans la contemplation profonde (p. 380).

À quoi il faut adjoindre le thème de la Présentation dans le Temple, celle de Marie et celle de Jésus méditée à quatre reprises. Bien évidemment c'est sur la symbolique du Temple que se concentre la réflexion : avec Marie présentée dans le Temple typique Jean Daniélou entre dans le Temple véritable, le ciel, dans l'attente de la « *définitive présentation où je m'avancerai parmi les saints et les anges* » (p. 175). Mais avec Jésus voici :

un moment unique dans la suite des époques. Jusque-là, il n'y avait que le Temple figuratif, figure de Celui qui devait venir [...] or ici voici à la fois la figure et la Réalité, la promesse et le don. C'est le cri émerveillé du Psalmiste : « *accipimus Domine misericordiam tuam in medio templi tui, Seigneur, nous avons reçu votre miséricorde au milieu de votre temple* » (psaume 47). C'est au cœur même de la figure que la grâce a été donnée : « *il y a ici plus que le temple* » (Matthieu 12, 6). Aux yeux charnels, il y a un enfant dans le Temple. Aux yeux de Siméon dessillés par l'Esprit Saint, cet enfant est plus que le Temple, il est celui dont le Temple perpétuait l'attente (p. 199).

Avec le *Signe du Temple*<sup>1</sup>, le thème s'élargit dans une vision d'ensemble où les Présentations bibliques d'Adam, de Samuel précèdent celle de Marie puis celle de Jésus qui est « *le grand accomplissement* », et qui se déploie à son tour

dans la Présentation de chaque chrétien au Temple le jour de son Baptême, qui n'est elle-même que le commencement dans le Temple rituel de la Présentation définitive dans le Temple céleste, quand le Fils dira au Père, voici ceux que vous m'avez donnés (*Le Signe du Temple*, p. 35).

1. Jean DANIELOU, *Le Signe du Temple ou De la présence de Dieu*, éd. Gallimard, Paris, 1942 ; éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1990.

Au cœur de ce grand mouvement d'expansion qui parcourt les textes de la jubilation de l'attente et les ouvre à l'impulsion missionnaire, la Croix est plantée dans sa verticalité : « *la Croix de Jésus descend dans les abîmes de mon âme comme un glaive aigu* » (p. 398). Sans doute faut-il avoir connu la souffrance crucifiante des plus grandes épreuves pour atteindre dans l'image un tel degré d'intensité. Déjà dans *Le Mystère de l'Avent*, le symbolisme de la Croix avait été largement développé qui indique

à la fois la hauteur et la profondeur de la contemplation, et la longueur et la largeur de la charité. Elle plonge à la fois dans les profondeurs de Dieu et elle s'étend aux limites de l'humanité tout entière (*Avent*, p. 125).

Dans les textes rapides qui constituent le final des *Carnets*, les dernières méditations centrées sur la Croix, signe d'amour et d'universalité, prennent la forme d'instantes prières où il est demandé « *de ne jamais être séparé de la Croix, d'en avoir le goût positif* ». Sans doute peut-on considérer comme une réponse l'expérience mystique qui clôt la retraite des Grands Vœux (1946) :

Tout à l'heure, étant resté à genoux et ayant offert cela, j'ai eu le sentiment que Notre-Seigneur mettait sur ma tête comme une couronne d'épines, très légère à cause de ma faiblesse, et j'ai senti comme une consécration que je ne m'appartenais plus... (p. 388).

\*

\* \*

À l'instar de Jean Baptiste qui prépare les voies du Seigneur, le «père» Daniélou a jeté dans son action apostolique toute la conviction, toute la disponibilité dont il était capable. Des *Carnets spirituels* aux homélies, aux instructions de retraite, pas de fêlure, le même accent de sincérité résonne dans ses propos.

Maître spirituel, il l'est, à la manière des pères du désert, celui qu'on va trouver, qui attend, qui écoute. Il répugnait à s'imposer, à exercer une quelconque maîtrise sur les âmes.

1. Cf. Jean DANIELOU, *Jean Baptiste, témoin de l'Agneau*, éd. du Seuil, Paris, 1964, rééd., Paris, Desclée de Brouwer, 1993, et également *Le Mystère de l'Avent*, op. cit.

« *On n'entre pas par effraction dans le mystère des personnes, aimait-il à répéter* ». Aussi son ardeur à transmettre se doublait-elle d'une grande discrétion, d'un respect de l'autre et de sa liberté. D'où son désir de susciter, au lieu d'imposer.

«*Susciter*» : c'est un de ces mots qui fait partie du registre « daniélique », pourrait-on dire. Il l'articulait avec trois s, comme la croissance, son corollaire. Il faisait sienne la vision paulinienne de l'édification du Royaume dans les âmes et dans le cosmos.

*Susciter* la vie dans les âmes captives, c'était l'essentiel de sa préoccupation, celle-là même qui orientait sa conception de la mission (respect des cultures, attention portée aux pierres d'attente, à l'appel voilé des mondes éloignés de Dieu). *Susciter* par son témoignage, par sa parole, mais surtout en portant sur les autres le regard de Dieu.

Ainsi cherchait-il à faire entendre la voix de l'Esprit, à favoriser en chacun cette relation privilégiée, à faire découvrir le maître intérieur devant lequel il s'effaçait. Esprit de « consolation », de « sagesse », de « discernement » et d'« intelligence », qui rend capable de comprendre et d'aimer ses voies. « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus, Venez et voyez comme est bon le Seigneur* » (*Psaume 33, 9*) aimait-il à répéter. Il cherchait donc à éveiller le sens spirituel, à faire « goûter » la présence de Dieu, action délicate qui se méfiait des épanchements et des exaltations sentimentales, qui s'efforçait plutôt de créer en chacun un espace de lucidité, de confiance et d'abandon.

Répugnant à la contrainte des méthodes trop humaines, c'est par la liturgie et les sacrements qu'il laissait la grâce entrer en nous. Son recueillement, quand il célébrait le sacrifice, était intact comme aux premiers jours du sacerdoce. Les grandes formules du Canon étaient articulées dans la ferveur et l'éblouissement qui disent l'action salvifique : « *le Canon est le moment même de la transsubstantiation de l'humanité* » (p. 177) ; il commentait ainsi le « *Communicantes* » qui nous y fait participer :

Dieu seul n'est pas une séparation d'avec nous, mais au contraire près de Dieu, c'est la communion des Saints que je retrouve. Cela je l'ai compris au *Communicantes* de la messe.

Et la récitation finale, commune du *Dernier Évangile* : « In principio erat Verbum, Au commencement, était le Verbe » (Jean 1, 1) qui inspirait la spiritualité du Cercle Saint Jean-Baptiste<sup>1</sup>, la grande méditation trinitaire de l'envoi en mission.

Il faudrait insister sur le sens qu'il donnait aux sacrements, voie privilégiée d'accès à Dieu, dont sa réflexion théologique a revivifié la fécondité en les référant à toute l'histoire sainte. Il a toujours mis l'accent sur le baptême, délivrance des âmes captives, inauguré par Jean, révélation trinitaire ; mais plus particulièrement dans les groupes qui lui étaient confiés, sur la confession, dans laquelle, humble médiateur, il tâchait de « saisir de l'intérieur, dans leur appel vital, les inquiétudes des âmes ». Sa confiance dans la miséricorde divine, sa foi dans la régénération apportée par la grâce traversaient la médiocrité et la monotonie des manquements quotidiens d'un souffle de renouveau et de libération. Une vie scandée de tels recours retrouve sens, s'ouvre à la reconnaissance de l'œuvre de Dieu en elle.

Mais c'est au cours des retraites que le père Daniélou, provisoirement arraché au « monde », donnait le meilleur de lui-même. Dans le « repli en Dieu » qui n'est pas un arrêt, il s'agissait de retrouver, comme le jeune jésuite de Fourvières, « le grand océan paisible de l'oraison ». Paix et silence découverts dans un monastère contemplatif où il aimait se retirer avec les retraitants. Lui-même avait choisi dans sa pédagogie de refaire avec nous le chemin qui mène à la rencontre, il s'interdisait tout effet de langage qui aurait pu faire écran au message. Il ne cessait de reprendre les données essentielles, répétant les mots de Jésus, méditant les mêmes passages-clés où il enseigne les apôtres. Nous retrouvions avec lui les éternelles nouveautés des réalités spirituelles ; leur retentissement en nos cœurs éveillaient des échos aussi neufs qu'au premier jour.

1. Le Cercle Saint Jean-Baptiste, groupe de spiritualité et d'apostolat missionnaires, fondé en 1944 par Jean Daniélou et mère Marie de l'Assomption, auxiliaire du Purgatoire. Il en fut l'aumônier jusqu'à sa mort.

*Servus Verbi Dei*, serviteur de la Parole, d'une Parole qui s'était incorporée à son être (*c'est le Christ qui vit en moi*) et dans laquelle s'était accumulée toute la richesse de son expérience ignatienne et de sa culture patristique, il puisait à ces sources pour évoquer les harmoniques bibliques des épisodes évangéliques. Sa sensibilité naturelle — il goûtait les « beaux textes » — aiguisée par sa formation universitaire, consacrée par sa vocation, s'exprimait dans des commentaires qu'il semblait toujours élaborer à chaud, devant son auditoire, joignant le geste à la parole pour tirer des profondeurs de son être le sens obvie, répétant la formule, la modulant pour ne pas altérer la substance du message. Eau vive de la Samaritaine qui apaise la soif, celle de tout un peuple mené au désert, celle du psalmiste, des grands mystiques : toute une tradition converge vers l'épisode central pour s'épancher ensuite dans l'Église vivante. Il cherchait plus à en dégager la vérité objective, la portée universelle qu'à se l'approprier selon ses propres vues.

Il « suscitait » alors des vocations missionnaires, à l'image de Jean Baptiste, celui qui attend, qui prépare, « *c'est dans le désert qu'il trouve sa joie spirituelle* » ; de même le silence purifiant des retraites réveillait en nos cœurs le zèle, l'abandon aux volontés de Dieu. Le « *ne solliciti sitis, ne soyez pas inquiets* », nous invitait à nous libérer de nos attaches dérisoires pour participer à l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Il fallait pour cela adhérer au temps et ne pas se méprendre sur la gravité — le tragique, disait-il — du drame spirituel où s'affrontent, comme dans les « *deux Étendards* », les puissances du bien et du mal. Il fallait « affronter » le monde, affronter (avec trois *f*) qui revenait dans sa bouche comme l'annonce prophétique des épreuves d'une vie d'apôtre. « *Affronter* » répondait au « *susciter* » et la naissance du Règne exigeait les « *dérangements énormes* » de la charité, une lucidité, une confiance sans faille. Tout ce qui était grave était urgent pour lui, il invitait à ne pas hésiter à faire le plongeon, à porter en nous la misère du monde dans une prière d'intercession, dans une présence inspirée des témoins les plus exposés, tel Paul dont il a résumé les traits

essentiels à la fin du *Mystère de l'Histoire*<sup>1</sup> et dont il fait le paradigme de l'apôtre.

*L'audace*, non pas celle du héros, mais celle du saint qui puise sa force dans la victoire du Christ ressuscité ; la *pauvreté*, celle d'un homme qui a tout perdu — jusqu'à sa réputation, objet d'ignominie aux yeux du monde — dépouillé même dans sa vie intérieure, engagé au plus épais de la souffrance des hommes mais comme « *n'ayant rien et possédant tout* » ; la *sincérité*, pureté du témoignage, sans complaisance pour le péché ; le *zèle*, inspiré de la notion biblique de *jalousie* de Dieu, qui s'oppose violemment à toute complicité avec le péché sans exclure la miséricorde pour le pécheur ; la *gnose* définie ici comme l'intelligence du sens religieux de l'histoire et la connaissance anticipée de la cité future ; *l'espérance* enfin, qui, écartant l'illusion, nous « *décentre de nous-même* », est attente de la résurrection, non seulement du salut des âmes mais de l'ensemble du cosmos, « *attente de la Parousie, du retour du Seigneur qui viendra apporter à l'Histoire son achèvement* ».

En éveillant ainsi la générosité sans la solliciter, il cherchait à montrer l'attrait des choses divines, à donner à des êtres responsables la capacité de discerner d'eux-mêmes ce qui les rend disponibles à l'Esprit, à trouver dans la contemplation la joie et l'énergie de participer à l'oeuvre du salut.

\*

\* \*

La vraie vie n'est pas absente pour Jean Daniélou, la vie dans l'Esprit est la seule vraie vie donnée en Jésus-Christ, dans une réalité qui échappe au « monde ». Elle n'est pas l'apanage de quelques-uns, mais concerne tout homme, sans exclusive, et tout l'homme ; il serait vain d'opposer le théologien et le spirituel dans des catégories qui ne rendent pas compte de la cohérence d'un témoignage. Dans une dépendance totale à l'initiative divine, il la laisse opérer en lui son

1. Ces traits essentiels de l'apôtre sont analysés dans les six derniers chapitres du *Mystère de l'Histoire*, *op. cit.*, dont ils constituent la troisième partie : « Les décisions. »

oeuvre, ces *magnalia Dei* qui provoquent son émerveillement ; il invite ceux qui lui sont confiés à la même attitude d'ouverture et d'admiration — miracle incessant d'une nouvelle naissance à l'être qui infuse à son oeuvre une joie profonde et confiante. Tel est le sens d'une vie tendue vers la venue du Seigneur. « *Le chrétien est l'homme qui attend la Parousie*, écrit-il. » Dans la même visée, tout son apostolat appelle à la naissance du Christ dans chaque âme ; ce qu'il donne de lui-même se renouvelle sans cesse comme l'eau vive dans la nouveauté irréductible de Pâques. Toute sa richesse intérieure irradiée de la plénitude trinitaire diffuse cet amour de Dieu pour sa créature ; elle trouve dans ce don la liberté qui l'affranchit de ses pauvretés, qui déchire l'écran de son « opacité ».

Alors s'élève dans la pureté de la rencontre la parole immédiate, écho d'une grâce qui l'a touché le dimanche dans l'octave de Noël 1940. Le « *petit cri* » dont il fustigeait la vanité se mue en une évocation mystique que lui inspire le texte de l'Introït de cette messe (grande retraite du Troisième An, pp. 350-352<sup>1</sup>).

« *Dum medium silentium tenerent omnia*, Tandis que toutes choses gardaient au-dedans le silence » (*Sagesse* 18, 14) : mystère de la naissance du Verbe dans les coeurs. Il faut s'y disposer d'abord par la pénitence : *parare uiam Domini*, préparer la voie du Seigneur (*Matthieu* 3, 3) et par l'action de grâces. Voici la plénitude des temps arrivée : voici les anges qui adorent : « *Throni et Dominationes... una voce clamant : Gloria in excelsis Deo... Sanctus, Sanctus, Sanctus... Benedictus qui uenit...*, Les Trônes et les Dominations [...] clament d'une seule voix : Gloire à Dieu au plus haut des cieux [...] Saint, Saint, Saint [...] béni soit celui qui vient [...] ». Le Seigneur vient : c'est le milieu de la nuit, l'abîme de la nuit de la ténèbre divine où Dieu engendre le Fils, profère le Verbe de

1. Conscient du caractère exceptionnel de la grâce reçue (renouvelée dans les mêmes circonstances le 29 décembre 1951), il l'avait évoquée sous une forme plus élaborée dans *Le Signe du Temple*, *op. cit.*, ouvrage dans lequel il affirme avoir livré du premier coup « *tout ce qu'il avait à dire* ». Il s'agit bien d'une « *expérience unique qui fut le secret de cette vie et de sa fécondité* » (Marie-Josèphe Rondeau, *Carnets spirituels*, Avertissement).

toute éternité : et l'Incarnation, c'est comme la manifestation créée, la *doxa* (Gloire) de la filiation éternelle ; c'est le silence médial : *sigè* (Silence) est aussi le nom du Père, comme *logos* (Verbe) celui du fils : c'est le silence central, le « silence médial », le silence «fontal» qui est l'origine de toutes choses ; c'est aussi la ténèbre qui est au centre de l'âme, qui est le fond de l'âme, ce mystère de l'âme, image de Dieu, qui est inconnaissable à elle-même ; c'est le silence «central », le silence du centre de l'âme, là où il n'y a plus images ni opérations, mais la substance même de l'âme, qui est la fenêtre ouverte sur Dieu, cette racine profonde qui s'origine à Dieu. Ô ! Marie, recueillez toutes les puissances de mon âme, rassemblez-moi au centre de mon âme, dans le silence de tous les désirs, dans la nuit de toutes les images, faites que mon âme s'écoute au-dedans d'elle-même jusqu'à ce centre mystérieux où va naître le Verbe ; faites que mon âme s'écoule tout entière dans le Verbe, rentre dans l'unité de la vie trinitaire ; qu'elle se perde entièrement, qu'elle se laisse entièrement faire, qu'elle se transforme en vous, ô Verbe de Dieu. « *In Principio erat Verbum*, Au commencement était le Verbe » (Jean 1, 1) : ô mystère du Verbe présent dans l'Origine, par qui tout a été fait, et qui naît aujourd'hui une fois de plus dans mon cœur : « *Et Verbum caro factum est*, Et le Verbe s'est fait chair » (Jean 1, 14) me donnant puissance de devenir enfant de Dieu, me communiquant sa filiation : « *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, Il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu » (Jean 1, 12) au milieu de l'adoration des Anges. Nativité de la messe : le ciel tout entier rassemblé, comme à Béthléem, le Père mettant dans le Fils toutes ses complaisances, Marie inclinée, tous les Anges, Joseph, tous les saints, David en ce jour de sa fête, tous adorent celui qui descend pour nous : « *Hoc est corpus meum... omni benedictione caelesti et gratia repleamur*, Ceci est mon corps... de sorte que nous soyons remplis de toute bénédiction et grâce céleste.»

29 décembre 1951.

*Dum medium silentium*. La grâce du Seigneur m'a touché ce matin et voici à nouveau mon âme renouvelée dans sa paix. Que le Seigneur est bon ! Et c'est vraiment sa grâce qui est venue visiter mes ténèbres et les dissiper, qui a suscité à nouveau le Paradis dans mon cœur [...]. Revenir à Tauler, par qui m'est venue la grâce de ce matin, comme au Troisième An, ce

ce même jour, à propos de ce même texte. « *Vraiment on entend distinctement ce Verbe*. » Tu as parlé, tu as rompu ma surdité (Saint Augustin, *Confessions*, X, XXVII, 38). Vraiment j'étais sourd, mais votre parole créatrice a rompu cette surdité et, là où il n'y a rien, suscité à nouveau la vie et la joie.

Ô Marie, je vous confie cette grâce, et mon âme, et les âmes.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit  
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.  
Voir page 169.**

Marie-Thérèse Bessirard, née en 1928, mariée, cinq enfants. Agrégation de grammaire. Ancien professeur de lettres en classes préparatoires. Membre du comité de rédaction de la revue *Axes* de 1969 à 1982.

Abbé Jules MONCHANIN

**« Je vis,  
mais ce n'est plus moi qui vis »\***

**R**ÉCIT de la conversion dans *l'Épître aux Galates* : « Il a plu au Père de révéler son Fils en moi <sup>1</sup>. » Il semble que cette expérience spirituelle, parfaitement simple en elle-même, puisse se décomposer en trois éléments :

- certitude mystique de la vie glorieuse du Christ Jésus auprès du Père ;
- perception de l'unité spirituelle, mystérieuse, réalisée entre lui et ses disciples ;
- vocation apocalyptique immédiate, directe.

Les expériences spirituelles postérieures de l'Apôtre, visions, révélations, son contact avec les autres disciples qui ont vu le Seigneur, sa connaissance de la tradition chrétienne primitive (peut-être des « *logia* » ?), les réactions de son apostolat (lutte acharnée contre les judaïsants), les réflexions assez systématiques de sa pensée scripturaire et théologique, l'influence peut-être des religions à mystères, tout cela ne fera que confirmer, enrichir et préciser ce premier noyau.

\* Nous remercions Mme Françoise Jacquin de nous avoir communiqué ce texte inédit : il s'agit de notes prises par une auditrice lors d'une causerie de l'abbé Monchanin et revues par lui, entre 1932 et 1938. Nous lui avons bien sûr conservé son caractère de notes, en nous bornant à indiquer les références scripturaires (V.C.).

1. *Galates* 1, 15-16.

Déjà se dégage la priorité de l'expérience spirituelle par rapport à la formulation théologique et même aux concepts dogmatiques. Il semble que le centre de cette expérience paulinienne soit la substitution de la vie du Christ ressuscité à la nôtre, pécheresse : « *Vivo jam non ego...* <sup>1</sup> » Cette vie du Ressuscité est une conséquence de la mort de Jésus : d'où le mystère du Dieu mort sur le plan mystique, et, sur le plan théologique, les spéculations sur la justification du pécheur par cette mort et sur la rédemption définitive par son second avènement. Cette justification par la mort de la Croix est le renversement de la malédiction par la mort de la croix qu'impliquait le judaïsme. D'où l'idée d'une économie nouvelle, celle de la *grâce* de la part de Dieu et de la *foi* de la part de l'homme, substituée à l'ancienne économie, celle de la *loi* (épîtres *aux Galates* et surtout *aux Romains*). D'où cette conception de Paul, étrangère semble-t-il aux premiers Apôtres, d'une religion radicalement nouvelle, opposée au judaïsme, et qui doit manifester son opposition en répudiant les rites et les usages juifs jusque-là religieusement gardés par les chrétiens. Cette rupture est à la fois une conséquence dogmatique et une condition d'apostolat auprès des Hellènes, inspirée sans doute à Paul et par sa pensée et par son action.

Cette vie du Christ ressuscité, que Paul a perçue mystiquement, est commune à tous les baptisés (baptême, rite d'initiation). Les néophytes qui reçoivent l'Esprit éprouvent aussi cette communication de la vie du Christ (glossolalie).

Une telle intuition, en soi inexprimable, se traduit cependant par des métaphores *réalistes* : édifice dont le Christ est la pierre d'angle, et surtout Corps Mystique dont il est la tête et dont les fidèles sont les membres. C'est le gage de l'immortalité des âmes, de la résurrection des corps, et du renouvellement cosmique, qui réaliseront le Christ en plénitude. Cette vie dans le Christ nous fait participer à sa filiation, qui n'est pas seulement légale mais réelle, approfondit notre connaissance et notre amour du Père. Ainsi l'essentiel du judaïsme et de la religion personnelle est non seulement sauvegardé, mais intensifié. La vie dans le Christ nous fait mieux

connaître le Christ. Paul, qui a le sentiment d'être en relation constante avec lui, réfléchit sur la relation mystérieuse qui l'unit au Père. A l'aide de l'Écriture, mais bien plus encore de ses expériences personnelles, de celles des autres chrétiens et de la communauté elle-même, il voit dans le Christ un être céleste, préexistant à la manifestation temporelle de Jésus, qui a renoncé pour un temps, par amour pour l'homme, à la condition divine en laquelle il vivait. Il est antérieur même à la création du monde, il est centre de cette création, il en est même moyen et terme, ainsi que de toute l'économie du monde spirituel. C'est un être divin, Fils de Dieu, dont le mystère essentiel déborde de beaucoup toutes nos expressions (épîtres *aux Éphésiens*, *aux Colossiens*, *aux Philippiens*).

Le Christ nous est donné non pas dans la chair — la vie historique de Jésus — mais en Esprit, c'est-à-dire sans doute dans notre vie spirituelle, dans laquelle lui-même, ressuscité, est perçu comme Esprit et par son Esprit. C'est cet Esprit qui prie en nous : *in quo clamamus...* <sup>1</sup>, qui scrute les Profondeurs de Dieu. Il est la Révélation et le révélateur du Ressuscité aux rachetés.

Ainsi est vécue une mystique trinitaire qui essaie assez gauchement de s'exprimer en une pensée trinitaire. À celle-ci ne manque, pour devenir théologie, que l'appareil conceptuel et dialectique qui sera forgé en trois siècles de spéculation et de controverse.

Cette mystique trinitaire, vécue encore plus que pensée, n'altère en rien l'unité parfaite de Dieu que Paul et tout le christianisme primitif ont reçue du judaïsme, et qu'il se donne la mission de porter mieux que le judaïsme à la connaissance des Gentils. Tout le drame rédempteur est conçu comme une *médiation*. C'est *par* le Christ et *dans* le Christ que Paul et la communauté adorent le Père. Ainsi, il n'y a pas de mystique du Christ fermée sur elle-même : elle s'achève dans l'Esprit du Christ en une mystique de Dieu. L'action missionnaire de Paul n'a d'autre but que de faire connaître à *tous* le Mystère du Christ, qui permettra à ceux que Dieu appelle d'être incorporés au Christ.

1. *Romains* 8, 15.

1. « *Je vis, mais non plus moi* », *Galates* 2, 20.

## Du point de vue psychologique

Saint Paul : témoin hors pair de la conscience chrétienne en son aurore (au moment où elle était le plus elle-même).

1. *Avant sa conversion.* — âme religieuse, possédée, semble-t-il, du besoin d'aller jusqu'au bout du judaïsme (*Hebraei sunt et ego...*<sup>1</sup>).

— Intellectuel formé à la double école, du rabbinisme (dialectique scripturaire), et de la Grèce telle qu'il l'a connue (dialectique morale).

— Insatisfait, souffrant du joug de la loi.

— Homme d'action, sentant, pensant, priant au sein d'une communauté et pour une communauté (la synagogue).

— Situé à l'intersection du Judaïsme, des religions hellénistiques, assimilées en Cilicie et par besoin de prosélytisme, et du romanisme (« *Civis romanus*<sup>2</sup> » et déjà, sans doute, son père).

2. *Conversion.* — cristallisation foudroyante. Il perçoit, en un même éclair, le Christ en tant que vivant auprès du Père, rassemblant ses disciples en un même Corps : « *Je suis Jésus que tu persécutes*<sup>3</sup> », tirant Saul vers l'apostolat (converti en homme d'action, non en individualiste).

3. *Après la conversion.* — le développement de son expérience spirituelle, de sa théologie, se fera toujours dans la même ligne. Incessante compénétration des trois éléments. L'unité de ce triple développement est dans le Corps mystique:

— religieusement éprouvé comme union d'amour avec le Père par le Médiateur, et par Lui encore avec tous ses frères.

— Intellectuellement traduit en sotériologie du Christ total.

— Activement propagé par l'universalisme de son apostolat (Doctrine de la Rédemption / Résurrection / Église / Mystère de l'amour du Christ pour le Père / Mystère de la Trinité).

1. « *Ils sont Hébreux ? moi aussi...* », 2 Corinthiens 11, 22.

2. Actes 22, 26-29.

3. Actes 9, 5 ; 22, 8 ; 26, 15.

Ce développement triple et un s'est fait dans le sens d'une spiritualisation croissante, du rejet des éléments secondaires (purification) et d'une conscience plus profonde et plus riche de la divinité du Christ et du Christo-centrisme. Et ainsi dans son ultime déploiement la spiritualité paulinienne rejoint le johannisme (Dieu est Amour — Logos — Cosmisme) avec un sens plus concret de l'Église (le christianisme de Jean risquait de s'évaporer).

(Suivre à travers les *Épîtres* le développement de cette spiritualité.)

## La conscience chrétienne

Le témoignage de Paul s'exprime par des formules marquant la vie dans le Christ. Constamment, dans les *Épîtres*, tous les chrétiens peuvent à des degrés infiniment divers apporter le même témoignage. Ils vivent dans le Christ comme dans une atmosphère, comme dans un être aimé, comme dans une vie<sup>1</sup>, comme dans une pensée, comme en Dieu. Leur personnalité propre, sans jamais se dissoudre (pas de panthéisme) s'épanouit *in alio* (neutre ou masculin)<sup>2</sup> - Cet autre qui peut être le point de départ d'une philosophie de l'invocation du Toi absolu (philosophie existentielle) peut être éprouvée comme dilatation et joie, la joie johannique dont personne ni rien ne peut déposséder — ou comme obstacle, d'où le drame : « *Dieu infiniment désirable et infiniment insupportable* » (Bérulle) — drame de Pascal, de Kierkegaard. L'élément agonistique, tragique, qui est inhérent au christianisme a sa source dans cette dualité des personnalités : la mienne et la sienne. Tout le lyrisme de l'amour passe dans la religion et devient métaphysique. C'est le moi absolu et le toi absolu. Cette oscillation entre moi et toi, ce dialogue a-t-il un terme, une résolution ? Le drame mystique est entre l'amour qui postule la perte en Dieu et l'attachement métaphysique en soi, sans lequel l'amour même n'est pas possible. Je ne puis pas *me* donner si je ne *suis* pas.

1. Actes 17, 28, etc.

2. Actes 4, 12 (?).

(Dans le Bouddhisme, pas d'amour puisqu'il n'y a ni moi, ni toi, la compassion n'est pas l'amour — le Bouddhisme, c'est l'impersonnel.) L'unique dénouement du drame mystique semble être « ma vie dans la sienne », restant mienne parce que sienne, dans la transfiguration extatique d'une personnalité limitée au sein de la seule personnalité sans limites, qui les contient toutes, les engendre, les oppose, les réconcilie, les déifie : le Corps mystique — le « plérôme », le « cosmos ».

**Communio  
a besoin de votre soutien  
Faites des abonnés.**

Jules Monchanin, né en 1895, mort en 1957. Prêtre du diocèse de Lyon en 1922, exerce son ministère dans ce diocèse jusqu'en 1938. Part en Inde en 1939 au service de l'évêque de Tiruchirapalli. En 1950, fonde avec dom Henri Le Saux un ashram dédié à la Trinité, le Saccidananda (avec H. Le Saux, *Ermites du Saccidananda*, 1957). Le P. Édouard Duperray a publié de lui *De l'esthétique à la mystique* (Paris, 1955) et a présenté ses *Écrits spirituels*, éd. du Centurion, 1965. Suzanne Siauve a publié un recueil de textes sous le titre *Mystique de l'Inde et Mystère chrétien en 1974* ; Jacques Gadille et Édouard Duperray ont édité *Théologie et spiritualité missionnaires*, Beauchesne, 1985, et Françoise Jacquin ses *Lettres à sa mère*, Le Cerf, 1989. Voir aussi, du P. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, 1967.

Marc LECLERC

## Le roi Baudouin, un saint pour notre temps ?

« **L**A BELGIQUE se retrouve. » Ces simples mots expriment, depuis le 31 juillet 1993, une évidence nouvelle, totalement imprévisible quelques heures auparavant. Elle se retrouve, certes, dans la douleur d'une séparation que l'on eût dit « brutale » si elle ne s'était réalisée dans une aussi profonde discrétion, à l'image de toute une vie. Une alliance de quarante-deux ans entre un peuple et son roi se dénouait ainsi ; et celui que beaucoup regardaient comme l'unique garant de l'unité nationale scellait, par sa mort même, cette unité si gravement compromise par de puissants courants séparatistes.

Ce petit peuple belge, plus prompt à la dérision qu'à l'adulation de soi-même, divisé par tant de facteurs culturels, linguistiques ou philosophiques, se découvrait soudain une unanimité ignorée : celle d'une commune vénération pour la personne de son roi. Littéralement, c'est *en lui* que la Belgique se retrouve. Un homme simple qui incarnait, vivant, son unité malmenée, et qui représente aujourd'hui l'accomplissement auquel elle ne croyait plus. Parce qu'un homme a accompli sa destinée, tous ses frères découvrent qu'il leur est possible d'accomplir la leur : la mort du roi scelle le destin et l'existence même de sa nation.

Quand un peuple se retrouve ainsi, unanime par-delà toutes ses divisions, il ne se trompe pas ; il porte, à son insu, la voix de Dieu.

## La clairvoyance d'un peuple unanime

Comment comprendre cette étonnante clairvoyance ? Assurément, les foules sont versatiles et faciles à duper ; mais il en va autrement de l'instinct profond du peuple en son ensemble. Lorsque toutes les barrières sont franchies, et que communient en une même ferveur jeunes et vieux, savants et ignorants, riches et pauvres, nationaux et immigrés, chrétiens et non chrétiens, exprimant au grand jour une vérité longtemps contenue mais où la durée a mis sa marque, il y a là un événement exceptionnel qui transcende les étroites particularités d'une nation. D'autant que cette ferveur si vraie s'est vue partagée par bien d'autres peuples, et que le témoignage des grands de ce monde consonnait mystérieusement avec celui des plus humbles.

Cet homme que nul n'avait élu, tous, ou presque, se reconnaissent en lui ; et c'est là que l'instinct populaire est infaillible : il *sait* reconnaître à coup sûr celui qui exprime l'entier accomplissement de sa propre destinée, dans une abnégation de chaque instant qui semble passer la mesure humaine. C'est le peuple tout entier, croyants et incroyants pour une fois réunis, qui « canonise » alors celui en qui il s'est ainsi reconnu ; c'est le peuple entier qui exprime de la sorte le jugement de Dieu. En ce cas, ne reste-t-il pas à l'Église qu'à constater le fait, à enregistrer soigneusement, fidèlement, la divine évidence, sans se laisser embarrasser outre mesure par les formalités inévitables<sup>1</sup> ?

1. La « canonisation » doit s'entendre ici à différents niveaux, imbriqués l'un dans l'autre. Tout d'abord, rappelons que Dieu seul peut faire d'un homme un saint, en vérité ; l'Église, au sens le plus large, ne peut que constater le fait, avec toute la prudence requise. Pendant des siècles, la seule reconnaissance ecclésiale était la *vox populi*, précisément identifiée en ce cas à la *vox Dei* ; puis vint un temps où une réglementation s'avéra nécessaire. Il faudrait étudier de près cette histoire et ses implications, jusqu'aux décrets d'Urbain VIII et à leur mise en œuvre au cours des derniers siècles. Pour l'heure, nous pensons pouvoir avancer que dans les cas de « canonisation populaire », la reconnaissance ecclésiale s'effectue réellement dans et par la *vox populi*, laquelle doit encore être sanctionnée par l'Église hiérarchique, pour éviter tout risque de contrefaçon. Cette dernière doit donc réaliser une enquête serrée pour voir s'il existe bien, dans la vie du « saint » présumé, le fondement divin qui justifie en

Nous renouons ainsi, à la fin du deuxième millénaire, avec une antique tradition, suspendue depuis plusieurs siècles : où trouver, depuis la disparition de saint Louis, de tels exemples d'un peuple « canonisant » son roi le jour de sa mort — avec la complicité des autres peuples ?

## L'abnégation d'un roi

Ce que tous ont clairement perçu, c'est l'incroyable abnégation d'un tel homme, « né pour régner ». Familier de la souffrance dès son plus jeune âge<sup>1</sup> c'est dans une première et décisive abnégation qu'il accepte de suppléer son père, rejeté par une partie de l'opinion publique, en assumant les pouvoirs royaux à dix-neuf ans et en accédant au trône un an plus tard, pour ramener la paix dans une nation profondément divisée.

Durant des années, il sera dès lors un homme seul, ce qui lui vaudra l'appellation de « roi triste » — laquelle, si elle a jamais été justifiée, ne peut valoir au-delà des dix premières

vérité le jugement populaire. C'est le sens premier des causes de béatification et de canonisation. Au cas où la sanction officielle vient effectivement authentifier ce jugement, on peut alors clairement enchaîner les trois niveaux : l'action même de Dieu ; sa reconnaissance ecclésiale par la *vox populi* ; la caution hiérarchique et canonique du double processus qui précède, permettant à la fois d'identifier dans le jugement populaire l'authentique *vox populi* qui exprime en vérité la *vox Dei*, et du même coup de déclarer officiellement *saint* celui que l'action divine avait déjà rendu tel, en lui-même et dans le cœur du peuple de Dieu. — Qu'on nous permette ici une simple comparaison. Quand un pécheur reconnaît et regrette sincèrement son péché, il entre déjà dans la miséricorde de Dieu et la vie de grâce lui est rendue, avant même que l'absolution sacramentelle vienne l'authentifier et achever la réalisation du pardon divin. De même ici, la béatification officielle ne fait *qu'accomplir* un processus de reconnaissance ecclésiale déjà réellement présent dans le jugement populaire.

1. À quatre et cinq ans, Baudouin perd coup sur coup, brutalement, un grand-père vénéré, et une mère très aimée. Ensuite viennent la guerre, la captivité, l'exil, la question royale où la Belgique se déchire face à son père Léopold III — les socialistes wallons, majoritaires au sud du pays, s'opposent à la prédominance catholique dans les Flandres, qui soutenaient le souverain et son action au cours de la dernière guerre. Celui-ci sera finalement contraint d'abdiquer en 1951.

années de son règne. Car, à trente ans, la lumière de la joie pénétre dans sa vie, sous les traits d'une épouse aimante qui a perçu le secret de son cœur. Cette joie profonde va cependant, presque aussitôt, s'accompagner d'une nouvelle douleur, inattendue et cruelle : ce couple fidèle et passionné d'enfance ne pourra pas avoir de descendants. Une telle épreuve eût pu, tout naturellement, aigrir et replier sur soi ceux qu'elle frappait aussi injustement, semblait-il. Or elle eut le résultat opposé : elle a ouvert, de façon définitive, ces cœurs généreux à toute détresse humaine.

Dès ce moment, plus *rien* de la vie du Roi ne lui appartenait — plus même son ancienne tristesse ou sa solitude. Il avait, entièrement et pour toujours, renoncé à lui-même. Qu'il soit méprisé ou admiré, sa propre vie ne comptait plus ; mais seulement le service de son peuple — et en lui, mystérieusement, le service de son Seigneur auquel il fut, de jour en jour, plus étroitement configuré. Il devint ainsi l'icône du Serviteur livré pour la multitude et se chargeant lui-même de ses fautes, offert en sacrifice. L'admirable homélie des funérailles <sup>1</sup> ne faisait en cela que traduire clairement la commune et confuse évidence de tout un peuple.

Dans ce contexte, le refus royal de signer la loi sur l'avortement, entraînant l'impossibilité temporaire de régner et mettant le trône en péril, apparaît comme l'ultime abnégation, en parfaite consonance avec toute sa destinée <sup>2</sup>. Tous, certes, n'ont pas compris son geste, et plusieurs en ont contesté la pertinence constitutionnelle <sup>3</sup> ; mais ceux-là même qui partageaient le moins ses convictions ont rendu hommage à son courage et à sa loyauté. Il avait, par avance, sacrifié sa popularité ; elle en est sortie accrue.

Pour finir, le dernier acte du Roi fut de contribuer généreusement à faire accepter par son peuple les nouvelles institutions fédérales de la Belgique, en un discours-testament

1. Voir *La Documentation catholique*, n° 2078 (5 et 19 septembre 1993), pp. 769-770.

2. Voir notre article « L'exemple royal », *Communio*, XV, 3-4 (mai-août 1990), pp. 195-203.

3. Voir à ce sujet X. DIJON, « Un roi en sursis ? », *Le Journal des Procès*, n° 182 (16 novembre 1990), pp. 18-21.

prononcé dix jours avant sa mort. Il pouvait se retirer en paix : son œuvre était achevée. Tout au moins, l'œuvre de sa vie ; car, paradoxalement, l'œuvre de sa mort devait se révéler plus importante encore — sa mort qui, selon le témoignage du cardinal Danneels, « nous a tous rendus un peu meilleurs <sup>1</sup> ».

### La reconnaissance d'un accomplissement

Comme on l'a vu, le peuple unanime a reconnu l'accomplissement de cette destinée. Tous l'ont souligné à l'envi : le roi Baudouin savait *écouter* le petit comme le grand ; il avait un profond respect de tout homme, quel qu'il soit ; il était toujours simple et bon. On l'a pleuré comme un père. Jamais, depuis la Libération, on n'avait vu une telle émotion collective ; dans la rue, des inconnus se découvraient frères en s'éprouvant orphelins. La reconnaissance, ici, n'est plus un vain mot ; elle retrouve pleinement son double sens d'aveu et de gratitude.

Pour le chrétien, il y a plus encore. Cet homme, appelé à la charge d'un royaume terrestre, a vécu en plénitude le sacerdoce royal de son baptême. Par une grâce insigne, librement acceptée, il en a vécu jusqu'au bout les divines exigences. Participant sans réserve, royalement, à l'unique sacerdoce du Christ qui s'offre au Père pour notre salut, il a réalisé par toute sa vie comme le paradigme de ce que *Lumen Gentium* nomme « l'appel universel à la sainteté » du peuple de Dieu dans son ensemble. Et chacun, dans son propre langage, en a reconnu quelque chose. Car si éloignés que nous soyons d'une telle perfection humainement inaccessible, il nous en reste comme la nostalgie secrète ; et nous pouvons encore la reconnaître, quand, par exception, elle est donnée à l'un d'entre nous.

Nous retrouvons alors cette connivence mystérieuse du peuple et du saint, dont parlait Péguy ; le premier reconnaissant dans le second le parfait accomplissement de leur

1. Cf. *supra*, n. 3.

commune destinée, dont l'humaine faiblesse l'avait tenu trop longtemps éloigné. Le saint renvoie au peuple son image originelle et finale, débarrassée enfin de toutes ses pauvres défigurations. *Le saint, c'est l'ultime vérité d'un peuple pécheur qui retrouve en lui son visage.* Le roi Baudouin, n'est-il pas la vérité profonde de son propre peuple, découvrant soudain qu'il n'était pas digne d'une telle grâce ? En lui, vraiment, son peuple se retrouve.

### L'accomplissement d'une reconnaissance

Si tous ont reconnu un tel accomplissement, il faut encore que la reconnaissance elle-même soit pleinement accomplie. La « canonisation populaire » doit donc être sanctionnée par l'Église, pour que l'active vénération des fidèles puisse se répandre et perdurer jusqu'au bout. Selon les dispositions en vigueur <sup>1</sup>, il faudra bien passer lentement, patiemment, par les degrés requis : héroïcité des vertus, béatification, canonisation. Cette patience paraît nécessaire, et la prudence de l'Église en la matière est une vertu de grand prix. Mais souhaitons que l'on ne tarde pas à ouvrir le procès, car les pauvres attendent ardemment ce grand signe d'espérance.

Sans doute, des miracles en bonne et due forme seront-ils recensés, comme il se doit ; mais les vrais et grands miracles sont déjà sous nos yeux : des grâces de conversion ont été répandues sur la multitude, des larmes purifiantes ont été prodiguées par des yeux que l'on avait crus secs de longue date, tout un peuple se retrouve un peu meilleur qu'avant de se découvrir orphelin. Certes, il reste pécheur et retombe vite dans ses ornières habituelles ; mais il n'oubliera pas facilement l'extraordinaire expérience spirituelle qu'il a

1. Dispositions que l'on devra sans doute alléger quelque peu en l'espèce : impossible, par exemple, d'éplucher la correspondance qui demeure pour une part secret d'État ; difficile également d'interroger tous les témoins, tenus au devoir de réserve. — *A situation exceptionnelle, procédure exceptionnelle* : dans le cas d'un chef d'État dont tous les actes importants sont des actes publics, il devrait suffire d'analyser les innombrables témoignages officiels de ses activités et de ses paroles, ainsi que l'ensemble des réactions de l'opinion publique.

vécue et qui lui permet de relativiser bien des choses. En particulier, l'ensemble des relations interpersonnelles, au sein de ce peuple, sont rendues durablement plus humaines et plus vraies 1.

Tous les signes de Dieu sont donc déjà donnés au monde en cet homme choisi par lui pour accomplir son œuvre ; la reconnaissance populaire doit dès lors s'achever sans retard en un acte officiel de reconnaissance ecclésiale. Car c'est *maintenant* que notre peuple, avec tous les peuples du monde et l'Église entière, a droit à vénérer publiquement celui qui demeure son guide dans la gloire comme il le fut dans les épreuves de cette terre. C'est maintenant, et non dans quelques décennies ou quelques siècles, que nous avons tous le plus urgent besoin du témoignage d'une telle lumière, que l'on ne saurait sans grave manquement enfermer sous le boisseau.

Ce « maintenant » englobe certes les années à venir, et la patience des pauvres est durable ; veillons seulement à ne pas en abuser. Le peuple n'a-t-il pas déjà rendu le souverain jugement de Dieu ? La charité nous presse de le reconnaître publiquement. *Vox populi, vox Dei.*

Marc Leclerc, né à Bruxelles en 1950, prêtre de la compagnie de Jésus. Docteur en sciences (de l'université libre de Bruxelles) (1977), docteur en philosophie (de l'université catholique de Louvain) (1990), enseigne la philosophie à l'institut d'Études théologiques de Bruxelles, à l'université grégorienne de Rome et à l'université catholique de Louvain. A publié : *L'Union substantielle. 1. Blondel et Leibniz*, Namur, 1991 ; *La Destinée humaine, pour un discernement philosophique*, Namur, 1993.

1. Les innombrables visites à la crypte royale de Laeken constituent dès à présent comme un début de pèlerinage spontané ; il est à souhaiter que les grilles en soient bientôt ouvertes pour de bon. Car on ne peut sceller les sources de la grâce.

Mouchir AOUN

## **Le synode libanais, chantier de l'espérance**

**A**U CARREFOUR d'une multitude de revirements et de bouleversements, et à l'ombre d'une occultation et d'une marginalisation politiques préméditées, le Liban connaît actuellement l'un des moments les plus significatifs de son expérience chrétienne. En annonçant le 12 juin 1991 la convocation d'une Assemblée spéciale du synode des évêques consacrée au Liban, le pape Jean-Paul II entendait octroyer à l'Église libanaise, notamment dans sa branche catholique, la possibilité de renouveler son visage et son témoignage jusque dans son dynamisme pastoral, pour qu'elle puisse mieux ajuster son discours et son activité aux attentes des chrétiens libanais et aux exigences de la mission. Depuis lors, l'Église libanaise, dans la diversité de ses composantes catholiques, engage au sein de ses institutions et de ses structures pastorales un large mouvement de prise de conscience et de réflexion visant à constituer le plus grand nombre de ses fidèles artisans et promoteurs d'une nouvelle ère de fidélité évangélique dont la prochaine visite du pape au Liban entend inaugurer l'avènement.

### **La nature du synode**

L'Assemblée spéciale pour le Liban illustre l'une des activités fondamentales qui relèvent de la compétence juridique du synode des évêques. Ce dernier est une institution rela-

tivement récente, érigée par Paul VI le 15 septembre 1965. Selon le droit canonique de l'Église latine, les évêques catholiques assistent le pape dans l'exercice de sa charge en lui apportant leur collaboration dans des réunions régulières dont les thèmes concernent principalement le maintien et le progrès de la foi. Sous l'impulsion de Jean-Paul II, une assemblée spéciale de ce synode consacra donc ses réflexions aux multiples défis auxquels l'Église libanaise se trouve sans cesse confrontée depuis le déclenchement des hostilités en 1975. Impliquant l'ensemble de l'Église catholique, l'Assemblée spéciale pour le Liban émanant du synode des évêques fut précédée de trois autres rassemblements synodaux dont les thèmes majeurs furent successivement dédiés aux Pays-Bas (1980), à l'Europe (1991) et à l'Afrique (assemblée convoquée le 6 janvier 1989). C'est dire que les différents synodes des Églises libanaises catholiques ne participent à cette Assemblée qu'au titre de leur inscription œcuménique dans la catholicité universelle de l'Église de Rome.

Si l'initiative et la direction des travaux de cette Assemblée demeurent tributaires de la sollicitude universelle de l'évêque de Rome, gardien de l'unité et serviteur de la charité, la participation des Églises catholiques libanaises devrait révéler toute l'ampleur d'une collégialité épiscopale qui serait l'expression fidèle de la responsabilité que le collègue des évêques assume à l'égard de l'Église universelle. Il s'ensuit que, juridiquement et théologiquement, les Églises libanaises catholiques sont considérées comme des entités ecclésiales interdépendantes, en communion plénière les unes avec les autres et, soudées par le même souci de catholicité, avec l'Église occidentale représentée par le siège de Rome. Les vicissitudes de la conjoncture politique, la fragilité fondamentale inhérente à leur structure sociale, l'ambiguïté de leur statut de double fidélité à l'Orient et à l'Occident, tous ces facteurs rendent possible et justifient, à tant d'égards, que les représentants d'une Église antiochienne soucieuse de l'unité chrétienne admettent, voire sollicitent, de l'Église occidentale latine un réel soutien fraternel susceptible d'insuffler une authentique régénération dans les diverses jointures et phases cruciales de leur existence historique au sein de la communauté libanaise. Par conséquent,

l'Assemblée spéciale pour le Liban du synode des évêques s'adresse à une communauté d'Églises qui, en vertu de leur dignité apostolique et à cause de leur statut ambivalent, se situent délicatement entre deux types d'Église, eu égard à leur rapport avec l'Église de Rome ; en réalité, elles ne peuvent être considérées ni comme des Églises catholiques nationales (telles l'Église de France, l'Église d'Allemagne, l'Église africaine, etc.), gravitant dans l'orbite juridique et administrative de l'Église romaine, ni comme des Églises orthodoxes autocéphales n'ayant avec l'Église occidentale catholique qu'un rapport de simple convivialité et un vif intérêt de dialogue théologique axé sur la quête d'une éventuelle communion doctrinale. Il est donc indéniable que ces deux négations entravent sérieusement l'identification de cette communauté et pourraient se répercuter négativement sur la future réception des travaux de l'Assemblée. Il n'en reste pas moins que le synode romain pour le Liban reflète fidèlement la volonté du pape d'engager l'Église catholique occidentale dans un geste de solidarité et d'accompagnement, geste gracieusement offert à une communauté vivante du siège apostolique d'Antioche dans sa spécificité œcuménique (ouverture sur l'Église de Rome) et sa particularité nationale et culturelle (enracinement dans la terre libanaise).

### **Destinataires et acteurs**

Émanant de l'Église romaine, centre et instance de référence de toute la catholicité, la convocation de l'Assemblée spéciale s'adresse en premier lieu aux six Églises orientales catholiques qui vivent au Liban. Avant de broser une description sommaire de leur identité et de leur situation actuelle, il importe de préciser succinctement la nature de cette dénomination. En effet, il s'agit d'Églises orientales qui, sous l'impulsion de l'activité missionnaire latine en Orient, ont rallié juridiquement et administrativement l'Église de Rome. À partir du dix-septième siècle, la poursuite de l'unité était trop exigeante pour éviter la déchirure. Mais par la conception uniformisatrice de la papauté, ceux qui militaient à l'époque en faveur de la restauration de l'unité ne pouvaient nullement se contenter d'une simple

expectative pieuse et prudente. Ainsi la naissance de ces Églises orientales rattachées à Rome (l'uniatisme) fut-elle tributaire, à plusieurs titres, d'une interprétation ecclésiologique erronée de l'unité chrétienne : recouvrer la communion doctrinale qui avait soudé l'unité de l'ancienne pentarchie, signifiait dès lors l'alignement sur le modèle romain et impliquait *ipso facto* la subordination à l'autorité papale. Or, dans la mouvance de Vatican II, une nouvelle conception collégiale cherche à rallier les suffrages en proposant une ecclésiologie de communion à la fois fondée sur l'égalité des Églises et l'urgence de coordonner collégialement et autour du pape le service de la charité et de la foi.

Il va sans dire que le souci majeur de cette Assemblée synodale se trouve focalisé sur la réévaluation de la présence et du témoignage de six Églises orientales catholiques qui, outre l'appartenance à la même terre libanaise, partagent la même foi catholique et possèdent en commun les mêmes structures ecclésiastiques. Différemment impliquées dans la crise libanaise, leurs réactions furent régies et dictées par la conjoncture socio-politique qui a prévalu au Liban dans les deux dernières décennies. Numériquement parlant, les catholiques représentent 70 pour 100 des chrétiens libanais, lesquels chrétiens ne constituent à présent que 45 pour 100 d'une population qui compte environ trois millions et demi de Libanais, abstraction faite de la présence étrangère (400 000 Palestiniens). Les six Églises catholiques sont : l'Église maronite, l'Église grecque-catholique melchite, l'Église syriaque, l'Église arménienne, l'Église chaldéenne et l'Église de la communauté latine libanaise. En vertu de leur importance numérique (à elles seules, elles totalisent 85 pour 100 des catholiques libanais) et de leur rôle historique (du côté chrétien, maronites et grecs-melchites, aussi bien orthodoxes que catholiques, furent les principaux artisans de l'entité libanaise, ancienne et moderne), l'Église maronite et l'Église grecque-catholique melchite illustrent le mieux le visage de la catholicité libanaise. Grâce à leurs établissements scolaires, universitaires et humanitaires, les catholiques de rite latin, libanais et occidentaux, contribuent également à la vie de l'Église et à son dynamisme culturel et spirituel. Dans le tableau que nous voulons esquisser,

nous renoncerons délibérément à l'exposé historique et nous limiterons à présenter ces trois Églises uniquement sous l'angle de leur implication concrète dans les dimensions sociales, politiques et religieuses du Liban actuel.

### **L'Église maronite**

La naissance de l'Église maronite et la consolidation de ses statuts coïncident d'une part avec la communion, pleinement et définitivement conclue, avec l'Église de Rome, et d'autre part avec un repli massif et définitif vers la montagne libanaise. Malgré un sincère retour aux sources de la spiritualité et de la théologie antiochiennes, notamment dans ses expressions syriaques, l'Église maronite incarne le type achevé d'une communion fondée sur la reconnaissance doctrinale de la primauté romaine et l'attachement à l'autonomie liturgique et culturelle. À l'abri des schismes et des hérésies, elle est restée scrupuleusement fidèle à Rome et, partant, en perpétuel échange avec l'Occident. Son enracinement dans la montagne libanaise lui a valu une implication directe dans la vie politique du Liban, ainsi qu'une caractérisation nationale que les vicissitudes de l'histoire libanaise ont fini par renforcer, voire exacerber. En vertu de la responsabilité politique de ses fidèles (les maronites président le pays, commandent l'armée et, jusqu'à voici quelques années, détenaient les postes névralgiques du pouvoir exécutif), l'Église maronite a dû s'engager ouvertement dans les crises politiques qui ont successivement secoué le Liban. Les défis de la guerre libanaise, déclenchée par les Palestiniens en 1975, ont réussi à briser l'unité de la communauté maronite en la scindant en plusieurs factions antagonistes. Entraîné par le conflit des partis politiques chrétiens et majoritairement maronites, le clergé de l'Église maronite a dû subir les affres des dissensions idéologiques et les paradoxes des options politiques antagonistes. Conscients de la gravité des dangers qui guettent l'avenir de ses fidèles, le Patriarche et les évêques maronites convoquèrent leurs fidèles à la préparation d'un synode maronite cherchant à engager une réflexion sereine et impartiale au sujet de l'identité et de la mission de l'Église maronite au Liban et dans les pays de la diaspora. L'annonce par Rome de l'Assemblée spéciale pour

le Liban ne devrait pas émousser l'intérêt théologique et les motivations pastorales d'un tel synode local. Il appartient à l'Église maronite de mieux maîtriser les inévitables interférences qui résulteront de la concomitance de deux cheminements synodaux parallèles.

Les inquiétudes moyennes qui concernent exclusivement l'Église maronite peuvent être énoncées dans les termes suivants : redéfinir son rôle politique au Liban en procédant à un double mouvement de renonciation (inciter ses fidèles à assumer leurs responsabilités politiques non seulement en tant que maronites, mais en tant que citoyens libanais qui refusent de privilégier leurs propres intérêts sous prétexte de favoriser le bien de la communauté maronite) et de dénonciation (militer en faveur de la dignité de l'homme libanais) en sorte que la dénonciation soit la condition et la garantie de la renonciation ; assumer son insertion œcuménique en Orient en tant qu'entité ecclésiale antiochienne entièrement rattachée à l'Église romaine (l'absence d'une Église maronite « orthodoxe » lui ménage, il est vrai, les reproches dus aux erreurs de l'histoire, mais elle l'investit d'une lourde mission, celle justement de témoigner d'une communion plénière avec Rome et, en même temps, respectueuse de la diversité) ; consolider l'autonomie de son témoignage évangélique vis-à-vis du laïcat maronite politisé et divisé, cette catégorie d'hommes politiques que l'Église maronite devrait évangéliser pour mieux l'intégrer et assainir ses options. Cette même Église affronte certainement d'autres soucis qui sont le lot de tous les chrétiens libanais et qui, par conséquent, seront évoqués dans la dernière partie de notre exposé.

### ***L'Église grecque-catholique melchite***

L'Assemblée spéciale pour le Liban s'adresse également à l'Église grecque-catholique melchite dont la naissance administrative et juridique remonte à l'origine de l'uniatisme, mouvement unioniste que le Proche-Orient a connu au début du XVI<sup>e</sup> siècle et qui s'est cristallisé autour d'une conception hiérarchique et pyramidale de l'unité chrétienne. Parmi toutes les Églises uniates, tant orientales (copte, arménienne,

syriaque...) qu'occidentales (l'Église ruthène, l'Église catholique de Grèce...), l'Église melchite contribua de la manière la plus efficace au rapprochement des deux Églises occidentale et orientale. Elle seule, cependant, a su, peut-être au détriment de son identité, relever toute l'ambiguïté d'une double appartenance théologique. Depuis plus de deux cent cinquante ans, elle a vécu dans son corps et dans son âme les blessures de la division et les paradoxes d'une unité chrétienne sévèrement critiquée par les orthodoxes. Dans une sincère fidélité à Antioche et à Rome, elle a cherché par tous les moyens à promouvoir un dialogue constructif entre la théologie byzantine et la théologie latine. Son unique souci, élément constitutif de son identité, résidait dans la quête d'une ecclésiologie de communion fondée sur le principe de la diversité dans l'unité.

Après avoir assumé ce rôle à Vatican I et à Vatican II et servi de pont entre deux univers éloignés, Latins et Byzantins estiment aujourd'hui que le modèle d'une telle mission est devenu obsolète et proclament, au Liban même, que si l'on tolère l'existence physique des Églises uniates, la conception de l'unité qui avait présidé à l'émergence de l'uniatisme est une pure erreur doctrinale. Trahie par sa propre cause, écartelée entre la latinisation et la byzantinisation, l'Église melchite vit au Liban, en Orient et dans la diaspora le moment le plus critique de son histoire. Devenue minoritaire au Liban (quelque 200 000 fidèles), consciente de l'ambiguïté de son identité, elle continue d'assumer son rôle politique et social. Intimement impliquée dans l'épreuve des chrétiens libanais, écartant pourtant toute ambition politique, elle assure, malgré sa déception œcuménique, un service de rapprochement entre les différentes communautés chrétiennes au Liban et en Orient et s'efforce notamment d'offrir à l'islam une image apolitique et désintéressée du christianisme arabe. Ses attitudes politiques sur la scène libanaise sont souvent dictées par l'urgence de coordonner le témoignage d'autres chrétiens minoritaires vivant au milieu de l'islam arabe au Proche-Orient. À cet égard, une assemblée synodale locale regroupant le clergé et les laïcs de l'Église grecque-catholique melchite s'est attelée à deux reprises, dans un champ de débat très restreint et avec des

moyens d'efficacité très réduits, à démêler l'enchevêtrement des principales questions qui concernent l'identité et la mission des grecs-catholiques. La vérification des incidences concrètes sur la vie des diocèses pourrait réserver des surprises difficilement conciliables avec l'intuition initiale de prise de conscience et de restauration. Les problèmes majeurs qui affectent plus particulièrement l'existence et le témoignage de cette Église et auxquels elle devrait, de toute urgence, faire face au Liban, se ramènent à trois grandes interrogations : premièrement, comment l'Église grecque-catholique melchite pourrait-elle dépasser le modèle uniaste et proposer, dans les limites de son rayonnement géographique et de son expansion numérique, une nouvelle approche de l'unité ayant pour base, cette fois-ci, la reconnaissance mutuelle de la pleine sacramentalité du mystère de l'Église dans chaque entité ecclésiale professant la foi trinitaire et défendant la pertinence de la Tradition ? Deuxièmement, comment cette Église pourrait-elle, dans le contexte de la chrétienté libanaise, témoigner d'une présence kénotique, à l'instar de son maître, afin que catholiques et orthodoxes libanais soient en mesure de proposer à l'islam libanais et, à travers lui, à l'islam arabe, le meilleur visage du Christ ? Troisièmement et dernièrement, comment cette Église pourrait-elle régénérer spirituellement ses instances et ses institutions, gravement affectées par la guerre libanaise, et réorganiser la répartition de ses diocèses et de son clergé en vue d'une meilleure pastorale, efficace et fructueuse ?

### **La communauté latine**

En vertu de ses capacités culturelles et de la valeur intellectuelle de ses hommes et femmes, la communauté latine libanaise se situe à l'avant-garde et soutient discrètement, mais aussi efficacement, le témoignage des chrétiens libanais. Quelque mille cinq cents religieuses et trois cents religieux de rite latin, appartenant à divers instituts et congrégations occidentales, gèrent, animent et alimentent des secteurs essentiels de la vie éducative, culturelle et hospitalière au Liban. Grâce à l'efficacité culturelle de leur présence au Liban, des rapports d'ouverture et d'échange furent massivement tissés entre les chrétiens libanais, plus particulièrement les catho-

pastoral manifeste, cette communauté s'est toujours occupée de la formation théologique et humaine des jeunes. Ce qui implique l'exercice d'une influence sans cesse grandissante sur l'Église catholique libanaise. Or, dans ce sillage, il faut signaler que cette communauté latine, contrairement à la situation de son Église occidentale, a su observer, dans sa défense de la doctrine catholique, une grande fidélité à Rome et un remarquable esprit de discernement, à telle enseigne que les religieux théologiens de cette communauté étaient toujours sollicités pour juger certains dossiers épineux de la pensée théologique locale. Outre leur compétence incontestée, les modalités historiques de leur implantation en Orient favorisèrent le rayonnement de leur pensée et affermirent leur pouvoir moral. Remontant à l'époque dramatique des croisades, l'Église latine s'efforce, notamment au Liban, d'épurer sa présence des relents indésirables d'un prosélytisme jadis déplacé et irrespectueux. À la faveur de l'Assemblée spéciale pour le Liban, la communauté latine au Liban devrait, elle aussi, réinterroger ses références culturelles et réexaminer ses manières de voir afin de parachever le processus, déjà entamé, de conversion et d'inculturation au christianisme libanais et oriental. Au sein de cette Assemblée, elle pourrait assumer un rôle éminemment décisif dans l'orientation des débats vers une meilleure concertation entre les délégués de l'Église romaine et les responsables locaux de l'Église catholique libanaise.

En plus de ces trois Églises, l'Assemblée spéciale convie officiellement trois autres Églises catholiques qui vivent en petites minorités au Liban. Ces trois Églises sont : l'Église arménienne catholique, l'Église syriaque catholique et l'Église chaldéenne. Fruits du prosélytisme latin, leur émigration récente au Liban est le résultat d'un phénomène de minorisation et de marginalisation extrêmement complexe, qui sévit dans certains pays arabes. Durant les années de prospérité, le Liban représentait aux yeux de ces chrétiens un havre de paix et de liberté. Dans les circonstances actuelles du Liban, leur présence devient de plus en plus éphémère, résolument précaire. Ce pays leur sert de piste de décollage pour d'autres pérégrinations. Aussi n'assument-elles, au

milieu de la société libanaise, qu'un rôle de bienveillants spectateurs, leur représentativité politique et ecclésiastique étant strictement proportionnée à la mince taille de leurs communautés respectives. Le maintien de leurs langues liturgiques restreint leur rayonnement pastoral aux réseaux limités de leurs fidèles.

Représentant 30 pour 100 des chrétiens libanais, les Églises orthodoxes et les communautés protestantes ne sont pas administrativement concernées par une telle Assemblée. Néanmoins les soucis de leurs fidèles sont véhiculés dans les réflexions pastorales et les travaux préliminaires. Car, en dernière instance, les chrétiens libanais, abstraction faite de leurs instances religieuses et des divergences doctrinales qui les séparent, éprouvent les mêmes angoisses et affrontent, *mutatis mutandis*, les mêmes problématiques sociale, économique et politique. Et puisque l'Assemblée s'adresse aux chrétiens libanais, elle devrait pouvoir répondre aux inquiétudes de toutes ces communautés chrétiennes, même si, juridiquement, l'initiative romaine entend se borner à n'engager, dans les éventuelles résolutions de cette Assemblée synodale, que les fidèles d'obédience catholique. Parallèlement au rapprochement doctrinal manifeste avec les orthodoxes, un autre constat est susceptible de justifier la communauté d'intérêt que pourrait dégager un tel cheminement synodal, à savoir que la situation actuelle au Liban révèle des difficultés spirituelles, politiques, sociales et économiques dont tous les chrétiens libanais devront souligner les enjeux au nom même du sens de l'homme reçu de l'Évangile du Christ. C'est donc aux Églises orthodoxes libanaises et, plus singulièrement, à l'Église grecque-orthodoxe majoritaire qu'il appartient, en premier lieu, d'exhorter leurs fidèles à se montrer solidaires et coopérants, en dépit ou à cause des différences et des particularités, en offrant de bon gré leurs suggestions et leurs contributions concrètes au processus de réflexion déjà inauguré par les catholiques. Il est indéniable que, sans leur solidarité et leur soutien spirituel, le synode libanais se verra amputer une dimension essentielle de ses objectifs.

Impliqués à divers titres dans cette démarche d'éveil et de prise de conscience, les chrétiens libanais cohabitent avec d'autres concitoyens libanais appartenant à trois grandes

communautés musulmanes dont l'expansion démographique (55 pour 100 de la population libanaise) revêt à présent une importante signification politique. C'est pourquoi le pape a tenu dans sa convocation du synode à solliciter, en ce moment même de l'histoire du Liban, une plus grande collaboration pour la reconstruction de l'homme libanais dans toute sa spécificité. En somme, si tous les Libanais sont invités à transcender leurs dissensions, à réfléchir ensemble à l'urgence d'une résurrection spirituelle de leur pays, il n'en reste pas moins que les catholiques libanais restent les destinataires privilégiés de cette invitation chargée de promesses et de défis.

En effet, depuis la convocation du pape jusqu'à la publication des *Lineamenta*, ces chrétiens destinataires ont été constamment engagés dans le processus de conception et d'élaboration du projet préliminaire des travaux du synode. Autour du pape, les Patriarches catholiques du Liban ont adopté le thème général de l'Assemblée : *Le Christ est notre espérance ; renouvelés par son esprit, solidaires, nous témoignons de son amour*. Ce thème laisse clairement entendre que toute régénération de la communauté chrétienne libanaise ne peut se réaliser que grâce au concours indispensable de trois facteurs fondamentaux dans toute vie chrétienne : le recours à la force rénovatrice du Seigneur, l'imploration de la puissance purificatrice de l'Esprit et la solidarité dans l'exercice et la concrétisation du témoignage évangélique. Aussi les différents thèmes développés dans les *Lineamenta* explorent-ils judicieusement ces trois exigences fondamentales et s'appliquent à les inscrire, en tant que dimensions normatives, dans les divers champs problématiques de l'existence chrétienne au Liban. Ce travail d'exploration fut confié à un conseil de prélats catholiques appartenant aux six Églises susmentionnées et représentant le Secrétariat général de l'Assemblée spéciale pour le Liban. Une large opération de prise de conscience fut déclenchée dans les divers diocèses libanais dans le but de stimuler leurs réactions.

L'intuition initiale du synode n'est autre que la nécessité d'une conversion totale et authentique qui affecterait non seulement le peuple libanais, victime inconsciente du drame, mais aussi et surtout les responsables politiques et religieux

appelés à fonder leurs options essentielles uniquement sur le socle des préceptes évangéliques. Diverses réunions d'information, de coordination et de débat collectif ont été tenues dans les trois centres théologiques catholiques du Liban (la faculté pontificale de Théologie des moines maronites, l'institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie des pères paulistes melchites, l'institut supérieur des Sciences Religieuses des pères jésuites). Conjointement à ces échanges, le conseil du Secrétariat général du synode libanais, présidé par un évêque romain et représenté localement par un évêque maronite, poursuit régulièrement la coordination et l'harmonisation des réponses que suscitent actuellement la publication des *Lineamenta*. Dans ce sillage, les catholiques libanais sont vivement sollicités, dans les divers diocèses catholiques du pays, pour apporter leur propre contribution et seconder la future Assemblée du synode romain des évêques dans l'élaboration des thèmes majeurs susceptibles de combler les besoins de la communauté chrétienne libanaise. Ces thèmes constitueront l'ossature de *I'Instrumentum laboris*, document définitif qui, le moment venu, orientera les travaux de l'Assemblée dont la tenue n'a pas encore été annoncée. Autant que faire se peut, nous voudrions proposer une lecture descriptive globale de la situation de tous les chrétiens libanais, indépendamment de leur obédience juridique, une lecture qui, selon le dessein de l'exposé, ne devrait s'autoriser que de la pure observation des faits et événements qui peuplent la scène sociale libanaise. Pour que le synode libanais puisse offrir la réponse la mieux ajustée, les Églises catholiques du Liban doivent impérativement procéder au renouvellement de leur témoignage évangélique face aux contraintes d'une réalité libanaise fort complexe et dangereusement fluctuante.

### **La problématique du christianisme libanais, défi majeur du synode**

Il est indéniable que le caractère alarmant des séquelles de la guerre libanaise — émiettement des solidarités, dislocation de l'infrastructure et exaspération du fanatisme religieux — fut à l'origine de la convocation du synode. Après seize ans

de guerre, les chrétiens libanais aussi bien que leurs compatriotes musulmans ont failli ployer sous le fardeau des atrocités de la violence fomentée par les ingérences extérieures. Au bord du précipice, les chrétiens avaient bel et bien besoin d'un examen profond de leurs convictions politiques et d'une réelle remise en question de leur engagement chrétien. Dans la conjoncture actuelle du pays, ils ne pouvaient pas, à eux seuls, entreprendre cette radicale révision de conscience, non pas tant à cause d'un engourdissement de leur faculté de jugement qu'en raison des graves conséquences qui découleraient d'une telle démarche de conversion et de retour à soi. Les synodes locaux des Églises catholiques, ainsi que l'Assemblée des patriarches et évêques catholiques au Liban seraient bien qualifiés pour assumer même une périlleuse tâche de cette envergure ; il leur manquera seulement le soutien et la garantie de l'Église universelle dans leur détermination de demeurer fidèles aux exigences spirituelles et théologiques, mais aussi politiques et sociales, de ce renouvellement radical. En effet, les problèmes et les difficultés qui secouent les chrétiens libanais sont d'une telle gravité que la prise en charge, par la catholicité tout entière, des prochains travaux de ce synode pourrait, dans les limites des interférences du politique et du religieux au Proche-Orient, favoriser au Liban l'établissement d'un statut irrévocable de protection et de liberté dont jouiraient iréniquement les communautés chrétiennes du Liban.

### **Le spectre de l'occupation**

S'il existe une urgence autour de laquelle le synode romain pour le Liban rallie quasiment tous les suffrages, c'est justement la nécessité impérieuse de résoudre le problème de la présence étrangère au Liban (Israéliens, Palestiniens, Syriens, Kurdes et Iraniens). Les chrétiens libanais osent encore fonder leur espoir sur l'efficacité de l'intervention du pape car, désarçonnés par l'épreuve de l'échec politique dû à leurs profondes discordances, ils savent pertinemment que, sans une réelle liberté politique et religieuse, le Liban sombrera dans l'obscurantisme et le fanatisme. Le texte des *Lineamenta* n'en disconviendra guère ; cependant, il assortit l'acquisition de cette liberté de trois vérités fondamentales. Il

prévient, de prime abord, que le synode est foncièrement une « œuvre de salut et dépasse par là le cadre des possibilités humaines <sup>1</sup> ». Entendons que le bien escompté relève principalement d'un ordre plutôt spirituel que les contingences matérielles ne sauraient, en aucun cas, compromettre ou dénaturer, et que la puissance de l'Esprit compensera la finitude des tentatives humaines. Ce qui implique que la véritable libération offerte par la foi est celle qui affranchit du péché individuel avant d'émanciper la communauté de l'injustice du péché collectif. C'est pourquoi, ajoutent les *Lineamenta*:

L'Église du Liban ne peut être fidèle à son identité de Corps du Christ mort et ressuscité qu'en tirant sa force du mystère de la Croix, et non à partir d'une puissance sociopolitique acquise par des facteurs purement humains (*Lin.*, p. 32).

Sous-jacente au texte des *Lineamenta*, une distinction fondamentale mérite d'être signalée, qui révèle la ligne de démarcation entre l'assimilation de l'Église à une puissance politique, tentation à laquelle les chrétiens libanais ne succomberont plus, et la lutte de l'Église libanaise pour la consolidation de la liberté politique et religieuse. S'il est incontestable que cette Église doit apprendre à renoncer au pouvoir politique, il n'en demeure pas moins qu'elle doit lutter avec le même zèle et la même détermination pour garantir l'émancipation du sol libanais et assurer la cohésion d'un peuple soustrait aux ingérences extérieures.

L'appartenance à une patrie nie toute aliénation à l'étranger, et signifie positivement que chaque citoyen se considère vitalement lié à l'autre et en porte la responsabilité (*Lin.*, p. 87).

Ainsi la libération du pays s'avère-t-elle indispensable à la renaissance du christianisme libanais. Voilà pourquoi le synode, en vertu de la garantie universelle qu'il véhicule, ne doit nullement omettre cette dimension patriotique cruciale. L'hémorragie de l'émigration, la recrudescence de l'indif-

férence et l'exacerbation du pessimisme ne peuvent être contrées que si le synode permet à l'Église libanaise de vaincre par la force libératrice de l'Évangile l'injustice du destin.

### **L'unité des chrétiens libanais**

L'expérience de la guerre libanaise et les différentes alliances, fortuites ou préméditées, que des chrétiens de diverses confessions ont pu contracter les uns avec les autres, ont clairement montré que les divergences rituelles entre les Églises catholiques et les dissensions doctrinales entre catholiques et orthodoxes ne régissent que très rarement les options politiques, sociales et morales des chrétiens libanais. Bien au contraire, ces mêmes chrétiens ont de la peine à admettre que leurs Églises, minoritaires dans l'Orient musulman, refusent jusqu'à présent de témoigner ensemble devant les musulmans de l'authenticité de la religion chrétienne. Le scandale de la division, surtout au Liban, entraîne une grave désaffection parmi les chrétiens. Il serait temps que les Églises libanaises convertissent leur regard œcuménique encore trop rivé sur les spéculations théologiques qui n'intéressent pas les chrétiens libanais. Ceux-ci désirent voir s'affermir une authentique coordination pastorale entre les différentes instances religieuses du pays. Si « des obstacles et des problèmes épineux entravent, d'une certaine façon, la marche œcuménique au Liban » (*Lin.*, p. 64), c'est parce que les Églises libanaises n'ont pas encore le courage de promouvoir, parallèlement au dialogue théologique international, un œcuménisme local qui oserait entreprendre, dans la pleine conscience de la vérité de la division, des gestes prophétiques de rapprochement, non pas pour hâter ostensiblement la grâce de l'unité, mais plutôt pour favoriser une économie de salut propre à la réalité terrestre du pays. A titre de membres à part entière, les catholiques libanais sont actuellement affiliés au Conseil des Églises qui regroupe les quatre familles chrétiennes du Moyen-Orient. Il s'agit d'un signe avant-coureur et d'une véritable prise de conscience de l'exigence évangélique que le texte des *Lineamenta* exprime dans les termes suivants : « L'unité de l'Église est un devoir et une mission » (*Lin.*, p. 61). Par conséquent,

1. Synode des évêques. Assemblée spéciale pour le Liban. *Le Christ est notre espérance ; renouvelés par son esprit, solidaires, nous témoignons de son amour*, texte officiel des *Lineamenta*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1993, p. 14 (désormais cité *Lin.*).

le synode devrait engager deux fronts œcuméniques au Liban. Tout d'abord, il faudrait que les Églises catholiques libanaises proposent une structure pastorale réunifiée dans le diocèse qui abrite plusieurs communautés catholiques appartenant à différents rites et relevant chacune d'une instance épiscopale autonome. Le constat des *Lineamenta* est on ne peut plus pertinent :

La multiplicité du ministère épiscopal catholique sur un même territoire, au niveau d'un même diocèse ou d'une même paroisse, ne va pas souvent sans problèmes de juridiction et de coordination (*Lin.*, p. 38).

Dans le plein respect de la communion de l'Église en tant qu'entité relationnelle qui, selon les *Lineamenta* (p. 19), n'a de consistance que dans et par la relation à la trinité divine, les six Églises catholiques au Liban sont invitées à explorer et à vérifier des possibilités d'administration unifiée de leurs diocèses en vue d'un meilleur témoignage et d'une plus grande efficacité dans la répartition et l'investissement de leurs énergies et capacités. La suggestion n'est pas loin de la réalité puisque, dans certains pays occidentaux, ces mêmes catholiques admettent aisément qu'un seul évêque catholique gère et coordonne la vie paroissiale des catholiques orientaux minoritaires, sans que cette communion porte préjudice à la diversité liturgique et culturelle. Le second front œcuménique exigerait que catholiques et orthodoxes anticipent, pour le bien du christianisme libanais, l'avènement de la pleine communion en créant une pastorale œcuménique attentive à la complexité des réalités paroissiales. C'est aux catholiques qu'il appartient de prendre l'initiative et de rassurer les orthodoxes quant à la sincérité et à la transparence d'une telle collaboration. L'unique fondement qui justifie une conversion œcuménique d'une telle ampleur ne peut être que la diversité providentielle de l'Église d'Antioche. En vérité, ni Rome, ni Constantinople ni même Alexandrie n'ont connu, en tant que patriarchats, une pluralité aussi enrichissante que celle qui a toujours prévalu à Antioche, et qui demeure inhérente à son identité. Si Antioche semble, dans l'économie divine, synonyme de diversité ecclésiale, force nous est de faire de l'œcuménisme antiochien au Liban le modèle audacieux qui préfigurerait l'octroi divin de l'unité plénière. Au synode libanais, il appartient de relever ce défi.

### **La convivialité entre les Libanais, chrétiens et musulmans**

Depuis l'indépendance du Liban, les séismes politiques n'ont cessé de menacer le merveilleux équilibre que la sagesse des Libanais a su instaurer entre les différentes religions qui composent la société libanaise. En 1975, Israéliens et Palestiniens ont subrepticement transposé leur conflit sur la scène libanaise. L'équilibre fut rompu et les Libanais perdirent le sens du dialogue, car d'autres ambitions arabes se sont greffées sur la crise libanaise. L'arrêt des hostilités n'a pas encore entraîné une ouverture libre et irénique sur l'autre. Bien au contraire, on remarque aujourd'hui, aussi bien chez les chrétiens que chez certains musulmans, un renouveau des peurs ancestrales d'être envahis, d'être submergés, de voir leur identité collective se dissoudre, de perdre leur âme. Or, l'unique garantie pour les chrétiens et, par ricochet, pour les musulmans désireux de garder la spécificité de leur islam libanais, c'est de favoriser une répartition équitable des pouvoirs tout en maintenant la présidence chrétienne du Liban, ne serait-ce que pour montrer au monde occidental, affolé et scandalisé par le fanatisme religieux, que la tolérance de l'islam libanais fait éclater tous les préjugés tenaces sur la prétendue incompatibilité entre le Coran et la démocratie. C'est donc pour rendre service à l'islam libanais, arabe et international, que les chrétiens libanais devraient encore accepter de présider démocratiquement le pays, et ce en dépit des multiples tentations dues à l'imbrication du politique et du religieux en Orient, qui pourraient dénaturer le message de l'Évangile. Qu'on le veuille ou non, le Liban demeurera une société traditionnelle, conservatrice et confessionnelle. Ni l'instauration d'une république islamite chiïte, ni l'érection d'un régime coranique sunnite, encore moins la résurgence d'un émirat druze ne garantiront au Liban l'authenticité de sa vocation historique.

Si le Liban doit rester un «*message d'amour*» (*Lin.*, p. 9), il faut que le synode libanais, soutenu par la catholicité universelle représentée par le pape, défende sincèrement le maintien traditionnel de la Présidence entre les mains des maronites, non pas parce que les maronites seraient la meil-

leure partie de la nation, loin s'en faut, mais parce que la laïcité est et restera un concept diamétralement opposé à l'esprit de la civilisation arabe et que la moindre modification de la tradition constitutionnelle orale libanaise dégènera dans l'anarchie. Si le Christ n'a pas besoin de la puissance militaire pour être aimé et suivi au Liban et en Orient, les chrétiens libanais, quant à eux, auront toujours besoin, en tant que communauté d'êtres humains, d'un pouvoir légitime et constitutionnel pour préserver leur existence physique dans une région où l'homme n'est perçu que sous l'angle de son appartenance confessionnelle. Minoritaires en Orient mais dotés d'un pouvoir légitime au Liban, les chrétiens sauront à présent mieux respecter les sensibilités de leurs compatriotes musulmans, mais à condition que ces derniers n'assimilent pas trop hâtivement les valeurs de l'Évangile aux convictions politiques « chrétiennes » de tel ou tel autre homme de pouvoir, et n'identifient plus les appréhensions légitimes des chrétiens libanais avec une tendance pathologique d'isolement et de repli sur soi. Si les *Lineamenta* constatent que les chrétiens libanais redoutent de devenir comme « *les cobayes d'une expérience de fraternité humaine dont les chances de réussite s'avèrent si aléatoires* » (*Lin.*, p. 9), c'est parce que l'expérience de la convivialité semble sérieusement menacée, car la tolérance de la démocratie libanaise a franchi les limites du raisonnable en admettant des partis politiques et religieux qui ne reconnaissent plus le Liban, tel qu'il est, comme une patrie définitive et homogène. D'où l'amère conclusion des *Lineamenta*:

Cette tolérance extrême est sans doute pour quelque chose dans les troubles qui ont secoué le pays ces dernières décennies (*Lin.*, p. 86).

Le devoir du synode libanais consiste à proposer un assainissement de la démocratie libanaise dans le prolongement de la constitution libanaise qui fonde la démocratie sur le respect de la liberté d'opinion et de croyance.

### **La régénération intérieure**

Dès l'instant que les trois exigences fondamentales susmentionnées se trouvent abordées dans un esprit de luci-

dité, de transparence et de détermination, les chrétiens libanais, rassurés sur leur sort, pourraient retrouver la pleine confiance dans leur pays et entamer un authentique processus de restauration. L'effort de pénitence et de conversion s'inscrira dans le déroulement concret de cette renaissance. Les *Lineamenta* convient l'Église du Liban à « *se renouveler en s'adaptant aux exigences authentiques de la société libanaise d'aujourd'hui* » (*Lin.*, p. 36). Avant ce renouvellement, les chrétiens libanais doivent savoir parcourir le chemin de la conversion. Leur capacité d'accueillir Dieu dans leur existence quotidienne sera d'autant mieux assurée qu'ils auront eux-mêmes, dans la prise en compte de leurs lourdeurs, de leurs lenteurs, de leurs résistances, de leur péché, consenti humblement à s'en laisser purifier. L'objectif ultime du synode étant de révéler l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ à toutes les composantes de la société libanaise, dans la multiplicité des situations humaines, et d'incruster la parole de l'Évangile dans les différentes réalités humaines, l'unique source de régénération reste la Parole divine qui est justement la force qui alimente la foi, inspire la vie et juge le comportement des chrétiens dans l'histoire et auprès des autres hommes. Or l'Église catholique a connu, à l'époque contemporaine, un sursaut de renouveau grâce au concile de Vatican II. Le texte des *Lineamenta* s'inscrit d'ailleurs dans la ligne droite de ce concile. Malheureusement, tous les décrets et toutes les décisions n'ont pas encore été appliqués à la structure ecclésiale de la communauté catholique libanaise. Il y a eu certes des tentatives d'application, notamment dans le domaine liturgique. Il est vrai qu'un certain souci d'animation a pu se concrétiser à travers une meilleure participation de l'assemblée des fidèles à la célébration de l'Eucharistie ; des textes liturgiques extraits du patrimoine oriental ont été remis en valeur et adaptés à la culture du siècle et une prise de conscience de la valeur de la prière articulée sur le réel vécu s'est davantage amplifiée au cours des dernières années. Il n'en reste pas moins que les Églises catholiques du Liban n'offrent pas encore le vrai visage d'une communauté qui reflète la fidélité à l'esprit qui a suscité et soutenu les travaux du concile. Par certains aspects, l'Église catholique libanaise est encore anté-conciliaire.

Étant donné la nature de la société libanaise, il est certain que l'oeuvre du concile sera perçue non pas comme un travail de sape, mais plutôt comme une entreprise d'assainissement et de restauration. Une lecture sagement inspirée des textes de Vatican II révélera, sans aucun doute, la meilleure articulation ou conjonction de deux thématiques essentielles pour l'Église libanaise, à savoir la mise en relief de la dignité de cette Église orientale catholique *sui juris* et l'urgence d'une restructuration pastorale conforme à cette dignité. Les synodes des différentes communautés catholiques au Liban n'excellent pas encore dans l'effort de conjurer la revendication d'un statut d'autonomie compatible avec leur dignité patriarcale à une réelle rigueur dans l'organisation et l'administration de leurs paroisses. Or, les *Lineamenta* dégagent, en les esquissant, les lieux théologique, pastoral, liturgique, moral et canonique au sein desquels la réforme de Vatican II pourrait s'engager avec beaucoup plus de détermination et de persévérance au grand bénéfice des chrétiens libanais. Cependant, le synode doit savoir convaincre tout d'abord le clergé libanais de la nécessité et de l'utilité d'une telle réforme car, la structure de l'Église libanaise étant à dominante cléricale, ce sont les ecclésiastiques qui détiennent le pouvoir du changement. D'où l'urgence d'une conversion radicale du clergé libanais, conversion qui doit débiter au seuil même de la formation théologique. Certains instituts religieux, certains diocèses catholiques nourrissent souvent cette périlleuse ambition de voir se multiplier leur effectif au détriment même de la disponibilité évangélique. Aussi le texte des *Lineamenta* insiste-t-il sur le renouvellement de ces instituts religieux en privilégiant trois axes principaux : la fidélité à l'Évangile, la fidélité à l'Église et la fidélité aux traditions propres (*Lin.*, p. 42). Quant aux prêtres diocésains qui, par manque de formation, risqueraient d'« accomplir un travail de fonctionnaire qui éteint parfois le souci et la joie d'annoncer le salut » (*Lin.*, p. 39), ils devraient, déjà en tant que séminaristes, considérer « l'humilité, la simplicité et le détachement » comme « le style de vie le plus conforme à l'Évangile » (*Lin.*, p. 39).

A partir de cette conversion, toutes les autres réformes deviennent possibles. Les *Lineamenta* en énumèrent les plus

pressantes : à partir d'un véritable examen de conscience, l'Église libanaise doit reconnaître sa faiblesse et son péché pour pouvoir se renouveler dans une authentique configuration au Christ (*Lin.*, p. 33) ; autour de ses patriarches, elle doit affermir l'unité et la cohésion de ses différentes entités ecclésiastiques (*Lin.*, p. 37) ; pour sauvegarder la radicalité du témoignage évangélique, elle doit veiller à la formation continue, spirituelle, intellectuelle et pastorale de ses prêtres (*Lin.*, p. 40) ; soucieuse de faire fructifier les charismes du peuple de Dieu, elle est appelée à engager les laïcs libanais dans l'administration matérielle de ses biens, dans l'enseignement catéchétique et théologique, dans les instances de consultation pour le gouvernement de la communauté des fidèles et dans les célébrations liturgiques et sacramentelles (*Lin.*, p. 42) ; vis-à-vis des jeunes qui commencent à s'enliser dans les illusions de la drogue, des sectes et de la sexualité irresponsable, son rôle consiste à se transformer et à s'offrir comme l'Église des jeunes (*Lin.*, p. 45) ; centre de gravité de tout engagement chrétien, la paroisse libanaise a besoin d'être réhabilitée dans son statut de foyer d'intégration et de catalyseur de toutes les activités entreprises dans les différents milieux éducatifs (*Lin.*, p. 47) ; la pastorale de la famille exige une plus large créativité afin que soient prises en compte les difficultés économiques et les contraintes matérielles de la société libanaise ; devant la paupérisation de cette société et l'aggravation des problèmes sociaux (*Lin.*, p. 69), l'Église libanaise doit impérativement favoriser l'application des deux principes de la doctrine sociale traditionnelle de l'Église catholique, savoir la solidarité humaine et la destination universelle des biens (*Lin.*, p. 70) : « *Les Églises du Liban, comme corps et comme possédantes, se savent tenues par vocation de soulager la misère de ceux qui souffrent* » (*Lin.*, p. 74), car l'opulence de certains chrétiens, dont quelques ecclésiastiques, ne manque pas de scandaliser les plus démunis du peuple libanais. Avec les considérations politiques, œcuméniques et nationales précédemment évoquées, les principales exigences de conversion auront atteint le noyau même de l'existence chrétienne au Liban.

## Les lueurs de l'avenir

Les analyses de cet exposé ne devraient en aucune manière occulter l'enjeu primordial du synode, lequel implique tout l'avenir de la chrétienté libanaise. Persuadés que la lucidité ne supprime pas l'espérance, les chrétiens libanais doivent se faire doter d'un regard neuf, d'une écoute disponible, d'une capacité de se convertir, de modifier leur marche pour s'ouvrir à la reconnaissance de la Bonne Nouvelle du salut. Expérience laborieuse et douloureuse de peurs, de résistances et d'affrontements, mais aussi d'échanges fructueux et d'enrichissement mutuel, le synode libanais doit avoir le souci de s'imprégner des préceptes de l'Évangile et de vérifier les choix que la future Église du Liban retiendra désormais et proposera dans les situations concrètes. Malgré les fragilités qui vont se manifester et les tâtonnements qui vont marquer les travaux de ce synode, de prometteuses réalités verront le jour si, témoins de cette tâche dont l'urgence résonne dans le fond de leur être, les chrétiens libanais y apportent leur propre contribution et assurent une réponse harmonieuse de solidarité active et de charité prévenante. La gerbe des décisions ne reflourira que grâce à la volonté de ceux qui, acceptant la confrontation avec une réalité libanaise aux contrastes très accusés, décident résolument de s'arracher aux pesanteurs de l'histoire et, avec un réalisme soutenu, s'emploient à promouvoir les pures valeurs de l'Évangile. Osons croire à l'efficacité de l'Esprit.

Mouchir Aoun, né en 1964 au Liban, missionnaire de Saint-Paul à Harissa, prêtre grec-catholique en 1992. Études théologiques à l'institut Saint-Paul. Soutient prochainement une thèse de philosophie sur la fondation ontologique de la cité heideggerienne. Actuellement à Münster. Rédacteur à la revue *Almaçarrat*. A traduit plusieurs ouvrages en arabe.

Maurice BORRMANS

## Messie, messianisme et islam

LE MESSIANISME est au cœur de l'histoire d'Israël comme aux origines du christianisme : l'oint du Seigneur, le Messie, en réalisation personnelle ou en accomplissement collectif, est un des thèmes centraux de l'attente du peuple juif, alors que pour les chrétiens, fidèles à l'expérience de la génération apostolique, Jésus est reconnu comme le Messie, Seigneur et Sauveur. Il faudrait d'ailleurs les appeler messianistes, puisque la parole Christ vient du grec *Kristos*, traduction de l'araméen *meshîhâ*, *masîh* en arabe : à bien relire les *Actes des Apôtres* en mettant la parole « le Messie » partout où les traductions mettent le vocable « le Christ », le lecteur saisit mieux le défi et donc la différence et le drame qui opposèrent alors les premiers disciples de Jésus aux Docteurs de la Loi en Israël, puisque Pierre conclut ainsi son premier discours à la foule : « Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (*Actes 2, 36*). On comprend d'autant mieux que ce soit à Antioche, en pays de diaspora, que « pour la première fois, les disciples reçurent le nom de chrétiens », c'est-à-dire de messianistes (*Actes 11, 26*), car on imagine mal la chose possible en Israël. Les études et les publications ne manquent pas à ce sujet, mais puisque ce même Jésus est onze fois appelé *al-Masîh*, le Messie, dans le Coran, le chercheur peut légitimement s'interroger sur la signification de ce même terme dans la tradition islamique. Y a-t-il un quelconque messianisme en islam ? Qu'y signifie

alors la qualification de Messie attribuée à Jésus ? Y aurait-il d'autres expressions, tendances ou idéologies qui en recueilleraient certaines valeurs qui se cristalliseraient autour d'idées forces à caractère messianique ? C'est en fonction de ces trois questions que la présente étude voudrait développer ses analyses et proposer ses réflexions.

## Islam et messianisme

Cette problématique n'attire guère l'attention des exégètes et des théologiens musulmans : elle est trop juive et chrétienne pour susciter leur intérêt ! Il est à signaler, cependant, qu'une intellectuelle pakistanaise et musulmane, qui enseigne à l'université de Louisville, aux États-Unis, a publié une étude; en 1985, sur *Messianisme et islam*<sup>1</sup>. Considérant, avec la *New Encyclopedia Britannica* (Chicago, 1976), que le messianisme est une idéologie qui consiste en un ensemble d'idées, de doctrines, d'attitudes et d'attentes qui, à un certain moment de l'histoire, à cause d'un concours spécifique de circonstances, a le pouvoir d'être actualisée en un mouvement messianique doté d'un caractère et d'un message qui ont, tous deux, une dimension eschatologique ou utopique-révolutionnaire, Riffat Hassan souligne qu'il ne peut se développer que là où il y a frustrations et souffrances, en même temps que désir ardent et attente impatiente, et qu'il suppose, la plupart du temps, l'émergence, la manifestation et le triomphe d'une personnalité charismatique. Se référant aux enseignements du Coran, elle affirme aussitôt que l'islam n'est pas une religion messianique. S'il y est bien dit que Jésus est le Messie, cela n'a rien à voir avec la vision musulmane de l'histoire : en islam, il n'y a aucune place pour un Messie qui sauve, du moins pour les Sunnites qui en constituent l'écrasante majorité (90 pour 100). Non seulement le Coran est silencieux sur la question, mais encore on ne saurait y trouver les éléments

1. Cf. Riffat HASSAN, « Messianism and Islam », in *Journal of Ecumenical Studies* (Temple University, Philadelphia, USA), 22 :2, Spring 1985, pp. 261-291.

constitutifs d'un messianisme, à savoir l'idée d'un messie, le besoin de rédemption et d'intercession, le recours à un personnage charismatique doué de prérogatives spéciales, d'autant plus que la position de Jésus, le Messie, y demeure marginale.

Et l'auteur de rappeler des versets essentiels.

Oui, affirme le Coran, nous avons proposé le dépôt (*amâna*) de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant (33, 72).

Responsable et faible tout à la fois, chaque être humain assume seul son destin devant Dieu : « *Chaque homme ne commet le mal qu'à son propre détriment. Nul ne portera le fardeau d'un autre* » (6, 164), car « *tout homme est tenu pour responsable de ce qu'il a accompli* » (74, 38). L'homme n'est-il pas, sur terre, le merveilleux mais solitaire « *serviteur-calife* » (khalîfa) de son Seigneur<sup>1</sup>, toujours pour son compte strictement personnel ? Nulle intercession n'est possible en faveur de quiconque :

Redoutez un Jour où personne ne sera récompensé pour autrui, où nulle compensation ne sera admise, où nulle intercession ne sera utile. Personne, alors, ne sera secouru (2, 123).

Effectivement, la prédestination divine a déjà tout réglé : « *Le Seigneur dit : "Mon châtiment atteindra qui je veux; ma miséricorde s'étend à toute chose"* » (7, 146). Riffat Hassan démontre alors que Muhammad, le prophète de l'islam, n'a rien d'un personnage charismatique : il n'est qu'un homme (*bashar*) dont la mission est d'avertir et de guider, d'annoncer la Bonne Nouvelle et d'enseigner les ordres d'Allah, car il en est le prophète (*nabi*) et l'envoyé (*rasai*), mais sans plus. Ce sont les musulmans qui, par la suite, considérant qu'il est « *d'un caractère élevé* » (68, 4) et constitue pour eux « *un bel exemple* » (33, 21), en ont recueilli les dires et les gestes dans la Sainte Tradition (*Sunna*) au point d'en faire,

1. Cf. Maurice BORRMANS, « *L'uomo tra Dio e il creato : servitore calif-fale e mediatore filiale* », in *Sacro e Profano*, Palermo, Circolo Culturale Mediterraneo, 2, Ottobre 1985, pp. 48-58.

puisqu'il est « *le sceau des prophètes* » (33, 40), une créature supérieure, infaillible et impeccable, dont l'intercession est recherchée avec instance en faveur de ceux qui l'ont suivi.

S'il n'y a donc pas de personnage messianique en islam, il y a encore moins, aux dires de Riffat Hassan, une communauté messianique car « *il n'existe pas de communauté (umma) où ne soit passé un avertisseur* » (35, 24). Muhammad s'oppose aux peuples prétendument choisis, à savoir les juifs et les chrétiens (2, 111 ; 5, 18), pour affirmer plutôt que

ceux qui croient, ceux qui pratiquent le judaïsme, ceux qui sont chrétiens ou sabéens, ceux qui croient en Dieu et au Dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront plus alors aucune crainte, ils ne seront pas affligés (2, 62).

En effet, « *celui qui s'est soumis à Dieu (aslama) et qui fait le bien aura sa récompense auprès de son Seigneur* » (2, 112), car, en fin de compte,

nous avons donné à chacun d'entre vous, affirme le Coran, une règle et une loi. Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu ; il vous éclairera, alors, au sujet de vos différends (5, 48).

Tel est l'enseignement du Coran, selon Riffat Hassan, même si celui-ci reconnaît à la communauté de Muhammad (*Ummat al-Nabi*) une situation spéciale et une mission spécifique car « *vous formez, affirme le Livre des musulmans, la meilleure communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez le bien, vous interdisez le mal, vous croyez en Dieu* » (3, 110). À ce verset qui les privilégie, les musulmans ajoutent souvent cet autre :

Nous avons fait de vous une communauté « médiane » pour que vous soyez témoins contre les hommes, et que le Prophète soit témoin contre vous (2, 143).

Ces deux versets qu'oublie Riffat Hassan ont engendré chez tous les musulmans le sentiment d'appartenir, eux

aussi, à un peuple élu à qui la terre entière est confiée par Dieu lui-même et donc à qui tous les droits doivent être reconnus, où qu'ils se trouvent. Certains pourraient y voir une manifestation de « certitude messianique » au sein des nations, puisque l'islam, à les en croire, abroge les religions antérieures et en accomplit les aspects positifs.

Il peut être utile d'en préciser les raisons en interrogeant les grands commentateurs du Coran à propos de ce verset où Allah affirme que les musulmans constituent « *la meilleure communauté* » (*khayr umma*). Pour Abû Ja'far al-Tabarî (839-923), il s'agit d'abord de ceux qui ont émigré de La Mecque à Médine avec Muhammad, en 622, et plus généralement de tous les musulmans à condition qu'ils ordonnent le bien et interdisent le mal : ce faisant, ils constituent la communauté qui répond à l'appel et aux exigences de l'islam, alors que soixante-dix autres communautés l'ont précédée sans réussir une telle performance. Selon Fakhr al-dîn al-Râzî (1148-1209), les musulmans se voient décerner ce titre, non seulement quant à leur comportement passé, mais aussi quant à leur fidélité future, parce qu'Allah les y a ainsi prédestinés sur la « *table bien gardée* » à la différence des Gens du Livre. Avec al-Baydâwî (mort en 1291), qui reprend les mêmes affirmations, l'accent est mis sur la foi en Dieu, car c'est elle qui garantit l'efficacité de l'intervention morale et justifie le choix de la prédestination divine. Les modernes, Muhammad `Abduh (1849-1905) et Rashîd Rida (1865-1935), insistent beaucoup sur le lien intime qu'il y a entre toutes ces conditions : la foi et les oeuvres doivent ainsi aller de pair et témoigner des attentions de Dieu. Quant à Sayyid Qutb (1906-1966), le penseur des frères musulmans égyptiens, il en conclut au droit fondamental qu'ont les musulmans d'exercer une commanderie (*giyâda*) universelle puisqu'il leur faut être à l'avant-garde (*taira*) de l'humanité, sans compromission avec les sociétés de paganisme anté-islamique (*jâhi liyya*) afin que Dieu règne dans les consciences et la Loi islamique (*Shari'a*) dans la société. C'est à ce titre qu'il justifie l'existence, au sein de la communauté musulmane, d'un groupe charismatique, voire messianique, qui prend en main la réalisation de cette vocation missionnaire (*da'wa*) pour garantir l'élection de toute la communauté musulmane. Ce faisant, celle-ci participe

également à une certaine fonction « médiane/ médiatrice » qui n'est pas sans dimension messianique, elle aussi <sup>1</sup>.

### Un Messie sans messianisme : Jésus, fils de Marie <sup>2</sup>

Jésus, fils de Marie (*Isâ bnu Maryam*), est l'un des nombreux prophètes dont le Coran décrit la mission et glorifie les titres, en lui attribuant d'ailleurs des privilèges exceptionnels : il naît d'une mère vierge qui était une femme consacrée à Dieu dès sa naissance, il est proclamé prophète dès que sa mère le met au monde et doté de vertus supérieures, il accomplit des miracles singuliers (entre autres, il ressuscite les morts) et fait descendre du ciel pour ses disciples une « table servie », il échappe à la mort (les Juifs ne l'ont pas crucifié) et se voit élevé au ciel d'où il reviendra au terme de l'histoire comme « signe de l'Heure ». Tel est le Jésus coranique, prophète (*nabi*) et envoyé (*rasai*) à qui Allah donne « *Le Livre et la Sagesse, la Torah et l'Évangile* » (3, 48 ; 5, 110) qu'il confirme par « *l'Esprit de Sainteté* » (2, 87 ; 2, 253 ; 5, 110). Pour éviter le contraste gênant que les arabophones éprouvent en l'appelant par son nom, car Jésus est dit *Isa* par les musulmans et *Yasû`* par les chrétiens, les uns et les autres préfèrent d'ordinaire l'appeler le Messie, *al-Masih*. Le terme revient onze fois dans le Coran.

1. Cf. Les numéros spéciaux d'Études Arabes-Dossiers (PISAI, Roma) : *Le Commentaire coranique: le tafsîr ancien* (n° 67/68, 1984-2/1985-1, 285 p.) et *le tafsîr moderne et contemporain* (n° 69, 1985-2, 160 p.) ; *Les Frères musulmans* (n° 61, 1981-2, 130 p. ; n° 62, 1982, 1, 130 p.) ; *Débats autour de l'application de la Sharî'a* (n° 70/71, 1986, 240 p. ; *L'appel (Da'wa) à l'islam*, n° 73, 1987-2, 139 p.).

2. Cf. *sub voce MASIH*, in *Encyclopédie de l'islam*, 2<sup>e</sup> éd., tome VI, p. 715. Pour une bibliographie essentielle, cf. Michel HAYEK, *Le Christ de l'islam*, Paris, Seuil, 1959, 286 p. ; Jean Mohammed ABD-EL-JALIL, *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950, 90 p. ; Roger ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie, prophète de l'islam*, Paris, Desclée, 1980, 256 p. ; id., *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988, 281 p. ; Giuseppe RIZZARDI, *Il problema della Cristologia coranica*, Milano, Istituto Propaganda Libraria, 1982, p. 189 ; id., *Il fascino di Cristo nell'Islam*, Milano, Istituto Propaganda Libraria, 1989, 257 p. auxquels il faut ajouter l'excellent article d'Ali Merad, « Le Christ dans le Coran », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, n° 5 (1968), pp. 79-94.

Il est ignoré de la prédication de Muhammad à La Mecque (610-622) bien que la sourate de Marie se situe en cette période. C'est durant son enseignement à Médine (622-632) que Muhammad l'utilise, alors qu'il en débat, en forme polémique, avec les juifs et les chrétiens. En voici les passages essentiels, tels que l'ordre chronologique habituel nous les fait alors retrouver.

Dans le deuxième récit de l'annonce faite à Marie, tel qu'il est rapporté dans la sourate de la Famille de `Imrân, les anges l'informent de la venue, en elle, d'un « *Verbe (Kalima) venant de Dieu (min-hu)* » et lui disent que « *son nom est le Messie, Jésus, fils de Marie, illustre en ce monde et dans la vie future ; il est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu (mugarrabûn)* » (3, 45). Plus loin, dans la sourate des Femmes, le Coran fait reproche aux juifs de prétendre avoir tué « *le Messie, Jésus, fils de Marie, l'envoyé de Dieu. Mais ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi* » (4, 157). Plus tard, il fait reproche aux Gens du Livre d'exagérer dans leur religion :

Ne dites, sur Dieu, que la vérité. Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu, sa Parole qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui. Croyez donc en Dieu et en ses envoyés. Ne dites pas : « Trois » ; cessez de le faire ; ce sera mieux pour vous (4, 171).

Et le texte insiste alors : « *Le Messie n'a pas trouvé indigne de lui d'être serviteur de Dieu* » (4, 172). La polémique continue derechef avec la sourate de la Table servie :

Ceux qui disent : « Dieu est, en vérité, le Messie, fils de Marie », sont impies. Dis : « Qui donc pourrait s'opposer à Dieu, s'il voulait anéantir le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère, et tous ceux qui sont sur la terre ? » La royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre les deux appartient à Dieu (5, 17).

Et ces reproches sont repris plus loin avec insistance : « *Oui, ceux qui disent : "Dieu est le Messie, fils de Marie", sont impies. Or le Messie a dit : "Ô fils d'Israël ! Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur. Dieu interdit le Jardin à quiconque attribue des associés à Dieu* » (5, 72), car il est tellement évident, affirme encore le Coran, que « *le Messie, fils de Marie, n'est qu'un envoyé ; les envoyés sont passés*

avant lui. Sa mère était parfaitement juste. Tous deux se nourrissaient de mets » (5, 75). Les dernières accusations du Coran sont des plus claires :

Les Chrétiens (*Nasârâ*) ont dit : « Le Messie est fils de Dieu. » Telle est la parole qui sort de leurs bouches ; ils répètent ce que les incrédules disaient avant eux. Que Dieu les anéantisse ! Ils sont tellement stupides ! Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines ainsi que le Messie, fils de Marie, comme seigneurs, au lieu de Dieu. Mais ils n'ont reçu l'ordre que d'adorer un Dieu unique : il n'y a de Dieu que lui ! (9, 30-31).

Tels sont les onze passages où le Coran parle du « Messie, Jésus, fils de Marie », du seul « Messie » ou simplement du « Messie, fils de Marie ». L'affirmation est d'autant plus étrange que le Coran ne comporte aucune allusion au messianisme d'Israël, alors qu'il raconte, en maints passages, le ministère de Moïse et, en de rares versets, les activités curieuses de David et de Salomon. Il faut savoir que le Coran, alors qu'il exalte l'histoire des prophètes et reprend aux livres historiques de la Bible ses noms les plus représentatifs, en y ajoutant ceux de Hûd, de Sâlih et de Shu'ayb 1, ne cite aucun psaume, messianique ou non, et ne fait aucune allusion aux grands et aux petits prophètes qui, dans la Bible, s'appellent Isaïe, Jérémie, Ézéchiël, Daniel, etc., et dont on sait l'importance pour l'attente messianique d'Israël. Qui plus est, les chrétiens y sont toujours nommés *Nasard* (quatorze fois, et seulement dans la période médinoise) et les commentateurs en rattachent la signification au verbe *nasara*, aider (quelqu'un) jusqu'à la victoire : ainsi donc, à l'instar des Auxiliaires (*Ansâr*) de Médine, appelés à aider Muhammad et ses Émigrés (*Muhâjirûn*) jusqu'à la victoire finale de l'islam, les chrétiens seraient appelés à être les Auxiliaires (*Ansâr/Nasârâ*) de Jésus (cf. 3, 52). Très rarement, un commentaire émet l'hypothèse que le mot pourrait venir du village de Nazareth, *Nâsira*, et que le terme devrait être compris comme désignant les Nazaréens. Le Coran et la tradition des musulmans n'appellent jamais

1. Cf. Maurice BORRMANS, « *Approccio musulmano ai testi della Bibbia* » (pp. 349-391) in *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, a cura di Rinaldo Fabris, Bologna, E.D.B. 1992, 412 p.

les chrétiens du nom de *Mas̄hiyyûn* qui, dérivant de *Mas̄ih* et utilisé par les seuls chrétiens arabes, signifie justement « disciples du Messie » et donc « messianistes ».

Pourquoi donc Jésus se voit-il ainsi attribuer le titre de Messie dans le Coran ? Les commentateurs se sont évertués à en chercher les significations premières et à en préciser la portée ultime, non sans interroger chrétiens et juifs à ce propos. Abû Ja`far al-Tabarî (839-923) répète quatre fois, en son *Jam` al-bayân fi tafsîr al-Qur`ân*<sup>1</sup>, à partir de chaînes différenciées de transmetteurs, que

le terme *mas̄ih* est de la forme *fa`îl* qui est l'intensif de la forme *maf`ûl*, et donc que *mamsûh* signifie l'oint, celui que les mains ont touché, c'est-à-dire que Dieu l'a oint/touché et donc purifié de tout péché. Et le Messie veut donc dire le Saint en vérité.

Ailleurs, il est ajouté : « *comblé de bénédiction* ». Fakhr al-dîn-al-Râzî (1148-1209) s'étend davantage sur les multiples significations du terme Messie dans son Grand Commentaire *Mafâtiḥ al-ghayb*, lorsqu'il y explique le vers 45 de la sourate 3. Ce terme, dit-il, en sa première question, est-il dérivé ou primitif ? Abû `Ubayda et al-Layth ont affirmé qu'il a une racine hébraïque, *mashîhâ*, qui a, par la suite, été arabisée en *Mas̄ih*, comme `Îsâ (Jésus) vient de *Yasû`* et comme *Mûsâ* vient de *Mûshâ* ou bien de *Mîshâ*. Dans ce cas, il n'y a aucune dérivation. Mais la plupart des commentateurs, rapporte al-Râzî, sont partisans de la dérivation arabe et en fournissent de nombreuses explications. Selon Ibn 'Abbas, Jésus est ainsi appelé le Messie parce qu'à peine touchait-il, de la main, qui était malade, que celui-ci se trouvait instantanément guéri. Selon Ahmad ibn Yahyâ, s'il était ainsi appelé, c'est parce qu'il mesurait la terre, en la divisant. Dans ce cas, il est d'ailleurs licite de l'appeler *Missîh*, intensif comme *fissîq* et *shirrib*. Selon d'autres, il posait la main sur la tête des orphelins en l'honneur de Dieu : dans ce cas, *Mas̄ih* est une forme similaire à celle du participe actif *mâsi* tout comme *rahîm* (miséricordieux) vient de *rahîm* (faisant

1. Cf. les *khabar-s* n° 7063-7066, dans le vol. 6 de son *Tafsîr*, édité par Mahmûd Muhamm Shâkir, à Dâr al Ma`ârif.

miséricorde). D'autres encore disent qu'il lavait les gens de leurs saletés et de leurs péchés. Certains affirment qu'il fut ainsi appelé (le Messie) parce qu'il avait la plante des pieds plate. Il en est d'autres aussi qui prétendent qu'il fut ainsi appelé parce qu'il avait été oint d'une huile pure et bénie, une huile avec laquelle on oignait les prophètes et personne d'autre. On a même dit, dans ce sens, que Dieu en aurait fait un signe de sorte que les anges puissent savoir, dès la naissance, qui était déjà oint comme prophète par Dieu lui-même. Il est également dit qu'il fut ainsi appelé parce que Gabriel l'avait protégé de son aile dès sa naissance de sorte qu'il soit ainsi mis à part pour n'être point touché par Satan. D'autres enfin pensent qu'il fut ainsi nommé parce qu'il est sorti du sein maternel en étant déjà oint de cette huile sainte.

Pour toutes ces raisons, conclut al-Râzî, s'il est le Messie (*Masîh*), c'est parce qu'il est l'oint (*mamsûh*) par excellence (la forme *fa`îl* a donc le sens de la forme *maf`ûl*), bien qu'Abû `Amr ibn al-`Alâ ait dit que Messie signifie le roi et qu'al-Nakh`î ait prétendu que Messie signifie le Très Véridique (*Siddîq*), mais ces deux dernières explications, avoue al-Râzî, relèvent de l'admiration et non de l'explication grammaticale.

Quant à la deuxième question qu'il se posait, la voici : pourquoi le surnom (*laqab*) de Messie est-il donné avant le nom (*ism*), c'est-à-dire Jésus (dans le verset susdit) ? Pour toute réponse, al-Râzî pense que Dieu a voulu, par là, insister sur le rang supérieur de Jésus <sup>1</sup>. Quant à al-Baydâwî (mort en 1291), il ne fait que résumer ce que vient de dire al-Râzî :

*Al-Masîh* est son surnom. C'est un des surnoms qui ennoblissent, comme celui de *siddîq* (Très Véridique). Il a pour origine un terme hébraïque *mashî* qui signifie « le béni » tandis que *Îsâ* (Jésus) est l'arabisation du terme *Aysû`*. Sa dérivation du verbe *masaha* (oindre ou mesurer la terre), en *Masîh*, signifie qu'il fut oint de la bénédiction (divine) ou que (Dieu)

1. Et al-Râzî s'étend très peu dans son commentaire sur la formule *al-Masîh al-Dajjâl*, l'Anti-Christ, terme qui n'est pas coranique mais apparaît dans le *hadith*. Cf. *sub voce al-Dajjâl*, in E.I., 2<sup>e</sup> éd., tome II, pp. 77-78.

l'a purifié de tout péché, ou bien qu'il mesurait la terre et ne se fixait jamais en un lieu, ou bien parce que Gabriel l'a protégé.

Le moderne *Commentaire du Manâr* ne dit guère plus, mais se fait plus accueillant à la tradition judéo-chrétienne <sup>1</sup>. Pour Muhammad `Abduh (1849-1905), en effet,

la parole *al-Masîb* a été arabisée : elle vient de l'hébreu *mas-hîhâ* et signifie « l'oint ». C'est exactement le surnom donné par les tenants de cette tradition à leur roi. Leurs coutumes voulaient, en effet, que le prêtre confère l'onction de l'huile sainte à quiconque devait assumer la fonction royale. La parole « onction » (*mash*) signifie exactement l'octroi de ce pouvoir et, par suite, le terme « oint » (*mamsûh*, *masîh*) désigne le roi. Il est de notoriété publique, parmi eux, que leurs prophètes ont annoncé la venue d'un « oint » (*Masîh*) de Dieu qui leur restituerait leur pouvoir sur toute la terre. C'est pourquoi, lorsque Jésus (*Îsâ*) est apparu au milieu d'eux et a été appelé *al-Masîh* (l'Oint), un groupe a cru en lui, voyant en lui celui que les prophètes avaient annoncé, tandis que le reste des juifs l'ayant refusé, continue à attendre la venue de leur Messie.

Et Rashîd Ridâ (1865-1935) de préciser cette pensée *d'al-Ustâdh al-Imâm* (c'est le nom qu'il donne à Muhammad `Abduh dans le commentaire) :

Celui-ci, dit-il, a ainsi démontré comment comprendre le véritable sens de l'appellation *al-Masîb*, appliquée à Jésus, selon leur tradition. Il a voulu dire par là que les siens lui ont attribué le pouvoir royal dans le désir de voir enfin la justice réalisée parmi eux et d'être ainsi libérés des injustices qui pesaient sur eux. Tout cela, le Messie l'a fait. Les juifs, quand il est venu parmi eux, étaient par trop attachés aux significations superficielles de leur Livre et donc par trop soumis aux idées et aux illusions des scribes et des pharisiens : tout cela pesait terriblement sur eux et les pauvres gens se plaignaient de l'injustice et du poids des prescriptions morales. Le Messie les a libérés de tout cela et a fait revenir la religion à sa véritable finalité il a encouragé les uns et les autres à l'authentique fraternité, éliminant ainsi toute injustice du milieu d'eux.

1. Pour en savoir davantage, cf. Jacques JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954, plus particulièrement le ch. X, pp. 301-337, sur le judaïsme et le christianisme.

Mais le disciple de Muhammad 'Abduh tend à réduire au minimum les significations possibles du terme Messie, car il conclut en disant :

Moi, je dis que certes, ils ont rapporté de lui tout ce qui vient d'être dit, à savoir que son règne fut un règne spirituel, et non temporel. Mais quand il est dit, de la part de Dieu, que « *son nom est le Messie, Jésus, fils de Marie* » (3, 45), cela signifie simplement que la parole *al-Masîh* a toute la valeur d'un surnom ou nom propre, et non point d'un épithète. Le surnom qui procède d'une « dérivation » grammaticale n'entraîne pas nécessairement que celui qui est ainsi nommé ait les qualités signifiées par cette « dérivation » : il suffit que cela lui serve de nom propre. Si quelqu'un est appelé *'Alî*, il est désigné par ce terme, sans que nécessairement il soit de *haute* stature ou de *haute* position sociale. Et de même pour la femme qui est appelée *Reine (Malika)* : cela n'entraîne pas nécessairement qu'elle ait cette position sociale, ce qui serait le cas si c'était son épithète ou attribut. Ainsi en est-il du nom propre *al-Masîh*. Les commentateurs sont allés lui chercher de nombreuses interprétations ou attributions, mais il n'est pas nécessaire que celui qui est ainsi appelé les réalise toutes <sup>1</sup> !

Tel est donc le destin du terme Messie reconnu par le Coran à Jésus. Trois fois, il sera repris dans le *hadith* canonique. D'abord, dans un rêve de Muhammad où celui-ci raconte avoir vu, près de la Ka'ba de La Mecque, un bel homme brun avec de belles boucles toutes ruisselantes d'eau qui s'avancait appuyé sur deux hommes, et c'était, lui fut-il dit le Messie, fils de Marie. Puis en de multiples descriptions du retour de Jésus aux derniers temps, au seuil d'une ère de mille ans où se réalisent enfin des promesses de paix semblables à celles que décrit Isaïe en son livre. Enfin, lors du jugement dernier, quand les chrétiens, alors interrogés sur leur foi, répondent qu'ils ont « *adoré le Messie, fils de Dieu* », ce pour quoi ils finissent en enfer. Aucune explication n'est alors proposée pour mieux comprendre la signification du terme Messie : il s'agit d'un nom propre, sans plus,

1. Comme on le voit, l'attitude de Rashîd Ridâ est, comme d'habitude, bien en deçà de l'esprit d'ouverture et de compréhension de son Ustâdh et Maître.

comme l'affirme Rashîd Ridâ dans son commentaire du Coran. Mais si le Messie est ainsi associé à l'eschatologie, c'est parce que, d'une part, le Coran affirme de lui, selon l'interprétation la plus courante, qu'« *il est, en vérité, l'annonce (alam) de l'Heure* » ou, suivant une autre lecture, « *la science (Tm) de l'Heure* » (43, 61), et parce que, d'autre part, un célèbre *hadith* cher aux Sunnites répète qu'« *il n'y a pas d'autre mandî que Jésus* », le *mandî* (ou « bien guidé ») n'étant autre que le grand « rassembleur » des monothéistes au Dernier Jour. Y aurait-il alors, en islam, des formes de messianisme qui n'en portent pas le nom ?

### Des messianismes sans Messie...

Si Jésus a donc bien, dans le Coran et le *Hadith*, pour nom spécifique, le Messie, comme on vient de le voir, il n'en est pas moins vrai que l'islam, ce faisant, n'assume nullement l'attente messianique d'Israël ou l'affirmation chrétienne de sa réalisation en sus : nul messianisme, en islam, qui se rattacherait au Messie comme tel. Néanmoins, au cours de son histoire tourmentée, la religion musulmane s'est trouvée impliquée, utilisée ou transformée par des mouvements que l'on peut qualifier de messianiques au sens large. Dès les origines, en effet, les musulmans ont identifié leur islam avec la force, la victoire et le triomphe dans l'ordre temporel, si bien que toute défaite, par la suite, n'a pu qu'engendrer des crises religieuses et des frustrations collectives. Dès qu'il s'est agi d'assurer la dévolution du pouvoir califal au sein de la Communauté naissante et de l'Empire grandissant, certains ont voulu retrouver le profil charismatique du Prophète-Fondateur, Muhammad ibn 'Abd Allah, dans les membres de sa famille, dans 'Alî d'abord, son cousin et son gendre tout à la fois, puis en ses fils Hasan et Husayn (lequel fut tué à Karbala' par ses concurrents omeyyades, en 680) : c'est ainsi qu'est né le Shî'isme (10 pour 100 des musulmans d'aujourd'hui) qui peut être considéré, en ses multiples variantes, comme un messianisme politique et religieux. Et puisque, d'autre part, l'orthodoxie des écoles inféodées au pouvoir n'a pas toujours su répondre aux besoins spirituels des croyants en quête d'une expérience de

Dieu, d'une intériorisation du culte et de la loi, d'un sens à donner à leurs souffrances et de médiateurs à la fois sanctifiés et sanctifiants, le soufisme (la mystique musulmane) s'est très vite développé partout en mille formes locales qui relèvent toutes d'un certain messianisme religieux et mystique. Plus tard, même chez les sunnites, le besoin de profondes réformes sociales et de nouveaux succès politiques a fait naître l'attente anxieuse de réformismes purificateurs et de mandismes triomphalistes, dans un climat de messianisme eschatologique. Ce sont ces trois principales formes de messianisme sans Messie qu'il convient d'analyser de plus près pour en mieux comprendre les lignes maîtresses.

### Le messianisme shi'ite <sup>1</sup>

Sans refaire ici toute l'histoire du Shî'isme en ses formes variées, zaydite, ismaélienne et duodécimaine (sans parler des Druses et des Alaouites), il est certain, comme le signale Riffat Hassan, que le Shî'isme comporte des notes messianiques indubitables. Les *imâm-s* (ou califes au plan religieux) succèdent, de droit divin, au Prophète et en partagent l'autorité religieuse et séculière parce qu'ils sont ses descendants, les « Gens de la Maison » (*Ahl al-Bayt*). C'est là un droit héréditaire sanctionné, selon eux, par le Coran lui-même. Porteurs de la « lumière muhammadienne », ils sont donc les seuls capables d'interpréter et de transmettre la science ésotérique dont ils sont les dépositaires. Et d'ailleurs, protégés de Dieu même en leur interprétation (*ta'wîl* du Coran, ils sont infaillibles et, à la limite, impeccables. A eux seuls est donné le pouvoir de connaître le Nom Suprême de Dieu et de faire des miracles. Ce faisant, la communauté est sûre d'avoir, de manière ininterrompue, un guide qui la mène jusqu'au but, d'autant plus que les *imâm-s* se voient élevés au-dessus de leur condition humaine et, par suite, considérés comme des manifestations (des « épiphanies ») de Dieu lui-même. Le dernier des douze *imâm-s* Muhammad

al-Mahdî, disparu « en occultation majeure » dans un souterrain de Samarra' en 94 doit revenir à la fin des temps : il est le « Bien Guidé » (*al-Mahdî*) qui portera à son terme la mission du Prophète et sauvera l'humanité de tous ses péchés. Si tout cela se réalise en totalité dans la tradition des Duodécimains, il en est plus ou moins de même dans les autres traditions du Shî'isme, y compris celle des Fatimides de Tunisie et d'Égypte (909-1171).

Or, comme le fait justement remarquer Riffat Hassan, ce messianisme apparaît aux yeux du sunnisme orthodoxe comme une accumulation d'innovations blâmables ou d'interprétations originales. L'exaltation de l'appartenance familiale pour participer aux dons de la Prophétie n'est-elle pas une forme transformée de tribalisme où prévaut le « lien du sang » ? La quasi divinisation des imâm-s ne serait-elle pas le fruit de quelque influence sassanide de l'antique religion des Perses ? La croyance en l'infailibilité, voire en l'impeccabilité des imâm-s est contraire au Coran, tout comme la transmission du charisme prophétique aux descendants de Muhammad par Fatima, sa fille, et 'Ali, son beau-fils, s'oppose au verset coranique affirmant qu'il est, lui, le « sceau des prophètes » (33, 40). D'autre part les *imâm-s* ne sauraient jamais être des médiateurs ou des intercesseurs puisque le Coran affirme que Dieu est le seul et unique intercesseur (6, 51 ; 6, 70 ; 39, 40 ; 17, 56-57). Qui plus est, le concept de *mahdî* (bien guidé) n'est pas coranique. Certes, Dieu y est dit « Celui qui guide » (al-Hâdî) (22, 53 ; 25, 33), celui qui met sur « la voie droite » (*sirât mustagîm*) grâce à sa « Bonne Guidance » (*Hudâ*) (terme mentionné soixante-dix-neuf fois dans le Coran), tout comme le croyant est « celui qui se laisse bien guider » par Dieu (*al-muhtadî*). Il est donc prouvé que le terme *mahdî* n'apparaît que dans les *hadith-s* de la Tradition (*Sunna*) comme annonciateur de l'Heure ultime et « rassembleur » des monothéistes : il s'agit bien là d'une surimposition que les Shî'ites auraient bien vite empruntée aux autres (mais qui ?) pour s'assurer un avenir triomphal et compenser ainsi leur éviction presque constante du pouvoir. Il est certain que le Shî'isme nourrit chez les siens bien des éléments d'un messianisme politique et religieux, toujours contestataire du sunnisme, dont l'ultime

1. Cf. *sub voce Shî a*, in E.I., i<sup>re</sup> éd., tome IV, pp. 362-371, et toute la bibliographie qui y est proposée, à laquelle on ajoutera Henri LAOUST, *Les Schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965, 466 p.

manifestation particulièrement significative a été et demeure la révolution islamique, en Iran, de l'Imâm al-Khumaynî.

### Le messianisme soufi<sup>1</sup>

Dès les débuts de l'islam, une autre contestation s'est exprimée peu à peu de la part des « spirituels », hommes et femmes qui refusaient les luttes politiques et les entreprises guerrières, pour n'envisager que les dépassements ascétiques et mystiques de leur credo et de leurs rites. À la suite des grands témoins de la mystique musulmane (le soufisme) que sont : Hasan al-Basrî (642-728), le « mystique dans la cité », Râbi'a al-'Adawiyya (713-801) la « poétesse du pur amour », al-Muhâsibî (781-857) le « maître de l'examen de conscience », al-Junâyd (mort en 910) le « prudent directeur spirituel », Bistâmî (mort en 874) le « héraut de l'unicité absolue », al-Hallâj (858-922) le témoin de « l'union d'amour par la passion douloureuse », Ibn 'Arabi (1165-1240) le « chanteur de l'amour universel », Ibn al-Fârid (1181-1235) le « prince des amoureux » de Dieu, Suhrawardî (1151-1191) le porteur de la « sagesse illuminative » et Jalâl al-dîn Rûmî (1207-1273) le maître de la « poésie mystique », des confréries religieuses sont nées et se sont développées, du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, proposant à leurs adeptes une vision messianique de l'expérience religieuse, individuelle ou communautaire, qui autorise une « union de témoignage » ou une « union d'existence » avec Dieu grâce à une imitation de plus en plus étroite de ses vertus (*al-takhal, bi-akhlâq Alla*): on y parle alors d'un royaume (*Malakût*) où se vivent enfin toutes les réalités, terrestres et célestes, qu'annonçaient le Coran et la Sunna.

Il est bien vrai que le système confrérique des congrégations religieuses (*tarîqa, paturuq*) suppose ou favorise certains éléments d'un messianisme spirituel qui a également

1. La littérature sur le soufisme est plus qu'abondante. Cf. *sub voce Tasawwuf*, in E.L.,<sup>ie</sup> éd., tome IV, pp. 715-719, et toute la bibliographie qui y est proposée, à laquelle on ajoutera Louis GARDET et Georges C. ANAWATI, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1961, 279 p.

des effets immédiats. Le fondateur de la confrérie, héros mystique pour son compte personnel, y demeure présent par ses descendants qui, de manière héréditaire, en assurent la direction et y maintiennent parmi les fidèles le charisme des origines, le fondateur ayant eu bien soin, d'ailleurs, de démontrer que ses ascendants remontent jusqu'à Muhammad, voire jusqu'à Adam : rien d'étonnant alors si le fondateur et ses successeurs deviennent de saints personnages dont on visite la tombe et de fidèles intercesseurs dont on sollicite la bénédiction (*baraka*). Les solidarités religieuses, économiques, culturelles et politiques, qu'ont développées les confréries, tant dans les campagnes qu'au sein de l'artisanat urbain, correspondent, en permanence, à l'attente que tous expriment d'une société plus juste et plus fraternelle où les valeurs de l'islam soient intériorisées par tous et vécues tout naturellement. Il est tout aussi vrai qu'un tel ensemble d'institutions et de pratiques a souvent engendré des déviations de la foi et du culte que l'Orthodoxie sunnite, surtout la hanbalite, a dénoncées et combattues : le culte des fêtes et des saints, l'exaltation des familles « maraboutiques », l'obéissance aveugle (*taglîd*) aux chefs de confrérie (*shaykh-s*), etc. Il est certain que la spiritualité du soufisme, même lorsqu'elle est rendue conforme au projet orthodoxe du sunnisme comme ce fut le cas avec al-Ghazali (1058-1111), rejoint parfois celle des « ordres religieux » chrétiens dans la quête d'un règne de Dieu qui n'est pas « de ce monde » mais qui doit « déjà » y naître : messianisme de la foi où musulmans et chrétiens ont certainement à dialoguer, même si les confréries musulmanes sont aujourd'hui volontiers décriées sinon combattues par l'islam officiel.

### Le messianisme mahdiste

Conjuguant certains aspects du messianisme ahî'ite et certaines recherches du massianisme soufi, le messianisme mandiste a très vite pris, dans l'histoire de l'islam, une dimension éminemment politique, d'autant plus que beaucoup de musulmans se convainquirent dès l'origine, que l'islam devait dominer et que sa victoire était le signe

1. Les *hadith-s* abondent en ce sens, tel celui-ci « *L'islam domine et n'est pas dominé* » (*al Islâm ya lâ wa lâ yu lâ*).

divin de sa vérité<sup>1</sup>. Cette attente s'est vite cristallisée autour du concept imprécis du « Bien Guidé » (*al-Mahdî*)<sup>2</sup> qu'Allah devrait envoyer à la fin des temps pour « *achever l'islam comme religion agréée de Lui* » (5, 3). Oubliant que ce Mahdî devrait être Jésus pour les sunnites ou le douzième Imam, « l'Attendu » (*al-Muntazar*) pour les Shî'ites, les musulmans ont ainsi tenté de voir en certains princes, théologiens ou penseurs, les rénovateurs « bien guidés » qu'Allah envoie régulièrement pour ramener sa Communauté (*Umma*) sur la « voie droite » et lui garantir enfin le triomphe contre les défis du temps et les entreprises de ses ennemis (les ennemis de l'islam étant les ennemis d'Allah, et vice versa). C'est pourquoi bien des califes prirent le surnom significatif d'al-mahdî, tout comme de nombreux *hadith*-s en ont célébré à l'avance les qualités et les prodigalités : le Mahdî, en effet, est appelé à restaurer l'islam dans sa gloire première et sa perfection originelle, les temps messianiques que l'on attend n'étant que l'extension à toute la terre de l'âge messianique que vécut le premier islam à Médine avec ses quatre califes « bien dirigés » (*râshidûn*) de 632 à 661. On lira en annexe une certaine « lecture » de l'histoire de quatorze siècles d'islam en fonction de cette « clé » interprétative : Dieu n'abandonne jamais son peuple et, à la fin de chaque siècle ou à l'aube d'un siècle nouveau, il lui envoie le Mahdî restaurateur. Beaucoup de Shî'ites ont ainsi interprété la venue et la victoire de l'Imam al-Khumaynî (1979-1989), en Iran, comme d'autres ont expliqué par là les sanglants événements de La Mecque au seuil du xv<sup>e</sup> siècle de l'hégire (décembre 1979).

1. C'est bien ce que rappelait Husayn AHMAD AMÎN au seuil du premier chapitre de son livre (en arabe) *Guide du musulman désemparé* (*Del al-Muslim al-hazîn*), Le Caire, 1983: « *Les victoires des armées de l'islam furent toujours aux yeux des musulmans, déjà même du vivant du Prophète, l'une des preuves les plus sûres de la véracité de la mission de Muhammad... Mille ans durant, le monde islamique et le monde chrétien se sont affrontés sans merci. Tout compte fait, l'islam en était sorti vainqueur... Flux grandiose et prolongé ! Mais ce reflux a suivi au cours des deux derniers siècles, et les effets en perdurent encore... Pourquoi donc ces défaites répétées que leur infligent ceux qui ne partagent pas leur propre religion ?* »

2. Cf. *sub voce al-Mahdî*, in *E.I.*, 2<sup>e</sup> éd., vol. V, pp. 1221-1228.

Le fait est que « l'utopie mahdiste » est toujours mobilisatrice d'énergies nouvelles au sein des sociétés musulmanes. Elle y a réussi, en 909, permettant ainsi au Mahdî fâtim de 'Uhayd Allah de s'établir en Tunisie avant que ses descendants ne conquièrent l'Égypte et la Syrie-Palestine. Un *hadith* ne disait-il pas alors que le « *le Mahdî sera de ma famille, parmi les descendants de Fatima : il remplira la terre de justice et de richesse* » ? Plus tard, le mouvement almohade (les Unitaires, *al-Muwahhidûn*) naît au cœur de la montagne berbère marocaine avec Ibn Tûmart al-Mahdî (1081-1130), au nom de cette même utopie. Et c'est encore Ibn Khaldûn, le grand historien et sociologue tunisien du xiv<sup>e</sup> (1332-1406), qui avoue, dans sa *Muqaddima* (*Prolégomènes*) qu'« *il est communément admis, parmi les masses populaires de l'islam, qu'à la fin des temps devrait finalement apparaître un descendant de Muhammad qui fera enfin triompher la foi et la justice : tous les musulmans le suivront et il régnera sur toutes les contrées islamiques; il s'appelle le Mahdî* ». Tout ceci explique, entre autres, le succès du Mahdisme soudanais contre la présence des troupes anglo-égyptiennes au milieu du siècle dernier. Muhammad al-Mahdî (1844-1885), au nom du *jihad* retrouvé et proclamé, écrase les Anglais en 1883 et prend Khartoum en 1885 : ce n'est qu'en 1898 que les Mahdistes seront enfin maîtrisés par Lord Kitchener<sup>1</sup>.

Bien des historiens et des politologues contemporains considèrent que les « nouveaux départs » engendrés par les idéologies de libération dans les divers pays musulmans au cours du xx<sup>e</sup> siècle ont assumé certains éléments de ce messianisme politique, quitte à le radicaliser bien vite dans le cadre d'options idéologiques où les idéaux socialistes et révolutionnaires sont récupérés par des leaders nationalistes et charismatiques qui ont besoin d'être légitimés auprès des masses populaires au nom même des attentes exprimées par celles-ci sous forme religieuse traditionnelle. Et c'est bien ainsi qu'un Husayn Ahmad Amin achève la brève analyse qu'il en donne dans l'un de ses derniers livres<sup>2</sup>.

1. Cf. *sub voce al-Mandiyya*, in *E.I.*, 2<sup>e</sup> éd., vol. V, pp. 1238-1243.

2. Cf. le ch. 10 de son livre *Dalîl al-Muslim al-hazîn* (cf. note 1, page précédente), *al-Mandî l-muntaze fî hayâtî-nâ l-mu âsira* (pp. 135-141).

Selon lui, « *le Madhisme* tant attendu des temps modernes » participe encore de la vieille illusion bédouine, à expression religieuse, qui espère toujours, devant les précarités géo-économiques du moment, en une intervention miraculeuse de Dieu ou dans un « coup du destin ». Le chef (*sayyid*), qu'il soit calife, émir, sultan ou président, doit être capable d'inverser le cours du temps et de combler l'attente de tous en réalisant ses promesses de justice et de développement, de paix et d'abondance. D'où les discours-programmes répétés et les changements politiques successifs. L'histoire récente enseigne, ajoute-t-il, que les déceptions se révèlent alors d'autant plus amères et tragiques que les promesses étaient nombreuses et exaltantes. Paradoxalement, conclut-il, ce sont les frustrations ainsi accumulées qui nourrissent et excitent les messianismes d'où, semble-t-il, un cercle vicieux dont on voit mal comment on pourrait sortir.

## Conclusion

Telles sont, en contexte islamique, les curieuses manifestations d'un messianisme pluriel où le Messie est un Mahdî ! On est alors bien loin du messianisme biblique qui était au point de départ de sa présente étude. Comme l'a justement rappelé Riffat Hassan, l'islam orthodoxe, en effet, est allergique à toute idée de messianisme. Son exaltation de la seule transcendance de Dieu et son refus viscéral de toute union entre le Créateur et sa créature, quelle qu'en soit la forme, l'amènent à nier véhémentement les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption qui sont, au cœur de la foi chrétienne, l'aboutissement logique du messianisme biblique accompli en Jésus-Christ. Il est d'autant plus curieux de constater que le Coran reconnaît à celui-ci le titre de Messie et que beaucoup de commentateurs y voient un titre de gloire. Il convenait de les interroger pour découvrir jusqu'où ils sont allés dans l'exploration et la compréhension de cette messianité de Jésus. Il apparaît, hélas ! que le « mystère messianique » leur échappe, tout comme ils semblent être aveugles — ou aveuglés ! — devant les correspondances coraniques de maintes réalités bibliques ou évangéliques Si

Jésus est donc le Messie, pour l'islam, c'est un Messie sans messianisme<sup>1</sup>.

Mais l'islam a connu et connaît encore des réalités socioreligieuses que l'on peut considérer comme « messianiques » au sens large. Shî'ites, Soufis et Mahdistes de toutes tendances y ont développé des attentes qui ont toutes les caractéristiques de véritables messianismes, même s'il y manque... un Messie : on a vu, pourtant, que son substitut existe, c'est le Mahdî, personnage thaumaturgique et charismatique aux missions variées, qui semble être une transposition islamique du Messie biblique et de rêves millénaristes. Mais au seuil de ces messianismes islamiques sans Messie, il n'est pas sans intérêt de relever que, pour certains sunnites, « *il n'y a pas d'autre Mahdî que Jésus* » comme dit un *hadith* bien connu : étrange convergence d'un Mandisme spirituel et d'un messianisme récupéré qui laisse le chercheur perplexe mais non sans quelque espérance de dialogue.

Maurice Borrmans, né à Lille en 1925, prêtre, père blanc, est professeur à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques de Rome où il est également le directeur de la revue *Islamo christiana*. Vingt années d'enseignement et d'activités pastorales en Algérie et en Tunisie, vingt autres à Rome et en Italie, et trois autres à Bahrayn et dans la Péninsule, lui ont permis de participer de près à de nombreuses rencontres islamo-chrétiennes. Il est l'auteur des *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Le Cerf, 1981 (nombreuses traductions).

1. Preuve supplémentaire que l'auteur du Pseudo-Évangile de Barnabé (fin XVI<sup>e</sup> siècle) est dans l'erreur quand, dans son évangile, il fait de Muhammad le Messie attendu et de Jésus son précurseur, ce qui suppose l'absence de Jean Baptiste dans un tel contexte : de fait, nulle trace de celui-ci dans ce Pseudo-Évangile. Cf. Luigi CIRILLO et Michel FREMAUX, *Évangile de Barnabé*, Paris, Beauchesne, 1977, 593 p. (photocopie du texte italien original et traduction française annotée par les auteurs).