

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

VIVRE DANS L'ESPÉRANCE

« Espérez l'inespérable ».

*Héraclite, fr. 18, in Clément d'Alexandrie,
Stromates II, 17, 4*

*« Autre chose est souffrir l'agonie du désespoir,
autre chose le désespoir lui-même... Car l'espérance
est une victoire, et il n'y a pas de victoire sans risque.
Celui qui espère réellement, qui se repose dans
l'espérance, est un homme revenu de loin, de très
loin, revenu sain et sauf d'une grande aventure spiri-
tuelle, où il aurait dû mille fois périr ».*

*Bernanos, Journal de ce Temps,
dans Français, si vous saviez*

Sommaire

ÉDITORIAL

Vincent CARRAUD: **Espérez contre toute espérance**

9

Le discours contemporain dominant allie pessimisme et volontarisme. L'espérance chrétienne le prend à contre-pied : elle est à la fois sans pessimisme et sans volontarisme, puisque nous n'avons rien à espérer *de ce* monde. L'espérance ne fait pas nombre avec les espoirs trop humains qui concernent le futur, car elle est attente de l'inespéré, le Seigneur qui est la vie éternelle.

THÈME

Xavier TILLIETTE: **Au-delà du voile**

15

Si l'espérance porte en elle la jeunesse des messagers de la bonne nouvelle, c'est parce que, au-delà des obstacles, au-delà de la tentation du désespoir et du suicide, elle se manifeste comme la vertu de l'attente et de la fidélité. Fondée sur la foi et nourrie de la charité, traversant la mort, elle nous introduit à la plénitude de la vie éternelle.

Gianfranco RAVASI: **L'attente d'Abraham et l'espérance
du peuple hébreu : le Christ espéré**

23

L'espérance du peuple hébreu se déploie dans la Bible dans toutes ses dimensions anthropologiques et théologiques : dans l'épreuve individuelle ou collective, dans l'attente de la résurrection des morts et de la venue du Messie. Ces figures de l'espérance trouvent leur unité et leur cohérence dans la personne de Jésus-Christ, réalisant ainsi la promesse de salut donnée à Abraham.

Philippe NOUZILLE: **Craindre, désirer, aimer**

37

Au fondement de la vie monastique – et de la vie chrétienne en général – se trouve la crainte de Dieu, purifiée de la recherche de son bien propre pour n'être qu'amour filial. En cherchant d'abord la ressemblance avec son Créateur, le moine espère accéder à cet état de fils. Par là même l'espérance s'efface devant le désir irrésistible de l'homme d'être toujours avec Dieu.

Jacques SERVAIS : **Communion, universalité et apocatas
tase : espérer pour tous?**

49

Est-il permis d'espérer pour tous, même pour ceux qui ont rejeté le Christ? L'universalité du salut annoncé par Jésus-Christ dans son Eglise repose sur une espérance qui n'admet pas de limites. Tout en demeurant essentiellement dramatique, comme *en* témoigne le mystère du Samedi Saint, cette espérance, étendue à l'univers entier, travaille sans relâche à la rédemption universelle.

Ignace VERHACK: **La signification de l'espérance pour le
temps présent**

68

Si l'espérance philosophique lit les traces d'un «autre» dans la structure de notre désir, l'espérance chrétienne découvre le visage de l'Autre dans la révélation historique d'une présence pleine de grâce, celle du Christ ressuscité. Loin de nous arracher au monde, cette espérance nous conduit à imiter, ici et maintenant, la vie du Seigneur, dans un total abandon à son amour.

Michel NIQUEUX : **Après l'utopie : la Russie de tous les
possibles**

79

Après dix années de bouleversements sans précédents dans l'histoire, la désillusion règne en Russie : sur les ruines de l'utopie au pouvoir, renaît la nostalgie de la servitude volontaire. Le pessimisme doit cependant être tempéré par une évaluation des changements, notamment la disparition de l'idéologie d'Etat, qui sont fondamentaux et ouvrent la voie à tous les possibles.

**DOSSIER SUR LE LIVRE DE MICHEL HENRY
C'EST MOI LA VÉRITÉ**

Xavier TILLIETTE : **Le Christ du philosophe**

94

Dans sa lecture de l'Evangile de saint Jean, Michel Henry met en évidence un accord singulier entre la phénoménologie de la vie et la Révélation du Christ. Tout en restituant à la figure de Jésus la fraîcheur de sa manifestation première, il apporte un éclairage de tout premier ordre sur les relations du Père et du Fils. Cette philosophie insiste avant tout sur la transcendence du message, risquant peut-être d'occulter la grandeur plus cachée du mystère de l'Incarnation ; le philosophe ne saurait oublier que le combat eschatologique commence avec la Croix du Christ.

Isabelle OLIVO-POINDRON : **Pour une philosophie de la
vérité**

100

On pourrait s'étonner qu'un philosophe contemporain prétende à une philosophie *du* christianisme; or Michel Henry semble bien en ouvrir la voie, en conjuguant une phénoménologie de la vie et une pensée de la vérité, c'est-à-dire en se donnant les moyens conceptuels de penser que le Christ puisse être à la fois « la vie et la vérité ».

Emmanuel HOUSSET: **Vie et altérité**

106

Michel Henry se propose d'explicitier le type de vérité propre au christianisme dans le cadre d'une philosophie de l'immanence. Mais on peut se demander si sa définition de la vie comme auto-affection peut convenir au Dieu trinitaire et à la compréhension chrétienne de la personne. La vie ne surgit-elle pas toujours d'une exposition à une altérité absolue?

SIGNET

Guy BEDOUELLE : **La démocratie des religieux**

113

A l'intérieur de la grande diversité des systèmes de gouvernement dans les ordres religieux, se découvrent des pratiques séculaires de la démocratie directe ou indirecte, surtout dans les ordres mendiants fondés au *mn*^e siècle. Mais cette démocratie est à replacer dans un idéal d'unanimité, d'obéissance surnaturelle et de service, qui sont les formes d'exercice de la vertu qu'Aristote assignait aux sociétés politiques.

Vincent CARRAUD

Editorial

Espérer contre toute espérance

« *Contre toute espérance, dans l'espérance — il crut* »
Contra spem in spem credit, *Romains 4,18*

Contre toute espérance

Le discours contemporain dominant, politique, médiatique ou pédagogique, allie pessimisme et volontarisme. Le pessimisme, qui jouit du prestige de la lucidité, découle, comme on dit, de *l'analyse de la situation* : la faillite des économies, la crise de l'emploi, les conflits corporatistes, la fin de la sécurité dite sociale, les tensions internationales, etc., l'imposent à l'évidence. Il n'est pas de propos sérieux qui ne soit pessimiste, c'en est même l'index le plus voyant. L'espérance n'est donc pas de mise. Ou du moins, elle ne l'est plus, car chacun sait la fin de l'histoire et de ses modèles dialectiques, la ruine du « principe-espérance » (qui voulait la transcendance sans le transcendant, l'espérance sans la foi) et de tous les messianismes historiques, par excellence le communisme¹. Mais quand on n'a pas d'avenir, il reste le futur. Le pessimisme appelle donc le volontarisme et son cortège de valeurs, afin d'assurer le minimum. Il suffit d'attendre volontairement : ce qui n'est plus une alliance de

1. Voir, dans ce cahier, l'art. de Michel Niqueux.

mots peu compatibles, depuis que prévaut en économie le vocabulaire du ravaudage, ou de la *reprise*.

Ce discours a son envers, dominé, refoulé même, qui ignore tout futur : l'idée même d'un projet lui est étranger, *a fortiori* celle d'une espérance. Cette jeunesse vieillissante, établie dans l'instable, mais sans ambition de déstabilisation, ayant hérité à la fois de trop et de pas assez, n'attend rien, ni de demain ni de qui-conque ; elle n'est même pas sûre qu'attendre ait un sens. Elle n'est pas pessimiste, mais simplement désespérante – et donc désespérée. Le désespoir la caractérise moins comme une tentation terrible et ultime (qui, à sa manière, resterait volontariste, comme le suicide), que comme un mode de vie, banal et dangereux à la fois. Ce discours, le plus souvent informulé, a fait l'épreuve de l'antique savoir : « *Maledictus homo qui confidit in homine*, Malheur à l'homme qui met son espoir (sa foi) en l'homme » (*Jérémie* 17, 5).

Ainsi le monde a-t-il renversé l'injonction de « rendre raison de l'espérance qui est en nous » (1 *Pierre* 3, 15) de deux manières : les uns ne sont pas prêts à rendre raison de leur attente, car il n'y a pas de raison; les autres sont toujours prêts à trouver à leur désespoir toutes les raisons du monde. Voilà l'apologie la plus facile, et, au demeurant, la plus entendue. Dans les deux cas règne modestement le volontarisme de l'impuissance.

L'espérance chrétienne prend naturellement à contre-pied le premier discours : car elle est sans pessimisme, mais aussi sans volontarisme, puisque nous n'avons rien à attendre *de* ce monde. Avec le second discours, les choses sont plus fines. Il faut d'abord penser que l'absence d'avenir ne signifie pas *ipso facto* une vie au présent; peut-être signifie-t-elle même qu'il n'y a pas de vie du tout. Ensuite que sous la figure plus imaginable de l'inattendu, l'inespéré puisse venir se substituer au désespéré. Enfin que cet inespéré constitue le seul objet d'une espérance qui vaille la peine.

Il crut

Ce qui est commun à ces discours ordinaires, c'est qu'ils ont pour sujet l'individu : c'est moi qui attends ou qui n'attends pas, qui veux ou qui ne veux pas, qui espère ou qui désespère. Pour les chrétiens, il en va certes de moi, de mon salut, de mon espérance (1 *Corinthiens* 13, 12 : en ce sens il n'y a pas d'espérance qui ne

soit intéressée), mais comme il en allait de ma foi : c'est-à-dire non pas d'abord *ma* foi, mais celle de l'Eglise que je confesse avec et en elle. De même, c'est fondamentalement l'Eglise qui espère, et qui espère pour tous (1 *Timothée* 2, 4). L'attente pour moi de la béatitude n'a de sens que comprise dans l'attente par l'Eglise des fins dernières pour tous (*Apocalypse* 21), car c'est une unique « charité (qui...) espère tout » (1 *Corinthiens* 13, 7). Voilà ce sur quoi insistait le cahier de *Communio* de 1984 consacré à « l'espérance ». En un temps où l'on diagnostiquait l'individualisme triomphant, il s'agissait de rappeler le double sujet de l'espérance, l'unité du désir personnel du bonheur et de l'attente collective de la vie du monde à venir². Mais en un temps aussi où nombreux étaient ceux qui, dans l'Eglise, exaltaient des lendemains d'autant meilleurs qu'ils seraient affranchis de tout dogme, il s'agissait également de rappeler que c'est la foi qui donne les objets de l'espérance (*Romains* 5, 1-9) ; plus exactement, elle est « la substance des biens que l'on espère, la certitude de ce que l'on ne voit pas » (*Hébreux* 11, 1)³. C'est pourquoi la *lettre aux Hébreux* ne craint pas de parler de la « confession de l'espérance » (10, 23). Au demeurant, *le symbole des Apôtres* confesse « je crois... à la résurrection de la chair » tandis que *le symbole de Nicée-Constantinople* s'achève avec « j'attends la résurrection des morts ». Si l'on peut donc parler d'une intégration réciproque des objets de la foi et de l'espérance⁴, c'est parce qu'elles ont le même objet, le Seigneur lui-même, cru et espéré : les chrétiens « espèrent le Seigneur » (Ignace, *aux Ephésiens* 1, 2). Comme le R.P. Cottier le résumait en une formule saisissante, « Espérer, au sens chrétien, c'est attendre Dieu de Dieu ».

Le cahier de 1984, avec la contribution de plusieurs grands

1. Voir, dans ce cahier, l'art. de Jacques Servais.

2. Voir en particulier l'éditorial [du R.P. Georges Cottier, *Communio*, juillet-août 1984, p. 4-9.](#)

3. C'est le card. Joseph Ratzinger qui commentait ce point, *ibid.*, p. 32-47.

4. Voir l'art. de Hans-Urs von Balthasar, « [Les vertus théologiques sont unes](#) », *ibid.*, p. 10-20; cet article est décisif pour comprendre l'espérance de Jésus et comment « demeure » aussi l'espérance selon 1 *Corinthiens* 13, 13. Voir l'ouvrage de Heinrich Schlier, *Nun aber bleiben diese Drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges*, Einsiedeln, 1971, et, plus récemment, le beau livre d'Olegario Gonzales de Cardedal, *Raiz de la esperanza*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1995.

théologiens, disait donc l'essentiel. Celui-ci a été conçu comme son complément, pour achever la série des vertus théologiques puis, à partir de l'an prochain, cardinales : c'est-à-dire en montrant comment s'efforcer de vivre dans l'espérance, éventuellement contre tout espoir – ce qui, on en conviendra, est d'actualité.

Dans l'espérance

On aura reconnu le paradoxe caractéristique d'Abraham ² : « contra spem in spem credidit, contre toute espérance, dans l'espérance, il crut » (*Romains* 4, 18). Des organes morts, saint Paul dit : des corps morts, peuvent engendrer. Que du mort ressurgisse le vivant : voilà ce que fut la foi vers l'espérance d'Abraham. Voilà aussi bien la proposition inouïe faite au monde par le Christ : – croire l'incroyable, un Dieu-homme, un mort vivant à jamais; – espérer l'inespérable, la béatitude éternelle ³, la déification de l'homme, la vie même de Dieu ⁴. Loin de nier le trouble et le désespoir que le Christ a connus au jardin des oliviers et sur la croix, l'espérance en prend acte : « mon âme est toute troublée » (*Jean* 12, 27), et même l'insondable « mon âme est triste à en mourir » (*Matthieu* 26, 38) ; le Christ aussi fut sans lendemain, abandonné des hommes, abandonné de son Père même. Et pourtant il a espéré. « Espérer, dit Heinrich Schlier, signifie proprement espérer contre la mort » ⁵.

Qu'il n'y ait d'espérance que de l'inespérable, voilà ce que la logique du monde méconnaît. Le monde ne connaît pas l'espérance : non pas seulement de fait, selon un constat évident, mais

1. [1994, 6 : la charité](#) ; [1995, 5 : la vie de foi](#).

2. Voir, dans ce cahier, l'art. de Gianfranco Ravasi.

3. Selon saint Thomas, qui suit la Glose, la béatitude éternelle, bien infini qui consiste dans la jouissance de Dieu même, est l'objet propre et principal de la foi, *Somme de théologie*, IIaIIae, q.17, a.2. La question de savoir si et en quel sens Dieu est participé dans l'espérance est complexe; il semble que la doctrine de saint Thomas ait varié entre le *De spe et la Somme de théologie*. Avec les *Passions de l'âme* de Descartes, l'évolution médiévale atteint son terme : l'accès au bonheur ne relève plus de la problématique de l'espérance.

4. Voir, dans ce cahier, l'art. de Philippe Nouzille.

5. *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, 1968, p. 165.

par essence. Comme le désespoir est ce que le monde refuse de voir en face, l'espérance est ce que le monde ne peut pas connaître. Plus : elle est, comme la vérité, ce que le monde ne peut pas ne pas haïr (*Jean* 17) ou tourner en dérision : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois » (*Actes* 17, 32). Comment nous en étonner, nous qui éprouvons tant de difficultés à espérer « que ton règne vienne ¹ » ?

Les chrétiens, dit saint Paul, ont à « se glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu » (*Romains* 5, 2) ; mais cette glorification dans l'espérance n'exclut ni les difficultés, ni les déceptions, ni les désespoirs présents : se glorifier de l'espérance signifie aussi, et d'abord sans doute, « se glorifier dans la tribulation » (*Romains* 5, 3), et même se glorifier dans le désespoir, comme le Père a glorifié le Fils sur la Croix. L'espérance n'efface nullement, comme par magie, doutes, tristesses, impuissances ; elle efface encore moins l'angoisse ². Mais elle dit une présence qui n'est pas de ce monde – ce qu'en jargon théologique l'on appelle *parousie*.

Le présent de l'espérance

Personne ne songerait à nier que la temporalité de l'espérance ne soit le futur, puisqu'elle est celle d'une attente, celle des promesses (*Hébreux* 10, 23). Du reste, l'on peut faire correspondre aux trois vertus théologiques les trois dimensions temporelles : la foi au passé, la charité au présent, l'espérance au futur. Mais, à la différence de l'espoir, l'espérance est aussi une modalité de *ce* que l'on tient déjà : l'héritage de la vie éternelle est déjà obtenu, en espérance précisément (*Tite* 3, 6-7). À deux reprises, les *Béatitudes*, véritable charte de l'espérance pendant tout le Moyen Age, manifestent que l'espérance porte sur le présent : « le royaume des cieux *est* à eux » (*Matthieu* 5, 3 et 10). Nous possédons ce que nous ne possédons pas encore, nous sommes déjà ce que nous avons à devenir : tel est l'être du chrétien, puisque tout ce qui n'a pas encore paru est déjà ici, puisqu'avec la mort du Christ le salut – que nous espérons – nous est déjà

1. Entendons bien : ici et maintenant; car si le Notre Père n'exprime pas l'espérance, mais l'espoir, c'est-à-dire si nous souhaitons qu'un jour « ton règne vienne », tout devient plus facile.

2. Voir, dans ce cahier, l'art. de Xavier Tilliette.

Acquis¹. C'est pourquoi l'espérance concerne le présent : non seulement elle nous évite le souci du futur (comme s'il y eût du futur qui ne fût pas souci !), mais surtout elle permet de vivre *enfin au présent*. Signifiant une présence qui n'est pas de ce monde, l'espérance donne le présent quand l'espoir l'ôte. Cette illusion, Pascal l'indique, quand, se rappelant *Matthieu 6, 34*, il décrit notre anticipation permanente de l'avenir et en fait la source du divertissement : « Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (Lafuma n° 47)³.

Ainsi non seulement nous n'avons rien à attendre de ce monde, mais, présents dans le monde, nous ne pouvons être véritablement présents qu'à ce qui n'est pas du monde. Appelons *présenteté* cette qualité de présence qui ne se confond pas avec l'être au monde. Voilà ce que dit l'espérance : que le mode d'être du chrétien n'est pas d'être au monde, mais qu'il est cette présenteté même. Sans elle, nous sommes « sans espérance et sans Dieu dans le monde » (*Ephésiens 2, 12*). C'est même l'essence de la mondanité que d'être sans espérance, c'est-à-dire sans Dieu.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'Université de Caen, directeur de la rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

1. Nous ne justifions pas ici, même d'un mot, ce *déjà / pas encore* constitutif de la temporalité chrétienne ; sur cette circularité, voir les travaux novateurs de Jean-Yves Lacoste, et surtout la troisième partie de sa *Note sur le temps*, PUF, 1990, « Entre mémoire et espérance ».

2. Voir, dans ce cahier, l'art. d'Ignace Verhack.

3. La célèbre fiction du cachot (éd. Lafuma n° 163) organise la représentation d'une mort imaginaire imminente, qui seule permet de « se tenir » au temps présent.

Xavier TILLIETTE

Au-delà du voile

PEUT-ÊTRE Pégy a-t-il sans le vouloir causé quelque tort à la vertu d'espérance ou du moins créé une confusion. La petite fille allègre qui chemine entre ses grandes sœurs risque de donner une impression d'insouciance et d'immatunité. Elle a les traits et les couleurs de l'espoir, qui porte sur les choses de ce monde, si nous nous servons de la précieuse distinction qu'offre à peu près seule la langue française. L'image pourrait devenir trompeuse. Car l'espérance est aussi une vertu adulte, qui n'a rien à envier à ses aînées. Gabriel Marcel, qui a fait d'elle l'axe de sa philosophie itinérante, n'ignore pas son entrain et son ardeur juvénile, mais il connaît aussi l'autre aspect, l'humilité, la patience, la fidélité, qu'il lit sur le visage des vieilles servantes. C'est vrai qu'elle s'élançait joyeusement, lorsqu'elle emprunte la figure de l'espoir, mais cet élan est puissant, insatiable, un battent d'ailes vers l'horizon à perte de vue, comme le décrit Goethe dans le poème orphique, ou gnomique, intitulé **EAMIE**, espérance :

Pourtant la porte rebelle de la limite, du mur d'airain

Est déverrouillée, elle ne tient qu'avec l'ancienne durée du roc !

Un être doucement se meurt et se détache. Du plafond de nuages,

De la brume et de la bourrasque, elle nous élève avec elle, sur son aile.

Vous la connaissez, elle est ivre de tous les lieux :

Un coup d'ailes ! et derrière nous les éons !

L'image des ailes, comme celle, fréquente également, de la flamme traduit le dynamisme « elpidien ». C'est l'espérance

qui confère à la foi sa raison d'être et sa vie secrète. Les deux sont inséparables, et dans son fameux questionnement critique Kant accole immédiatement à : *que dois-je croire ? un : que puis-je espérer ?* Les démons ont la foi, mais nue et sans espérance (selon l'oracle de Dante), et ils tremblent. Arthur Rimbaud a la foi, mais nue et sans espérance, et il séjourne en enfer : Jamais l'espérance. Pas *d'orientur*? C'est que l'espérance dépend directement de la charité, qui est le bien par excellence, les trois théologiques formant une articulation, une trinité. De cette solidarité Gabriel Marcel a frappé la formule : j'espère en Toi pour nous, où l'amour invoque une pérennité garantie par une foi toute pénétrée d'espérance.

Dès que la foi s'infléchit en confiance et en fidélité, qu'elle entre dans la vie- et dans la marche du temps, elle devient presque indiscernable de l'espérance. Cela explique la métaphore, à première vue assez insolite, employée dans l'Épître aux Hébreux, de l'ancre de l'âme : « *cette espérance, nous la possédons comme une ancre de l'âme, sûre et solide : elle pénètre au-delà du voile* » (Hébreux 6, 1). Une ancre c'est apparemment le contraire d'une aile, une image statique. Il ne faut pas écarter trop vite la représentation de l'ancre qui fixe, qui retient, qui empêche le navire de dériver et de heurter les écueils, représentation qui apparente si nettement l'espérance à la foi. Notre âme est ancrée en Dieu, elle a trouvé en lui un appui, une attache, qui assure sa persévérance et sa mise à l'abri. Mais le contexte invite à ne pas surestimer le caractère statique. L'ancre est la force qui rive au port, la garantie de la solidité au-dessous du mouvant et des vicissitudes qui caractérisent la vie humaine. Elle est aussi la fin de la traversée, le grappin qu'on lance dès qu'on aborde au rivage, en ce sens le symbole de notre destination surnaturelle : « *l'espérance jette son ancre dans les cieux* » (Jules Lequier). L'ancre fixée au flanc du bateau est un appel perpétuel du but. Et l'espérance, toute patiente et dépouillée qu'elle puisse être, ne perd jamais de vue l'horizon et ce qui s'annonce derrière lui. Elle est une tension qui ne fléchit pas et qui franchit les obstacles. Le verset des *Hébreux* l'indique, puisqu'il ajoute à la ferme fixité de la conviction la percée « *au-delà du voile* », dans le contexte de l'épître le voile du temple que seul le grand-prêtre écartait une fois l'an, désormais le lieu où Jésus, souverain Sacrificateur, a devancé son peuple : c'est là que l'espérance le rejoint par-delà l'existence terrestre.

Ce que confirme la déclaration capitale de saint Paul : « *Si c'est pour cette vie seulement que nous espérons dans le Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes* » (1 Corinthiens 15, 19).

Une autre image appropriée est la lueur ou, comme la prophétie selon saint Pierre, « la lampe brillante dans un lieu obscur ». Elle se rattache à celle du guetteur, du veilleur, qui interroge la nuit, qui épie les premiers signes de l'aube et se réjouit de voir apparaître au loin le mince trait lumineux qui annonce le lever du soleil – aussi aux serviteurs fidèles de *l'Évangile* qui, la ceinture aux reins, aux mains des flambeaux allumés, attendent le retour à l'improviste du maître. Le chrétien est ce guetteur, ce lynx, une paire d'yeux braqués sur le noir, jusqu'à ce qu'un feu, une lumière réponde à la sienne fouillant inlassablement le chemin et protégeant ses pas. Un veilleur comme l'étaient formidablement un Ernest Hello, un Léon Bloy, un Paul Claudel. Hélas, l'attente des chrétiens est aujourd'hui émoussée, contrariée par le sécularisme et par le « déni de la mort ». Nos contemporains n'attendent rien, en tout cas de prodigieux, leurs attentes sont mesquines, à la petite semaine : l'espérance forte, qui galvanise, disparaît parce qu'elle ne trouve plus de prises, depuis qu'on a reproché aux chrétiens de préférer le ciel et de cultiver l'évasion. Or il s'agit de rétablir dans les cœurs une attente vigilante, désirante, au lieu de la passivité navrante des mornes « salles d'attente ». Si nous avions de l'espérance comme un grain de sénévé, tout notre comportement serait bouleversé, les peurs et les petits calculs seraient emportés, que de choses nous paraîtraient insignifiantes, indignes d'un appelé à un autre état ! A la chanson de sainte Thérèse d'Avila :

Au regard des biens que j'attends
Tout le reste m'est passe-temps.

fait écho la voix de Claudel dans *La Messe là-bas* :

« Toutes ces choses que nous aimons tant et qui dans le fond nous déçoivent. Quelle joie de se dire qu'il faudra les abandonner toutes ! »

L'espérance entée sur la foi (« substance des choses qu'on espère ») mise tout sur l'avenir, comme l'espoir, mais pour elle il

s'agit d'un avenir absolu. Il y a en effet une correspondance évidente entre les vertus théologiques et les dimensions du temps. La charité appartient au présent, qui est l'urgence même, qui ne nous laisse aucun répit ni sursis, qui ne regarde pas en arrière. Ou plutôt le présent appartient à la charité, il jalonne inlassablement le cours du temps voué aux travaux et aux oeuvres de l'amour. C'est pourquoi la charité « ne périt jamais » (1 *Corinthiens* 13, 8). Elle oublie tout et elle n'attend rien. Et pourtant dans ce détachement et ce désintéressement elle inclut les deux autres. « Elle croit tout, elle espère tout » (1 *Corinthiens* 13, 7), parce qu'elle est pour ainsi dire leur quintessence : de la foi la totale adhésion et l'abandon sans limites, de l'espérance le désir et la brûlure. La foi est fondée sur le passé comme sur un socle immuable, sur ce qui a toujours été, depuis l'origine immémoriale de Dieu jusqu'à la tradition, ecclésiale et paternelle, imprimée dès l'enfance. Elle est assentiment, comme Newman l'a si bien montré, mais assentiment à des vérités transmises, donc communiqué de génération en génération. Le mot de Kierkegaard : je crois parce que mon père me l'a dit, recèle un sens profond, parce qu'il associe à la simplicité de l'enfance la transmission de la parole et l'autorité du père, dont la paternité vient du Père des Lumières. L'appartenance de la foi au passé – cette grave notion, disait Schelling – n'implique aucune sclérose, aucun dépôt momifié. Elle signifie l'enracinement sans lequel la sève n'est plus nourrie. « *Un arbre a de l'espérance* », lit-on dans le livre de Job. Le lien au passé est non seulement la garantie de la certitude, mais l'élément de la confiance et de la fidélité. Enfin l'espérance, sans rompre les attaches avec la foi et l'amour loin desquels elle s'étiolle vite, s'élance vers l'avenir, ou plutôt dépasse cet avenir informe qui n'est à personne et que déchiffrent vainement la divination et la futurologie. Non qu'elle soit sans alliage temporel, ce serait une impossibilité et une illusion. L'espérance s'exerce à la patience du temps, mais elle fixe un avenir qui transgresse *l'ultima linea rerum*. Seul le grand saint, le mystique, embrasé de charité, vit déjà dans l'éternité, son espérance défie la longueur et la langueur du temps, qui est en quelque sorte réduit en cendres. Et nous avons vu que la foi nue et ombrageuse est aussi le partage, sinon l'apanage, des démons. L'espérance tire en avant, elle va à l'encontre des âges de la vie puisque, loin de vieillir avec

le porteur, elle rajeunit et court comme le messager d'une bonne nouvelle : elle cherche et trouve une issue à ce qui est sans issue. Le « beau risque » du philosophe païen est facile à christianiser, le « beau risque de la foi » qui fut jadis le titre d'un ouvrage de piété très lu, est plus exactement le risque de l'espérance, celle-ci est le beau risque inclus dans la foi, peut-être vaudrait-il mieux dire le pari.

On ne peut exalter l'espérance et taire la mort; la mort est à la fois le terme et la menace de l'espérance, en tout cas son banc d'épreuve, son ordalie. De cette dualité Gabriel Marcel a eu conscience, une conscience suraiguë. La mort affrontée à l'espérance et la minant sournoisement s'appelle le désespoir, mort anticipée. Il y a même une collusion totale de la mort et du désespoir : c'est le suicide. Le suicide est le désespoir entraînant la mort, tandis que la mort entraînant le désespoir est la condition du condamné, du moribond, de ces « morts en sursis » que l'existentialisme a étiquetés. La prolifération des suicides, gestes soudains, pulsions irrépressibles, vertiges du vide, est un mauvais signe pour une époque qui a émoussé les besoins spirituels. Il ne suffit pas de mettre ces malheurs chaque fois déconcertants sur le compte de la fatalité et de la dépression. Une société qui engendre le suicide a oublié de cultiver les comportements de l'héritage chrétien : acceptation des souffrances, pitié envers soi-même, son insuffisance, sa médiocrité, indulgence envers les autres, et surtout, plus que la connaissance de soi, sens de la vie. On n'a pas appris aux jeunes gens pourquoi ils sont ici-bas et ce qu'il faut faire de leur existence. « *Le temps, tout le consume et l'amour seul l'emploie.* » Curieusement ce beau vers est de Voltaire, et Claudel, qui le recopie, en est tout éberlué, comme d'une heureuse surprise. Certes on ne parviendra pas à éliminer les cas pathologiques, et il est des êtres perturbés, dont la souffrance est si indiciblement atroce, qu'ils s'en délivrent en implorant le pardon. J'en ai connu. Dans leur geste désespéré ils ont mis souvent une espérance pervertie, fourvoyée, mais intense. C'est un paradoxe. Et pourtant, à celui qui n'a pas demandé à vivre, Dieu commande de vivre. Bernanos, sujet à de terribles crises, l'avait compris lorsqu'il parlait d'une espérance « *qui n'est que l'inflexible refus de désespérer* » : Mounier aussi, avec « *l'espérance des désespérés* ». Et plus encore Marie Noël, âme de nuit.

Comme si l'espérance ne déployait à plein ses ailes qu'au-dessus de l'abîme. L'espérance la plus pure, celle qui assiège l'absolu, se nourrit en quelque sorte de la rage du désespoir, ou du moins du vertige que suscite en tout homme réfléchi la grande inconnue de la mort, le mystère dont sans cesse nous détournons les yeux. C'est ce qui rend si tonique la leçon de Gabriel Marcel, pèlerin de l'espérance. Son assurance a traversé la peur, elle a rebondi sur la tentation du suicide comme sur un tremplin. Mais chez lui l'espérance reconquise ne se laisse plus étouffer. Elle est synonyme de marche en avant, et l'itinérance, déclenchée par la foi, est le ressort et la raison d'être d'une vie humaine : « *c'est l'âme qui est la voyageuse, c'est d'elle qu'il est vrai de dire qu'être, c'est être en route* » et l'espérance est « *l'étoffe dont notre âme est faite* ». Espérance et foi s'épaulent mutuellement, et s'appuient à la charité. Car l'espérance fait *crédit* à l'amour divin, ou plutôt elle souscrit au crédit illimité ouvert par Dieu. Nous avons cité la formule qui la résume : j'espère en Toi pour nous. Développée ; j'espère en Toi, Toi absolu, Recours unique – pour nous, pour la communauté vivante que nous formons, Toi et moi, elle et moi, moi et autrui, moi et les êtres que j'aime.

Alors ma mort et son anticipation dans la mort de l'être aimé accueillent l'espérance de l'immortalité. « *Les embouchures de l'espérance se situent dans le monde invisible.* » Ce n'est pas seulement un vœu, c'est une affirmation et une certitude. Car l'espérance est en quelque façon prévenue, happée, par l'exigence de l'amour dont la nature même défie et récuse le trépas. « *Aimer un être, c'est lui dire : tu ne mourras pas* ». A fortiori l'Amour Divin, dont la représentation « nous réduirait en poussière » (Bernanos), ne peut-il tolérer que ses serviteurs soient livrés à une disparition définitive. Seulement l'espérance se mérite, elle réclame le dépouillement de *l'avoir*, le détachement qui allège le fardeau du moi, l'appel d'une grande passion et d'un grand désir qui fait accélérer le pas. Il y a tant d'âmes mortes, tant de vies mortes avant la lettre. L'itinérance n'est pas l'errance et le vagabondage, elle a un but « *qu'elle voit et qu'elle ne voit pas* » et plus elle avance, plus elle presse le mouvement. Son autre nom est l'espérance, qui nous aspire irrésistiblement vers l'heure où notre vie sera « *non pas enlevée mais transformée* ». J'ai souvent cité et récité la prière de

Gabriel Marcel à la fin de *Homo Viator*, la plus belle conclusion qui soit :

Esprit de métamorphose,
 Quand nous tenterons d'effacer la frontière de nuées
 qui nous sépare de l'autre royaume, guide notre geste novice!
 Et lorsque sonnera l'heure prescrite, éveille en nous
 l'humeur allègre du routier qui boucle son sac tandis que
 derrière la vitre embuée se poursuit l'éclosion indistincte de l'aurore !

Xavier Tilliette, S.J., né à Corbie en 1921. Ordonné prêtre en 1951. Ancien professeur de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université Grégorienne de Rome. Publications récentes : *Le Christ de la philosophie* (1990), *La Semaine Sainte des philosophes* (1992), *Le Christ des philosophes* (1993), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995).

Collection COMMUNIO-FA YARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j.: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA: **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**, réédité
chez Desclée
10. Claude DAGENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION: **DEUS SANS LÊTRE**, réédité aux
P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j.: **POUR NOUS LES HOMMES**
LA RÉDEMPTION
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre VAN BREEMEN, s.j.: **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p.: **LA FÉCONDATION ARTIFI-
CIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j.: **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire

Gianfranco RAVASI

L'attente d'Abraham et l'espérance du peuple hébreu : le Christ espéré

APPUYÉE sur les bras de ses deux grandes sœurs qui la tiennent par la main, la petite espérance avance. Et, entre ses deux grandes sœurs, elle a l'air de se faire traîner. Comme un bébé qui n'aurait pas la force de marcher. Mais en fait, c'est elle qui fait avancer les deux autres. » C'est de cette manière que, dans son poème *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Charles Péguy a schématisé les rapports entre les vertus théologiques. Et en effet, même dans la Bible, apparaît entre elles une étroite intrication. C'est le cas en particulier pour la foi et l'espérance, au niveau littéral comme à celui de la sémantique.

Foi et espérance sont comme deux sœurs

A cet égard, nous allons inaugurer ce bref mais indispensable itinéraire suivi par Israël dans son espérance en Dieu par l'image apparemment aride qu'en donne la lexicographie : non pas par une dissertation de type philologique déjà faite par d'autres¹,

1. Voir en particulier E. Gerstenberger, « *bth*, confidare », dans E. Jenni-Westermann, *Dictionnaire Théologique de l'Ancien Testament*, Marietti, vol. 1, Turin 1978, col. 261-265, et C. Westermann, « *qwh* sperare », *ibidem*, vol. 2, Casale Monferrato 1982, col. 558-567. Pour le Nouveau Testament, mais en tenant compte des références à l'Ancien Testament, voir

mais plutôt pour disposer d'une base concrète et « objective » pour notre analyse. En déchiffrant les signes avant-coureurs, dans l'Ancien Testament, de l'« espérance » du Nouveau Testament, Rudolf Bultmann faisait remarquer dans son célèbre *Dictionnaire Théologique du Nouveau Testament* : « L'espérance est étroitement apparentée à la foi : c'est une attente ardemment désirée ». C'est ce qui ressort de la véritable acception d'un des mots de la *fides* biblique, la racine *bth* qui ne présente de façon significative qu'environ un tiers de ses occurrences dans les *Psaumes* : son sens principal est « avoir confiance », « croire en quelqu'un avec confiance », ce qui évoque la caractéristique principale de la foi biblique et de l'adhésion personnelle à Dieu, comme le suggère également la racine fondamentale, l'« amen » de la foi au sens de « s'appuyer sur le Seigneur ».

S'abandonner ainsi à la foi devient une source d'espérance et de paix, comme le déclare de façon lapidaire le Sage des *Proverbes* : « Qui se fie en Yahvé est bienheureux » (*Proverbes* 16, 20). Dans le même ordre d'idées, la définition de la foi donnée par la *lettre aux Hébreux* est exemplaire : « La foi est la garantie des biens que l'on espère... » (*Proverbes* 11, 1). Se présentent ainsi à l'homme deux choix possibles, deux vies, deux fois et donc deux espérances sur lesquelles s'exerce le risque de la liberté. Comme le dit Isaïe : « Vous vous êtes fiés (*bth*) à la fraude et à la déloyauté, pour vous y appuyer... dans la conversion et le calme était votre salut, dans la sérénité et la confiance (*bth*) était votre force » (*Isaïe* 30, 12-15). Cette option radicale une fois levée, nous savons déjà quelle sera notre attente et donc notre espérance. Jérémie nous le rappelle dans un passage célèbre alternant malédiction et bénédiction : « Maudit l'homme qui se confie (*bth*) en l'homme, qui fait de la chair son appui et dont le cœur s'écarte de Yahvé. Il est comme un chardon dans la steppe, quand vient la pluie il ne la voit pas; il se fixe aux lieux brûlés du désert, terre salée où nul n'habite. Béni l'homme qui se confie (*bth*) en Yahvé, et dont

R. Bultmann – K.H. Rengstorf, « elpis, elpizo »..., dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, pp. 515-541, Stuttgart, 1935. Voir, d'un point de vue plus général, P. Grelot, *L'espérance hébraïque du temps de Jésus*, Borla, Rome 1981.

1. *Op. cit.*, col. 518.

Yahvé est la foi. Il ressemble à un arbre planté au bord des eaux, qui tend ses racines vers le courant; il ne redoute rien quand arrive la chaleur, son feuillage reste vert; dans une année de sécheresse il est sans inquiétude et ne cesse pas de porter du fruit » (*Jérémie* 17, 5-8 ; cf. *Psaume* 1).

La confiance engendre donc la vie et l'espérance. Et le mot « espérer », dans son sens strict, est exprimé par la racine hébraïque *qwh*. Le rapport étymologique probable avec le mot *qaw* (corde, fil) est évocateur, le mot *tiqwah* se traduisant d'une façon curieusement ambivalente par « espérance » mais aussi « fil » (*Josué* 2, 18-21), à l'image de notre expression « ne tenir qu'à un fil ». On peut lire à cet égard dans *Job*, dans le sens d'une espérance brisée et du fil de la vie coupé : « Mes jours ont couru plus vite que la navette et ont disparu sans aucun brin d'espoir (*tiqwah*) » (*Job* 7, 6). Espérer, c'est alors être tendu vers une destinée future qui brille à notre horizon. L'homme peut ne pas atteindre cet idéal, mais c'est dans cette attraction vers lui que se trouve le sens de la vie et de l'histoire, comme nous le verrons. Ce que Kafka met dans la bouche du philosophe grec Zénon, à propos de la seule réalité qui conduit à la paix et à la quiétude, s'applique bien à la Bible : *Der fliegende Pfeil ruht*, « la flèche qui vole repose » (*Tagebücher*, 17/10/1910). Il est vrai qu'il y a aussi l'espérance déçue et, d'une façon extraordinaire, Isaïe la met en scène à propos de Dieu lui-même pour les conflits de l'homme, dans ce joyau poétique et théologique qu'est le « chant de la vigne » : « Il attendait (*qwh*) de beaux raisins, elle donna des raisins sauvages... j'espérais (*qwh*) avoir de beaux raisins, et elle a donné des raisins sauvages... il espérait (*qwh*) le droit et voici le sang versé, il espérait (*qwh*) la justice et voici les cris des opprimés » (*Isaïe* 5, 2 ; 7).

Une anthropologie de l'espérance

Nous allons maintenant examiner trois domaines dans lesquels la foi-espérance est impliquée. Pour les deux premiers, nous ne donnerons qu'un aperçu, parce qu'ils concernent des questions qui sont par essence d'une grande importance. Une simple évocation suffira pour mettre en lumière la complexité et la force des thèmes et des sentiments qui en découlent. Le

premier domaine est celui de l'anthropologie, et il met en jeu le rapport entre la souffrance et l'espérance. Si nous en revenons une fois encore au poème de Péguy, nous pouvons affirmer, même pour la Bible, que « *le plus difficile est d'espérer, à voix basse; le plus facile est de désespérer, et c'est une grande tentation.* » D'un point de vue plus strictement exégétique, nous pouvons encore citer l'opinion sur « l'espérance » élaborée par Bultmann, auquel nous avons fait référence ci-dessus, car elle est à cet égard pertinente : « *L'espérance biblique n'est pas une évasion fantasmagorique hors de l'angoisse du présent, elle n'admet pas la précarité revendiquée dans le monde grec. Bien au contraire, elle est le fondement assuré de la vie du juste. Le bonheur de l'homme se résume dans la possession d'une espérance et d'un avenir, parce que l'espérance de l'homme biblique repose uniquement sur Dieu.* »¹.

Job apparaît exemplaire à ce point de vue, car il part de la tragique réalité de son existence, où « l'unique espoir » est la mort : « *Oh! que se réalise donc ma prière, que Dieu réponde à mon attente ! Que Lui consente à m'écraser, qu'il dégage sa main et me supprime ! J'aurai du moins cette consolation...* » (Job 6, 8-10). Dieu, en effet, « a déraciné comme un arbre mon espérance » (Job 19, 10). Au contraire, « *l'arbre conserve un espoir : une fois coupé, il peut renaître encore et ses rejetons continuent de pousser* » (Job 14, 7). L'accusation adressée à Dieu du fond de son abîme de douleurs est sévère : « *Tu anéantis l'espérance de l'homme* » (Job 14, 19). Mais l'espérance ne meurt jamais ; même dans l'obscur enchevêtrement du mal, on peut toujours retrouver le « fil » de l'espérance, et l'issue de l'attente de Job se révèle dans la lumière et dans la vision qui donnent son sens à ce long tourment : « *Mais maintenant mes yeux t'ont vu* » (Job 42, 5). L'attente et l'espérance de celui qui souffre ne sont jamais déçues, comme nous le montrent les suppliques des Psaumes. Ayons à l'esprit l'appel du Psaume 27, 14 : « *Espère en Yahvé, sois fort! Reprends courage, et espère en Yahvé* ». Ou bien suivons encore la triple antienne qui scande le splendide Psaume 42-43 : « *Qu'as-tu, mon âme, à défaillir, et à gémir sur moi ? Espère en Dieu : à*

1. *Op. cit.*, col. 518.

nouveau je lui rendrai grâce, le salut de ma face et mon Dieu! » (Psaumes 42, 6-12 ; 43, 5).

L'espérance est aussi le rivage ultime de cette « déchirante autobiographie » (A. Deissler) sur le mal de vivre, qui est peut-être dans le Psaume 39 « *la plus belle de toutes les élégies du psalmiste* » (H. Ewald) : « *Et maintenant, que pourrais-je espérer, Seigneur ? Mon espérance est en toi !* » (v. 8). Et l'on en arrive ainsi au *De Profundis*, avec son inoubliable image nocturne : « *J'espère Yahvé, j'espère de toute mon âme, et j'attends sa parole. Mon âme attend le Seigneur plus que les veilleurs l'aurore. Qu'Israël attende Yahvé !* » (Psaumes 130, 5-7 ; cf. 131, 3) Et il apparaît aussi combien cette espérance est féconde dans le cas d'une épreuve collective, comme celle qu'ont vécue les Hébreux en 586 av. J.-C. avec la destruction de Jérusalem. La troisième Lamentation regorge de professions de foi en un Dieu libérateur : « *Je veux reprendre espoir... mon héritage est Yahvé, c'est pourquoi j'espère en lui. Yahvé est bon pour qui se fie à lui... Il est bon d'attendre en silence le salut de Yahvé peut-être y-a-t-il encore de l'espoir...* » (Lamentations 3, 21-30).

Une eschatologie de l'espérance.

Il y a dans l'Ancien Testament un autre chapitre qui mériterait d'importants développements : c'est celui de l'espérance eschatologique. En l'occurrence, nous savons combien le fil de l'espérance est souvent masqué dans l'Écriture Sainte hébraïque. Néanmoins, même dans le profond enracinement « terrien » d'Israël dans la Bible, « *le caractère éphémère du monde " terrestre-empirique " finit par alimenter l'espérance persévérante et confiante qui se projette vers l'avenir eschatologique* »¹. D'un certain côté, comme le montre le livre alexandrin tardif de la Sagesse, il existe une vision philosophique qui, partant de la fragilité de la création, aboutit à jouir du présent comme une fin en soi (Sagesse 2, 1-9). D'un autre côté, il existe une espérance eschatologique qui s'ouvre sur l'éternité : « l'espérance des justes est pleine d'immortalité »

1. *Op. cit.*, col. 522.

(Sagesse 3, 4). Comme on le sait, cette immortalité, ou incorruptibilité, n'est pas celle de Platon, qui découle de l'essence spirituelle et donc incorruptible de l'âme, s'appuyant sur une tendance purement anthropologique.

L'immortalité dont il est question, c'est celle de la béatitude auprès de Dieu, un don, une grâce offerte à la créature qui a la foi. C'est ainsi que le *Livre de la Sagesse* retrouve le fil lumineux de l'espérance qui traverse la spiritualité des *Psaumes*. Le croyant du *Psaume 16* était, à la vérité, convaincu que Dieu n'abandonnera aucune des créatures qui ont vécu en communion avec lui, à la manière de ce qui était arrivé à Enoch et à Elie par leur assomption dans l'intimité divine (*Genèse 5, 24; 2 Rois 2, 1-12*) : « *Tu ne peux abandonner mon âme au shéol, tu ne peux laisser ton ami voir la fosse. Tu m'apprendras le chemin de la vie, devant ta face pleine de joie, en ta droite, délices éternelles* » (*Psaumes 16, 10-11*). Une espérance, celle-là, que Pierre reprendra avec sa signification christologique et pascalle dans son discours de la Pentecôte (*Actes des Apôtres 2, 22-28*, qui fait référence au texte du *Psaume 70*). Dieu seul peut donc arrêter la chute rapide d'une créature mortelle vers sa mort, lui seul peut « *racheter mon âme des griffes du shéol* » (*Psaumes 49, 16*). Non pas par une immortalité générale, mais plutôt par une communion avec Lui dans la vie éternelle, comme le laisse également entrevoir cette extraordinaire « *histoire d'une âme* » ou « *chanson du cœur* » (M. Buber) qui l'on trouve dans le *Psaume 73* : « *Et moi, qui restais près de toi, tu m'as saisi par la main droite; par ton conseil tu me conduiras et derrière la gloire tu m'attireras... Et ma chair et mon cœur sont consumés : roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais !... Pour moi, approcher Dieu est mon bien* » (23-28).

Contrairement à ce qu'a affirmé dans les *Sépulcres* Ugo Foscolo, selon lequel « *même l'espérance, dernière déesse, fuit les sépulcres* », pour la Bible l'espérance s'établit jusqu'au seuil des tombes, même si cette conviction n'a fait son chemin que lentement. Si Ezéchiel déjà, dans sa vision des ossements desséchés qui furent recouverts de chair par l'esprit créateur de Dieu (chapitre 37), avait fait miroiter pour Israël une résurrection de sa prostration par la douleur et la mort, c'est la mère des sept frères de l'épopée des Maccabées qui proclame la certitude de son espérance : « *Le créateur du monde, qui a formé le genre*

humain et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie... Ne crains pas ce bourreau, mais, te montrant digne de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec eux dans la miséricorde » (2 *Maccabées 7, 23-29*). La *lettre aux Hébreux* montre que cette espérance était déjà implantée dans le cœur d'Abraham, alors qu'il allait sacrifier Isaac sur l'autel d'une épreuve des plus obscures et des plus déchirantes : « *Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts; c'est pour cela qu'il recouvra son fils, et ce fut un symbole* » (*Hébreux 11, 19*).

Une théologie de l'espérance

« *Abraham, votre père, exulta à la pensée qu'il verrait mon Jour. Il l'a vu et fut dans la joie* » (*Jean 8, 56*). Cette phrase de Jésus citée par Jean illustre le troisième domaine de l'espérance biblique que nous allons maintenant approfondir. Les indispensables prémisses sont au nombre de trois.

La première se rapporte à « *l'histoire* », selon les Saintes Écritures hébraïques. À l'exception de Qohelet, qui en offre une représentation « *cyclique* », peut-être sous l'influence de ses contacts avec le monde grec (*Qohelet 1, 9-10; 3, 1-8*), la vision de l'histoire est comparable à celle d'une trajectoire vers l'avant, vers un avenir. Le concept de l'Exode, comme l'a souligné Ernst Bloch à sa manière, mais de façon pénétrante, est une tension vers un au-delà et un « *ensuite* », et tire sa racine du « *principe espérance* ». Les relectures de *l'Exode* réalisées dans la seconde partie du *livre d'Isaïe* et dans le *Livre de la Sagesse* illustrent cette orientation de l'histoire vers son accomplissement. Une telle vision sera formalisée dans l'interprétation de l'histoire d'Israël que nous révèle *la lettre aux Hébreux* : « *(Abraham) attendait la ville pourvue de fondations dont Dieu est l'architecte et le constructeur... (Les patriarches) aspirent à une patrie meilleure, c'est-à-dire céleste* » (11, 10-16). Les migrations des patriarches deviennent ainsi l'emblème de la tension de l'histoire biblique vers sa destination finale. Les prophéties elles-mêmes, introduisant avec Amos (5, 18) le concept de *yôm Yhwh*, « *jour de Yahvé* », nous fait entrevoir cette dynamique qui ne masque pas le devenir historique.

La seconde représentation découle de la précédente et se rap-

porte à la même « anthropologie » biblique. En privilégiant le temps comme le domaine de la théophanie et de la révélation, elle met en relief l'existence humaine dans son déroulement et dans sa « projection vers l'avenir ». C'est pourquoi l'homme de l'Ancien Testament est, par définition, « un passant, un étranger » sur la terre (*Psaumes* 39, 13), comme l'est l'ensemble du peuple : « *Nous ne sommes devant toi que des étrangers* », avoue David, « *et des hôtes comme tous nos pères; nos jours sur terre passent comme l'ombre, et il n'est point d'espoir* » (*1 Chroniques* 29, 15; cf. *Hébreux* 11, 13). Ainsi cette absence d'espérance « physique », puisque le cours du temps ne peut être suspendu et nous conduit vers la mort, est « théologiquement » compensée car Dieu, comme on l'a vu, conduit celui qui croit en lui, non pas à la désagrégation du tombeau, mais à la communion avec Lui.

Et c'est ici que nous pouvons nous raccorder à une troisième promesse, celle qui est d'ordre « herméneutique ». Le Nouveau Testament considère la trajectoire de l'histoire et de l'existence comme une approche. C'est pour cela qu'il en définit non seulement la destination, mais d'une manière plus complète le parcours. Une lecture « canonique » des Écritures, c'est-à-dire qui tient compte du degré d'aboutissement de ce parcours, réussit à mieux en caractériser la signification globale et l'extension spirituelle.

Le messianisme de l'espérance

Ainsi, le domaine théologique dans lequel se réalisent pleinement les trois prémisses concernant notre sujet est celui du « messianisme »¹. « Les événements messianiques de libération de l'Ancien Testament n'ont pas résulté d'actions humaines, mais plutôt d'un don, d'un coup de force qui a transcendé les possibilités pratiques de l'histoire »². L'espérance

1. Dans la vaste bibliographie, nous suggérons de ne retenir que deux textes de synthèse : H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, Borla, Rome 1981, et M. Cimosà, « Messianisme », dans le *Nouveau Dictionnaire de Théologie Biblique*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 937-953.

2. R. Alves, *Théologie de l'espérance humaine*, Queriniana, Brescia 1971, p. 144.

qu'ils comportent est donc spécifiquement théologique et se fonde sur la promesse divine faite à David dans la prophétie de Nathan (*2 Samuel* 7) : Dieu lui-même sera en action dans la « maison » (*bayt*) de l'homme, c'est-à-dire dans les générations représentées par la ligne dynastique de la « maison » de David. Les chemins de l'espérance messianique sont nombreux dans l'Ancien Testament. Nous allons suivre maintenant de façon très schématique les trois itinéraires classiques en nous attachant, comme nous l'avons déjà dit, à leur étape terminale, celle de la christologie. C'est par celle-ci qu'il est le plus aisé d'identifier la trajectoire de chacun d'entre eux.

Le premier parcours est précisément celui qui part du roi David, dont l'image constitue un modèle pour décrire le futur « Messie-roi » parfait, attendu dans l'espérance. Dans la lignée dynastique de David, à travers la plus grande déception, on attend néanmoins l'apparition d'un héritier ou plutôt, comme on commencera à utiliser cette image qui fera fortune, un « rejeton ». Ainsi dans *Isaïe* 11, 1 : « *Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines...* » (cf. aussi *Isaïe* 53, 2) ; dans *Jérémie* 23, 5 : « *Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où je susciterai à David un germe juste* » ; dans *Zacharie* 3, 8 et 6, 12 : « *Voici que je vais introduire mon serviteur " Germe " ... Voici un homme dont le nom est Germe* ». À l'évidence, cette appellation se transforme finalement en celle du Messie attendu, et réunit en elle la fraîcheur de l'espérance et la grâce du don : puisque tout ceci pousse sur un tronc mort (*Isaïe* 11,1) ou sur une terre déserte (*Isaïe* 53,2), ce n'est donc pas un produit naturel issu du terrain de l'histoire.

Dans le sillage de cette image, l'arrivée du Messie dans le monde est perçue comme une création nouvelle qui implique tout l'existant. Dans le « Livre de l'Emmanuel » *Isaïe* – qui concentre son espérance messianique sur la figure probable du roi juste Ezéchias – remonte jusqu'à la naissance de la lumière et à l'origine du cosmos (*Genèse* 1, 3) : « *Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière, sur les habitants du sombre pays une lumière a resplendi* » (*Isaïe* 9, 1). Avant cela le « paradis terrestre », représentation symbolique du parfait projet divin sur le monde et sur l'humanité que la *Genèse* avait « protologiquement » relié aux débuts de la création, est maintenant « eschatologiquement » porté par le prophète jusqu'à l'aboutissement final de l'histoire, avec la repré-

sensation de la paix entre sept couples d'animaux (loup-agneau, panthère-chevreau, veau-lionceau, vache-ours, lion-bœuf, nourrisson-aspic, enfant-vipère) et guidés par l'enfant-Emmanuel (*Isaïe* 11, 6-8 ; à noter la reprise du thème de la Genèse sur le serpent, mais dans le sens d'une harmonie et non plus d'une tentation).

Toujours dans le même ordre d'idées on perçoit un autre élément très caractéristique d'espérance messianique : celui de la justice et de la « *paix-shalom* ». Les quatre qualificatifs de l'Emmanuel, dans *Isaïe* 9, 5, comprennent celui de « Prince de Paix ». Dans *Isaïe* 11, 4-5, il est affirmé que le roi-messie « *jugera les faibles avec justice, rendra une sentence équitable pour les humbles du pays. Il frappera le pays de la fêrule de sa bouche, et du souffle-de ses lèvres fera mourir le méchant. La justice sera la ceinture de ses reins* »... Le *Psaume* messianique royal 72 s'y rapporte intégralement. Le « germe » attendu par Jérémie « *règnera vraiment comme un roi, sera intelligent, exerçant dans le pays droit et justice* » (*Jérémie* 23, 5 ; certains décèlent dans ce portrait un aspect polémique à l'encontre du dernier roi de Juda, Sédécias, en hébreu « *Yhwh est justice* », mais seulement de par son nom). Et Zacharie décrira le roi idéal comme celui qui chevauche un âne, la monture royale en temps de paix, et qui « *retranchera d'Ephraïm la charrerie, et de Jérusalem les chevaux; l'arc de guerre sera retranché, il annoncera la paix aux nations* » (*Zacharie* 9, 9-10).

Le prophétisme de l'espérance

Une seconde lecture de l'espérance messianique est mise en lumière par la tradition chrétienne dans son herméneutique des célèbres « Chants du Serviteur de Yhwh » d'*Isaïe* II (*Isaïe* 42, 1-9 ; 49, 1-7 ; 50, 4-11 ; 52, 13 ; 53, 12), surtout dans le quatrième chant¹. Au-delà des discussions sur l'identification

1. Voir P. Beauchamp, « Lectures et relectures du quatrième chant du Serviteur, d'*Isaïe* à Jean », dans J. Vermeulen (éd), *The Book of Isaiah* (Bethl. LXXXI), Louvain, 1989, p. 325-355 ; P.E. Bonnard, *Le second Isaïe*, Gabalda, Paris, 1972 ; J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique* (Bethl. XXXVIII), Louvain, 1989-2, p. 41-113 et 195-216;

du personnage en question, et au-delà de l'interprétation judaïque ultérieure plutôt réticente, de notre point de vue – celui du Nouveau Testament – la nouvelle signification prise par l'espérance messianique est très nette. Elle s'exprime par le discours efficient et salvateur du Serviteur et par sa souffrance. Par le discours, surtout : le Serviteur est présenté avec des éléments prophétiques, souvent novateurs (cf. *Deutéronome* 18, 15-18 où la promesse faite à Moïse d'une continuité dans la destinée prophétique d'Israël est interprétée par la tradition juive dans un sens messianique). *Isaïe* 42, 2-3 est cité par *Matthieu* 12, 18-21 : « *Mon Serviteur ne fera point de querelles ni de cris, nul n'entendra sa voix sur les grands chemins... il annoncera le Droit aux nations* ». Cette discrétion est liée à son annonce, qui est une profession de salut et non de justice. Ainsi dans *Isaïe* 49, 2-6 : « *Yhwh a fait de ma bouche une épée tranchante... et il m'a dit : je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre* ».

Dans le troisième chant, l'évocation du Serviteur comme porteur d'un discours d'espérance prophétique est évidente : « *Le Seigneur Yhwh m'a donné une langue de disciple, pour que je sache apporter à l'épuisé une parole de réconfort. Il m'éveille chaque matin, il éveille mon oreille pour que j'écoute comme un disciple. Le Seigneur Yhwh m'a ouvert l'oreille, et moi je n'ai pas résisté, je ne me suis pas dérobé* » (*Isaïe* 50, 4-5). « Le fait que cette fonction universelle du Serviteur consiste par dessus tout dans un devoir de parole, et que ce devoir comporte à l'évidence des traits prophétiques est particulièrement explicite »¹. Parole prophétique pour les pauvres et les derniers, capable de faire renaître l'espérance. Dans ce même chant, le troisième, le thème de la souffrance du Serviteur dans l'accomplissement de sa mission fait sa première apparition, comme cela était déjà arrivé aux prophètes : « *J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient, et les joues à ceux qui m'arra-*

P. Grelot, *Les Chants du Serviteur du Seigneur*, Dehoniane, Bologne, 1983 ; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterjesaja* (EdF 233), Darmstadt, 1985 (avec une bibliographie complète jusqu'en 1985) ; C.R. North, *The Suffering Servant of Deutero-Isaiah*, Oxford, 1955 ; M. Remaud, « Le Serviteur : Jésus et Israël », dans la *Nouvelle Revue Théologique* 113, 1981, p.664-678.

1. N. Fiiglistter, *Le Serviteur de Dieu*, Querinina, Brescia 1971, p. 195.

chaient la barbe; je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats » (Isaïe 50, 6).

Mais c'est surtout le quatrième chant (*Isaïe 53*), peut-être d'un autre auteur (46 mots inconnus dans *Isaïe II* !), qui exalte cette voie surprenante de salut et d'espérance. Le thème central du chant est, en fait, l'histoire d'une passion et d'une mort qui conduisent à la gloire, et qui est source de libération pour ceux qui assistent à ce drame douloureux et qui se sentent coupables : « *Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtiement qui nous rend la paix est sur lui; et dans ses blessures nous trouvons la guérison » (Isaïe 53, 5).* Dieu, qui intervient au début (*Isaïe 52, 13-15*) et à la fin (*Isaïe 53, 11-12*) du chant, déclare explicitement que le Serviteur sera glorifié et disculpera de nombreux hommes par ses souffrances. Cette douleur, qui était déjà pour Job un chemin vers la lumière, devient maintenant une voie de rédemption pour les autres, parce que dans une lecture chrétienne, c'est le Messie « *qui portait le péché des multitudes et qui intercédait pour les criminels » (Isaïe 53, 12).*

L'apocalypse de l'espérance

Surtout pendant la période maccabéenne II^e siècle av. J.-C.) est apparue une littérature aux caractéristiques spécifiques, qualifiée d'« apocalyptique », qui vise à introduire une espérance à forte connotation transcendante : elle nous conduit hors du monde et hors de l'histoire, désormais marqués par le jugement et la condamnation. C'est dans cette nouvelle ambiance que prend corps le troisième itinéraire messianique qui culmine au chapitre 7 de Daniel, dans une vision interprétée comme le fondement de la christologie du Nouveau Testament, celle du « Fils de l'homme », qui est également assumée par le judaïsme comme expression d'un messianisme suprême et transcendant.

Le texte de cette vision se déroule autour de trois sujets symboliques. Il s'agit d'abord des quatre animaux monstrueux qui émergent d'une mer agitée, et qui incarnent le mal de l'histoire et des puissances politiques dominantes. Il s'agit ensuite d'un vieillard siégeant sur un trône et qui juge les animaux,

symbole de Dieu lui-même, Seigneur éternel et infini de toutes choses et des affaires humaines. Apparaît enfin un être mystérieux, « *semblable à un fils de l'homme* », qui est conduit devant l'Éternel « *qui lui a conféré empire, honneur et royaume, et tous peuples, nations et langues le servent; son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit » (Daniel 7, 13-14).*

Indépendamment des diverses interprétations qui ont été données de cette image dans le contexte de la rédaction du texte, la lecture que pour notre part nous faisons d'un point de vue chrétien nous fait entrevoir la présence d'une espérance messianique universelle et transcendante qui réussit à rendre cohérente l'histoire embrouillée de l'humanité. L'accès à Dieu « sur les nuages du ciel », le support typique de la théophanie, le pouvoir suprême sur toutes choses dont est doté ce « Fils de l'homme », l'éternité de son règne sont dans la relecture chrétienne des signes de l'autorité du « Fils de Dieu » qui rappellent explicitement dans la tradition judaïque ce passage de Daniel : « *En vérité, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venir sur les nuées du ciel » (Matthieu 26, 24).* Dans la gloire pascale, le Christ s'écrie : « *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Matthieu 28, 18).*

Voici donc trois parcours, messianique, prophétique et apocalyptique, qui, par des itinéraires différents, convergent vers la même destination de l'espérance. Le christianisme rassemblera ces trois fils et les nouera autour de la personne de Jésus-Christ. Mais le judaïsme avait déjà maintenu le flambeau de cette attente. Dans le *Testament des Douze Patriarches*, apocryphe judaïque du II^e siècle av. J.-C. (pour sa partie la plus ancienne), on espérait que « *Dieu lui-même viendrait habiter au milieu d'Israël » (Testament de Levi 5, 2)* : il « *apparaîtra sur la terre, au milieu des hommes, pour sauver le peuple d'Israël et pour distinguer les justes des gentils » (Testament de Nephtali 8, 3).* Le célèbre *Livre d'Enoch*, vaste anthologie apocalyptique, qui comporte des passages certainement antérieurs au II^e siècle avant J.-C., disait : « *Le Fils de l'homme a été appelé auprès du Seigneur avant même la création du soleil, des astres et des étoiles du ciel... Il sera la houlette des saints et des justes, il sera la lumière*

des peuples et l'espérance de ceux qui souffrent dans leur esprit. Tout ce qui vit sur terre se prosternera devant lui et chantera ses louanges au nom du Seigneur » (48, 1-5).

(Traduit de l'italien par Y. Ledoux
Titre original : « L'Attesa di Abramo e la speranza
del popolo ebraico : il Cristo sperato »)

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio.
(en plus de votre propre abonnement: tarif réduit — voir page 131)

Gianfranco Ravasi (né en 1942), prêtre du diocèse de Milan depuis 1966, est le Préfet de la Bibliothèque-Pinacothèque Ambrosienne ; il a été membre de la Commission Biblique Pontificale ; il est membre de la Commission Pontificale pour les Biens Culturels de l'Eglise, et professeur d'Exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté Théologique de l'Italie Septentrionale. Dernières publications : *Qohelet*, Cinisello Balsamo, 1991; *Le Cantique des Cantiques*, Bologne, 1992; *Le récit du ciel*, Milan, 1995.

Philippe NOUZILLE

Craindre, désirer, aimer

LA vie monastique s'est représentée sous deux figures opposées, l'une pénitentielle, que bien des textes, en particulier dans *L'échelle sainte* de Jean Climaque, et l'évolution de certains termes, comme celui de « cellule », peuvent tendre à transformer en figure pénitentielle, l'autre eschatologique, selon laquelle les moines mènent une vie angélique et le monastère est décrit comme paradis claustral. Si la première de ces figures n'admet pas encore l'espérance, la seconde l'a déjà dépassée dans la possession des biens futurs. Les condamnés à mort et les anges espèrent-ils ? D'un côté comme de l'autre, la vie monastique se situe en porte à faux par rapport à la deuxième vertu théologale. Et cependant, comme un petit livre récent vient de le rappeler, saint Benoît inscrit parmi les instruments des bonnes oeuvres le désir de la vie éternelle. Quant au dernier de ces instruments, il demande de ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu¹.

1. Voir SAINT BENOÎT, *Règle* 4, 46, 74, trad. A. de Vogüé, Paris, Cerf, 1972 (Sources Chrétiennes 181), p. 461-463 (désormais cité dans le texte avec l'abréviation RB) et Adalbert de VOGÜE, *Désirer la vie éternelle. L'espérance hier et aujourd'hui*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Belle-fontaine, 1995 (Vie Monastique 32).

Tenir son esprit en enfer

C'est en effet d'abord négativement que l'espérance apparaît dans les textes monastiques, sous son envers qu'est la crainte de Dieu. A défaut de parler de l'espérance pour elle-même, ces textes s'attachent à répéter qu'il faut craindre le Jugement dernier et l'enfer. Et pour cela ils demandent de les garder toujours présents à l'esprit. L'espérance semble chose trop aléatoire, car de quoi pourrait-on se prévaloir pour espérer une récompense ? Craindre est au contraire l'attitude sûre. Elle consiste à se juger et se condamner soi-même dès à présent pour que le Juge de la fin des temps n'ait plus besoin de le faire. Si la voie qui mène au salut est étroite, celle ici indiquée en est une bonne figure car comment ne pas désespérer s'il n'y a pas d'espérance possible ? C'est cependant cet entre-deux incertain qui est recommandé : pleurer sur soi-même sans préjuger de l'avenir, ni dans un sens ni dans l'autre. « *Tiens ton esprit en enfer, et ne désespère pas* », est-il dit à saint Silouane au cours d'une vision¹. Saint Benoît fait donc de la crainte le fondement de l'humilité. Si ceux qui sont déjà au quatrième degré d'humilité peuvent espérer, la crainte les accompagne encore puisqu'au douzième et dernier degré le moine, « *se croyant à tout instant coupable de ses péchés, croit déjà comparaitre au terrible jugement* ». Ce n'est qu'alors qu'il « *arrivera à cet amour de Dieu qui est parfait et qui met dehors la crainte* » (RB 7, 39. 64-67 ; cf. 1 Jean 4, 18). Amour et crainte sont ici incompatibles.

On n'ignore pas les réticences de beaucoup de nos contemporains devant l'expression « crainte de Dieu », que cette anti-thèse amour-crainte semble justifier. La crainte n'implique cependant pas l'idée d'un Dieu terrible et justicier à laquelle on pourrait opposer, de façon simpliste, celle d'un Dieu de miséricorde. Une telle opposition est injuste et pour Dieu et pour la tradition monastique. De même, ce que saint Benoît, dans son premier degré de l'humilité, écrit : « *l'homme doit être persuadé que Dieu le regarde toujours du haut des cieux à tout*

1. ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *Starets Silouane, moine du Mont-Athos 1866-1938, Vie-Doctrine-Ecrits*, trad. par le Hiéromoine Syméon, Paris-Sisteron, Editions Présence, 1973, p. 43.

instant, que le regard de la divinité voit toutes ses actions en tout lieu et que les anges en font à toute heure le rapport » (RB 7, 13) ne doit pas être confondu avec le « *Big Brother is watching you* » de George Orwell. Dieu n'est pas le prototype du dictateur ni la vie monastique l'ancêtre des régimes totalitaires. Plutôt Benoît exprime là ce qu'il a lui-même vécu à Subiaco, « *habitant avec lui-même sous l'œil du Spectateur d'en haut* », dans la conviction que les deux éléments sont indissociables et que le soi ne trouve sa vérité que sous le regard de Dieu. En effet, le discours sur la crainte de Dieu ne relève pas d'abord de la morale mais de la métaphysique. Il dit quel est l'être de l'homme et de tout le créé.

Les trois craintes

Un regard sur les textes monastiques anciens montre immédiatement que le concept de crainte possède toute une épaisseur, d'autant plus difficile à cerner que nous avons affaire à une littérature qui se joue des définitions, les multipliant à plaisir, contradictoires, comme autant d'éclairs qui ne prétendent en rien amener au plein jour la réalité visée, seulement en révéler une facette parmi d'autres. En outre, on se gardera d'oublier que le discours monastique est intimement lié à une pratique et que la tradition monastique, avant d'être transmission de textes et de thèmes, est transmission de cette pratique. Dorothee de Gaza rapporte ainsi cet apophtegme : « *Un frère demanda à un vieillard : " Père, que dois-je faire pour craindre Dieu ? " Le vieillard lui répondit : " Va, attache-toi à un homme craignant Dieu, et par le fait même qu'il craint Dieu, il t'apprendra à craindre Dieu toi aussi !* » (Instructions IV, 52 ; cf. Apophtegmes Poemen 65). Il n'y a d'autre accès aux textes sur la crainte de Dieu que la crainte de Dieu elle-même.

De nombreux auteurs distinguent trois formes de la crainte. Ils décrivent d'abord une crainte servile par laquelle on ne cherche qu'à éviter le châtement. Il s'agit donc encore d'une crainte de Dieu comme Juge et d'une crainte de la mort et de la peine éter-

1. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* H, III, 5, trad. P. Antin, Paris, Cerf, 1979, Sources Chrétiennes 260, p. 143.

nelle. C'est celle des commençants, celle qui motive la conversion. Puis vient la crainte mercenaire par laquelle on agit en vue de la récompense promise, la vie éternelle qui n'attire pas encore pour elle-même mais pour le seul bénéfice de celui qui la reçoit. Enfin, vient la crainte filiale qui est le propre de ceux qui agissent par amour et ne craignent qu'une chose, déplaire au Dieu qu'ils aiment, non pas parce qu'ils s'attireraient ainsi quelque punition mais parce qu'ils le contristeraient¹.

Cette fois, amour et crainte ne s'excluent pas mais s'appellent l'un l'autre au sommet de la vie spirituelle au point que la crainte, entendue comme *timor castus*, s'impose encore dans la vie éternelle et saint Bernard compte au nombre des erreurs d'Abélard le fait de l'avoir refusé². En revanche, l'espérance est toujours dévalorisée. Elle reste une attitude mercenaire et relève ainsi de l'amour de soi.

Cette tripartition est souvent reprise, non plus sous la forme des trois craintes, mais sous la forme crainte-espérance-amour, la crainte reprenant un sens réduit. Ainsi dans ce passage de Climaque : « *J'ai vu un jour trois moines recevoir en même temps la même humiliation. Le premier fut piqué au vif et troublé, mais se tut; le second se réjouit en ce qui le concernait, mais s'affligea pour celui qui l'avait outragé; quant au troisième, ne pensant qu'au dommage de son prochain, il pleura avec une profonde compassion. Ainsi pouvait-on voir des travailleurs animés l'un par la crainte, un autre par l'espoir de la récompense, un autre encore par l'amour* »³.

1. Les trois craintes sont exposées en détail, par exemple, chez Cassien (*Conférence XI*, trad. E. Pichery, Paris, Cerf, 1958, Sources Chrétiennes 54) et chez Dorothee de Gaza (*Instruction IV, Œuvres spirituelles*, trad. L. Regnault — J. de Préville, Paris, Cerf, 1963, Sources Chrétiennes 92, cité dans le texte avec l'abréviation *Instr.*). Elles le sont aussi chez saint Bernard (*L'Amour de Dieu*, trad. J. Christophe, M.I. Huille, P. Verdeyen, Paris, Cerf, 1993, Sources Chrétiennes 393. On y renverra dans le texte avec l'abréviation DU.).

2. Cf. BERNARD, *Epistula 190 de erroribus Petri Abaelardi, Sancti Bernardi Opera VIII*, éd. Leclercq-Rochais, Rome, 1977, p. 39, 1.21. Cf. *Dil.* XIV, 38.

3. JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte* 8, 34, trad. P. Deseille, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1978, Spiritualité Orientale 24, p. 132 (cité ensuite avec l'abréviation *Ech.*)

Mais ce schéma est souvent modifié et réduit à une structure binaire, retrouvant ainsi d'ailleurs son fondement paulinien (*Romains* 8, 14-17 ; *Galates* 4, 7), car crainte servile et crainte mercenaire ne sont en définitive que les deux aspects d'une même attitude qui place en premier le bénéfice même de l'homme. Éviter le châtement et rechercher la récompense supposent toujours que l'on se mette soi-même en avant et que son bien propre passe avant toute autre chose, comme le souligne saint Bernard (*Dil.* XII, 34). Ces deux premières formes de crainte sont intéressées. Le procédé d'auto-condamnation vu plus haut suggérait en fait déjà une ruse de la crainte car se condamner n'est qu'un moyen détourné pour ne pas l'être par Dieu et pour arriver à ses fins. En revanche, la troisième crainte implique un renversement ou un décentrement. Le bien vaut par soi et justifie qu'on agisse pour sa réalisation; Dieu est tel que son amour à lui seul suffit à fonder l'action vertueuse, si bien qu'au terme la volonté de Dieu est posée comme unique critère de la droiture, de la *rectitudo* pour reprendre le mot de saint Anselme. Moralité et amour s'identifient dans l'adhésion de la volonté humaine et de la volonté divine. Mais par là le moi humain s'efface devant Dieu. Il n'y a plus ni volonté propre ni amour-propre qui retiennent mais abandon filial, restauration de l'image et de la ressemblance de Dieu jadis perdues, plus encore : « *être incapable de vouloir autre chose que ce que Dieu veut, c'est être déjà ce qu'il est* »¹. C'est pourquoi, même si saint Benoît ne construit pas son chapitre sur l'humilité autour des deux ou trois craintes, certains de ses commentateurs, comme Paul Diacre au Moyen-Age ou, beaucoup plus récent, Dom Calmet, n'ont pas de peine à interpréter selon ce schéma ce qu'il dit de la crainte au premier et au douzième degrés. L'humilité, telle qu'il la décrit, en effet, passe par le renoncement à la volonté propre (second degré) et l'obéissance (troisième degré), à l'image du Christ. Toute la pédagogie monastique, qu'on l'exprime en termes de crainte ou d'humilité, est dans ce décentrement, par destitution du moi que, spontanément, on croyait central. C'est peut-être saint Bernard qui aura les formules les plus fortes en ce sens en posant l'humilité

1. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* 258, trad. J. Déchanet, Paris, Cerf, 1976, Sources Chrétiennes 223, p. 349.

comme premier degré de vérité parce qu'elle est reconnaissance du rien (*nihil*) qu'est l'homme¹.

La crainte, de l'amour de soi à l'amour de Dieu

La crainte naît de la foi, ne cessent de répéter les Pères. C'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans cette attitude qui brise l'autonomie du sujet pour le tourner vers Dieu de qui il tient l'être et la vie. On a parlé plus haut de décentrement. Donnons-lui désormais son nom véritable, celui de conversion. Les différentes formes de la crainte correspondent à autant d'étapes de la conversion qui ne s'achève que dans l'identification au Christ et le recouvrement de la condition filiale. La crainte commence ainsi par une brisure, l'effondrement d'une totalité supposée et illusoire, la reconnaissance que l'on n'est pas Dieu et plus généralement que le réel n'est que créature. Découverte d'une insuffisance radicale, la crainte va s'exprimer naturellement par les larmes car elle signifie d'abord la nécessité d'un salut qui semble d'autant plus inaccessible qu'on s'était d'abord satisfait de soi-même sans Dieu et prenant la place de Dieu : « *Chacun s'est fait sa loi au moment où il a préféré sa propre volonté à la loi éternelle établie pour tous, dans l'intention perverse d'imiter son créateur* » (Bernard, *De Diligendo Deo* XIII, 36). Un tel orgueil, le péché fondamental (« Vous serez comme des dieux »), peut-il trouver rémission ? La première forme de la crainte est ainsi le deuil ou la componction, les larmes amères versées sur soi-même avec une conscience aiguë de ses fautes. Le moine se trouve ainsi placé devant un miroir impitoyable qui lui renvoie sans cesse sa propre image (qu'il faut précisément entendre encore comme image *propre*). « *Celui qui a acquis la crainte du Seigneur a banni le mensonge*

1. Cf. par exemple BERNARD, *Des Degrés de l'humilité et de l'orgueil* IV, 15, *Sancti Bernardi Opera* III, éd. Leclercq-Rochais, Rome, 1963, p. 28, 13-14. Pour l'Orient, cf. CALLISTE LE PATRIARCHE, *Chapitres sur la prière* 55, trad. J. Touraille, *La Philocalie*, t. II, Paris, DDB – J.-C. Lattés, 1995, p. 693 : « Ô toi qui as compris que tu n'étais rien, qui as aisément appris à connaître Celui qui t'a créé et t'a formé, qui as discerné dans ton immobilité le mouvement qui est la cause de ton passage à l'être, ..., toi la créature, tu deviendras Dieu, et spirituel, et en tout semblable au Créateur... »

car il possède sa propre conscience comme juge incorruptible » (Climaqué, *Échelle* 12, 7). C'est alors que l'idée de la mort et du Jugement s'impose. Le même Jean Climaqué définit le moine comme « *une âme remplie de douleur qui, aussi bien dans le sommeil que dans les veilles, s'entretient sans cesse du souvenir de la mort* » (*Échelle* 1, 14).

Mais un tel souvenir ne se limite pas à la peur des peines éternelles. Celle-ci, constitutive de la crainte servile, n'est pas suffisante car elle signifie toujours un moi qu'on se représente souffrant d'une souffrance qui lui est propre et elle reste donc égocentrique. Le souvenir de la mort est plus fondamentalement conscience de la finitude et, corrélativement, d'une dépendance originaire et de la possibilité pour l'homme de n'être pas. La mort n'est pas seulement l'accès à la béatitude ou au châtement, dans lesquels l'homme existe toujours. Elle est surtout la marque inéluctable de la contingence et, en négatif, du don de l'être qui nous a été fait. Un tel souvenir est inséparable du souvenir de Dieu. La crainte devient ainsi conscience d'une relation inamissible, d'une (con-)vocation depuis toujours à cette relation inscrite dans notre même créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, manquée par le péché mais rétablie par la grâce du Christ. Son premier bénéficiaire est de ramener au paradis des origines où l'homme gardait Dieu toujours présent à la mémoire et vivait de cette relation de création.

Souvenir de la mort et souvenir de Dieu se rejoignent en un autre point encore, le regard tourné vers la croix sur laquelle Dieu meurt, détournant la crainte du désespoir et lui montrant la voie : le renoncement à la volonté propre, l'obéissance, la garde des commandements, à l'exemple du Fils incarné, image véritable de Dieu, « *effigie de sa substance* » (*Hébreux* 1, 3). Le moine comprend enfin que la dissemblance avec Dieu dans laquelle il était tombé est équivalamment dissemblance avec soi. « *Tant que je suis avec toi, je suis aussi avec moi : par contre, je ne suis pas avec moi tant que je ne suis pas avec toi* »¹. Le sujet autosuffisant est un leurre et l'homme n'existe ou n'habite avec lui-même que sous le regard de Dieu, dans l'humble confession de son être créé et racheté. Le deuil et la

1. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives* II, 2, trad. J. Hourlier, Paris, Cerf, 1985, Sources Chrétiennes 324, p. 53.

pénitence s'approfondissent, sans plus aucun soupçon de ruse, justifiant la répétition inlassable de la prière de Jésus par les moines d'Orient, « Prends pitié de nous », car la distance entre Dieu et l'homme paraît toujours plus grande et insurmontable si Dieu lui-même ne l'abolit pas en s'approchant de l'homme. Mais précisément, dans la considération de la philanthropie divine et la contemplation du Crucifié, pendu entre le ciel et la terre et ouvrant le paradis, aux larmes du deuil se mêlent celles de la reconnaissance et de la joie, et, les yeux ainsi lavés, le moine voit désormais tous les êtres, à commencer par lui-même, sous une lumière nouvelle. Il entre alors dans le mouvement de l'amour de Dieu qui l'a suscité et ressuscité par une charité ou une compassion à l'égard de tous les êtres, et pas seulement les hommes car la moindre créature est blessée par le péché. S'éprouvé ainsi une solidarité universelle dont l'expression la plus forte se trouve peut-être dans un texte qui n'est pas immédiatement monastique, même s'il est mis dans la bouche d'un moine. Dans *Les Frères Karamazov*, le starets Zosime rapporte les propos de son frère peu avant sa mort : « *Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que tous les autres. (...) Oiseaux du bon Dieu, joyeux oiseaux, pardonnez-moi, car j'ai péché aussi envers vous. (...) Oui, la gloire de Dieu m'entourait : les oiseaux, les arbres, les prairies, le ciel; moi seul je vivais dans la honte, déshonorant la création, je n'en remarquais ni la beauté, ni la gloire. Tu te charges de bien des péchés, soupirait parfois notre mère. Mère chérie, c'est de joie et non de chagrin que je pleure, j'ai envie d'être coupable envers eux, je ne puis te l'expliquer, car je ne sais comment les aimer. Si j'ai péché envers tous, tous me pardonneront, voilà le paradis. N'y suis-je pas maintenant ?* »².

Cette compassion et cette solidarité ne sont que l'imitation de Celui qui a pris sur lui nos péchés, jusqu'à l'assimilation au Christ qui devient tout en tous, lorsque toute propriété et singularité ont disparu : « *Celui qui est parfait en amour et est parvenu au sommet de l'impassibilité ignore la différence entre lui-même et l'autre, ou entre ce qui est propre et étranger... Mais, ... ne voyant plus que l'unique nature des hommes, il les*

1. DOSTOYEVSKI, *Les Frères Karamazov*, 2^e partie, Livre VI, chap. 3, trad. H. Mongault, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1952, p. 310-311.

considère tous également et il éprouve pour tous le même sentiment. Car il n'y a plus alors ni Grec ni Juif, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre, mais le Christ est tout en tous »¹. Elles sont l'accomplissement de l'être à l'image de l'Archétype et de la filiation, soit l'aboutissement et la plus haute forme de la crainte de Dieu. Cassien peut ainsi illustrer les trois craintes, servile, mercenaire et filiale, par la parabole du fils prodigue. Celui qui se trouve dans une région lointaine, cette *regio longinqua*, que la tradition précisera comme *regio dissimilitudinis*, s'il peut connaître une certaine crainte de Dieu, en reste aux deux premières formes, tandis que la troisième ne s'éprouve que de retour dans la maison paternelle, lorsque par la charité la ressemblance et la filiation sont, ensemble, recouvrées. Rapprochant *Luc* 15, 31 et *Jean* 16, 15, Cassien définit ce dernier état comme la possession de tous les biens du Père par ses fils. C'est dire aussi bien que la crainte accomplie nous fait passer au-delà de l'espérance.

On retrouve ici la difficulté de l'enseignement monastique par rapport à l'espérance, telle qu'on l'a signalée dès le début, à ceci près qu'on voit maintenant que l'attitude qui semble refuser l'espérance est rigoureusement la même que celle qui la dépasse : le monastère comme lieu pénitentiel, voire pénitenciaire, n'est pas autre que le paradis claustral et le moine qui, comme Silouane, se tient en enfer est celui-là même qui est déifié, et il l'est parce qu'il se tient en enfer. Dira-t-on qu'il y a cependant entre eux la distance du commençant au parfait ? Oui, sans doute, et les premiers siècles monastiques se répètent le mot d'Antoine : « *Je ne crains plus Dieu, je l'aime* » (Dorothee, *Instr.* IV, 48 ; *Apophtegmes d'Antoine* 32). Mais sans oublier les innombrables mises en garde qu'on trouve dans les textes et selon lesquelles la lutte est à tenir jusqu'à la fin car une chute est toujours possible. Aussi peut-on lire chez Climaque : « *Quand tu es touché de componction, ne prête jamais l'oreille aux suggestions de ce chien qui te représente Dieu comme ami des hommes, car son but est de te dérober la componction et cette crainte qui bannit toute autre crainte* » (*Éch.* 6, 12). Et surtout le fils sait qu'il l'est par pure grâce du Père. La

1. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centurie II sur l'amour*, 30, trad. J. Touraille, *La Philocalie* t. I, Paris, DDB — J.-C. Lattès, 1995, p. 387.

crainte chaste s'approfondit de la componction et de la reconnaissance. Elle *rend* grâce.

Le désir sans fin

La condition filiale n'est pas réservée pour l'au-delà mais peut être vécue dès à présent. Ce que le moine espère, ce n'est pas tant cet au-delà bienheureux que l'accès à l'état de fils durant sa vie, c'est-à-dire à l'intimité avec le Père et le partage de tous ses biens. « *Ne suis-je pas maintenant au paradis ?* » demande le frère du starets Zosime. Les fins dernières ne sont un stimulant que pour le débutant, et non pas pour celui qui aime. Il est mû par la seule charité qui ne passera jamais et l'emporte sur la foi et l'espérance (1 Corinthiens 13, 8. 13). L'attente eschatologique, dans son sens habituel, n'est, en fait, pas fondamentale. Le salut apporté par le Christ est effectif et on participe à sa mort et sa résurrection par le baptême. L'existence baptismale est existence eschatologique et la profession monastique, vue traditionnellement comme un second baptême, marque l'engagement dans les réalités dernières contre l'engagement dans le monde. L'eschaton est la forme même de notre présent. Il faut reconnaître, selon la belle expression de Jacques Touraille, « *la permanente parousie, l'avènement et la présence de la seconde Personne de la Trinité divine, qui renvoie le monde au Père des lumières, par l'éléos, la pitié, qui est l'amour, la grâce même de l'Esprit-Saint* »¹. La crainte et l'amour introduisent dans ce mouvement.

La catégorie de l'espérance doit alors être remplacée par celle du désir. On n'attend pas la béatitude mais on désire être avec Dieu. C'est cela même qui constitue comme fils : « *Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi* » (Luc 15, 31). Déjà, on l'a dit, la crainte établit dans le souvenir de Dieu et ramène de la région lointaine de la dissemblance. Si, pour celui qui craint, l'attente eschatologique n'a plus de sens car la fin est là, qui se donne infiniment, un avenir demeure encore, celui même de cette donation infinie. Le moine ne connaît donc pas un temps

unidimensionnel, ce qui serait l'unique présent de Dieu. Il reste, au contraire, tourné vers l'avenir, accueillant cette parousie permanente, parce que la charité n'est pas statique mais portée par le désir et que celui-ci est sans fin, comme son objet, et s'accroît bien plutôt d'être comblé. Crainte, amour, désir : les trois se fortifient mutuellement et ne font que s'accroître : Epectase.

« *Ce qui vient de la crainte de Dieu, comme ce qui vient de l'éros divin, naît du violent et irrésistible désir d'aimer le Seigneur Jésus-Christ dont on se souvient. L'âme hors d'elle-même proclame : " Christ, tu m'as attirée par ton désir, tu m'as transformée par ton éros divin. " Et : " Sauveur, tu es tout entier douceur, tu es tout entier désir et appel, tu es tout entier inépuisable, tu es tout entier inconcevable beauté. " Elle dit avec Paul, le prédicateur du Christ : " L'amour de Dieu nous presse (2 Corinthiens 5, 14). " Et : " Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La détresse, l'angoisse, la persécution, la nudité, le péril, l'épée ? (Romains 8, 35). " Et encore : " Je suis persuadé que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les pouvoirs, ni les puissances, ni le présent ni l'avenir, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur (Romains 8, 38-39) " »¹.*

Philippe Nouzille, o.s.b., né en 1966, entré à l'abbaye de Ligugé en 1990. Etudes de philosophie et de théologie à Angers, Rome et Paris. En Capacité doctorale de théologie à l'Institut Catholique de Paris.

1. J. TOURAILLE, *Le Christ dans la Philocalie*, Paris, Desclée, 1995, p. 56-57.

1. CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, *Centurie spirituelle*, 58 (citant deux tropaires de la liturgie byzantine), *La Philocalie*, t. II, *op. cit.*, p. 603-604.

Jacques Servais

Communio, universalité et apocatastase : espérer pour tous ?

Les temps sont durs...

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 conditions page 131)

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

Si l'idée de communion, qui a donné à cette revue son inspiration initiale et durable, concerne intimement le mystère de l'Église, c'est assurément parce que celle-ci est le sacrement originaire de l'amour de Dieu pour les hommes ou, selon la formule répétée du Concile Vatican II, le sacrement universel du salut. D'autre part, conformément à la nature de l'Incarnation du Verbe, l'Église est un organisme visible qui, en tant que tel, doit avoir des limites observables. Or s'il est possible de déterminer avec une certaine exactitude les confins de cet organisme, ceux-ci ne correspondent pas nécessairement avec ceux de la communion effective. « Combien qui ne sont pas encore des nôtres sont-ils presque dedans, et combien d'autres qui sont au contraire des nôtres, sont-ils dehors ¹ ? » À ce doute,

1. Saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 106, 14 (CC 40, 1581). Chez Augustin, la question est liée à la prédestination divine : « Parfois (les brebis) ne se connaissent pas elles-mêmes, mais le pasteur les connaît, en vertu de cette prédestination, de cette prescience de Dieu, de l'élection des brebis avant la création du monde » (*In Johannis Evangelium Tractatus* 45, 12, CC 36, 394-395). Dans sa « réalité invisible », déclare, en une formule audacieuse, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la communion ecclésiale est « communion de chaque homme avec le Père par le Christ, dans l'Esprit Saint, et avec les autres hommes, co-participants de la nature divine, dans la Passion du Christ, dans la même foi, dans le même esprit » (*Communio notio* [28.05.1992], § 4, *Enchiridion vaticanum*, vol. 13, n. 1778).

saint Augustin répondait simplement avec saint Paul : *Le Seigneur connaît les siens* (1 *Timothée* 2, 19 ; *Nombres* 16, 5). Assurément, la communion va au-delà des frontières visibles de l'Église institutionnelle. Cette communion s'étend-elle vraiment à chaque homme, en particulier à celui qui s'est volontairement mis « au-dehors » ? S'il est vrai que la charité « supporte tout, croit tout, espère tout » (1 *Corinthiens* 13, 7), est-il permis d'espérer pour tous, non seulement pour ceux qui n'appartiennent pas extérieurement à l'Église, mais même pour ceux qui se sont eux-mêmes exclus de sa communion et sont morts dans le péché ? À répondre par l'affirmative, n'est-on pas entraîné, qu'on le veuille ou non, dans la direction de l'apocatastase, cette doctrine dite origénienne, selon laquelle il y aura restauration des impies après un certain temps de châtement ? Et dans l'hypothèse inverse, la notion de communion ne perd-elle pas son attribut essentiel : l'universalité ? La question n'est pas neuve. Nous la reprendrons ici dans le sens d'une interrogation sur la nature et l'ampleur possible de l'espérance théologique. Partant du problème de l'excommunication, nous nous demanderons si et comment l'espérance infusée en l'âme par l'Esprit Saint peut, dans son élan, embrasser non seulement le fidèle lui-même et ceux qui sont en communion de foi avec lui, mais tous les hommes avec lesquels il se sait uni par un lien de charité dans le Christ.

Excommunication et péché qui conduit à la mort

La question se pose aujourd'hui au chrétien de la façon la plus immédiate face à certains péchés particulièrement graves – songeons à la coopération formelle à un avortement –, que l'Église hiérarchique sanctionne d'une peine canonique d'excommunication. Dès l'origine, les apôtres ont dû, en certaines circonstances difficiles, excommunier un membre pour le bien de l'intégrité de la communauté. Saint Jean, pour sa part, ne répugne pas à user à l'occasion d'un langage sévère : ne reconnaissant pas en Jésus le Fils du Père, les hérétiques se sont eux-mêmes distanciés de la communion : ainsi est-il manifesté au grand jour que « tous ne sont pas des nôtres » (1 *Jean* 2, 19). Avec celui qui outrepassa la saine doctrine du Christ, il est interdit d'entretenir des relations personnelles. L'avertissement

n'est pas sans rigueur : « Si quelqu'un vient à vous sans être porteur de cette doctrine, ne l'accueillez pas chez vous. [...] Qui lui souhaite la bienvenue communique à ses oeuvres mauvaises » (2 *Jean* 10). Saint Paul n'agit pas autrement vis-à-vis des dissidents (2 *Thessaloniens* 3, 6 et 14 ; *Tite* 3, 10 ; 1 *Timothée* 1, 19), conformément à une pratique qui remonte à l'Évangile : au frère il faut montrer ses péchés d'abord en privé, puis, si l'initiative reste infructueuse, devant des témoins ; s'il n'écoute pas non plus ces derniers, il faut le faire en présence de l'Église ; « et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts » (*Matthieu* 18, 15-17) – en d'autres termes, ne t'occupe plus de lui, tu n'en es plus responsable. Est-ce à dire que le frère excommunié est damné ? L'apôtre des gentils se garde bien de tirer cette ultime conclusion : « qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (1 *Corinthiens* 5, 5).

Dans un article de 1972 où il esquissait le programme de cette revue, Balthasar n'avait pas tort d'affirmer : « L'exclusion hors de la communion visible de l'Église (l'" excommunication ") doit toujours être considérée comme une mesure pédagogique et provisoire servant à aider le coupable. » Il pouvait corroborer l'allégation par des témoignages de saint Paul. Par une telle mesure, l'Église n'entend pas restreindre le champ de la miséricorde, mais manifester aux yeux de tous la gravité du délit commis. Avait-il toutefois raison de faire appel, dans son argumentation, à la vertu théologique de l'espérance ? « Et même si nous ne " savons " pas si finalement tous les hommes seront reconduits par la grâce divine à la communion définitive entre Dieu et l'homme, nous avons cependant, continue-t-il, en tant que chrétiens le droit et le devoir de l'espérer, d'une espérance toute " divine ", voulue et donnée par Dieu ¹ ». Les chrétiens sont-ils invités à espérer pour ceux qui ont commis un péché qui conduit à la mort (1 *Jean* 5, 16) ? Saint Jean ne dit-il pas de ne pas prier pour eux ? Dans sa première lettre, dont le grand thème est la communion des croyants avec Dieu, le disciple de l'amour indique clairement les conséquences mortelles du péché d'apos-

1. H.U. VON BALTHASAR, « Communio – Ein Programm », éd. allemande de *Communio* 1972, 1 ; éd. française 1975, 1, p. 2-16 : « Un programme : *Communio* ».

tasie. L'esprit hérétique qui, en niant pratiquement l'Incarnation, « divise Jésus » (1 Jean 4, 3), se ferme l'accès à la communion avec Dieu et va à sa ruine spirituelle définitive. Le pécheur qui, par son blasphème contre l'Esprit (Matthieu 12, 31-32), a renié la Croix rédemptrice, a choisi la mort eschatologique, ultime et définitive, ce que, sans doute par contraste avec la mort corporelle, l'Apocalypse appelle la « seconde mort » (Apocalypse 20, 6 et 14). Dans l'épilogue de la lettre johannique, ce qui ressort n'est pas seulement l'amour capable de tout couvrir, mais l'horreur du pécheur qui s'est détourné de la Croix. Dans son éloignement, celui-ci ne paraît plus accessible au croyant par la simple prière. Quel sens y a-t-il alors à évoquer à son propos l'espérance, cette vertu théologique par laquelle, comme le rappelle le *Catéchisme de l'Église Catholique*, « nous désirons comme notre bonheur le Royaume des cieux et la vie éternelle »? Pareil bonheur n'est-il pas l'apanage de qui met sa confiance dans les promesses du Christ et, à l'inverse de l'impie, s'en remet au secours de la grâce du Saint-Esprit? Du reste, n'est-ce pas là l'exemple qu'a laissé aux siens le Christ lui-même, à la dernière Cène ? L'objet de l'espérance dont témoigne sa prière, est l'entrée des fidèles dans l'intimité de l'amour intratrinitaire ; il ne concerne point, semble-t-il, celle du « monde » (Jean 17, 9), l'ensemble des hommes enfermés dans leur suffisance orgueilleuse.

Espérer pour soi et pour ses frères

L'objection faite à Balthasar a été formulée dans cette même revue par un théologien de renom, L. Scheffczyk, qui, flairant sans doute quelque tendance quiétiste, a souligné à juste titre l'inséparabilité de l'espérance par rapport à la foi et à la charité. L'argumentation porte en particulier sur la nature théologique de cette vertu : « Au croyant l'espérance de la béatitude n'est possible que pour lui-même (et pour l'autre lié avec lui par l'amour surnaturel) – et c'est pour ainsi dire " au revers " de cet acte que l'on peut surmonter la crainte de la damnation, qui toutefois est

1. *Catéchisme de l'Église Catholique* (= CEC), § 1817 ; cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* [= ST] II-II 17,2.

posée par là comme une réalité ¹. » A la base du raisonnement, il y a, bien sûr, l'assertion contenue dans le manuel de saint Augustin sur les trois vertus théologiques, qui a si fortement marqué toute la théologie occidentale de la prédestination. À la différence de la foi, qui concerne le passé, le présent et le futur, et a pour objet nous-mêmes comme les autres, l'espérance se met « uniquement dans les choses bonnes, seulement dans les choses futures et regardant celui dont il ressort qu'il met en elles son espérance ² ». Selon cette proposition, l'objet de l'espérance serait seulement le bien ardu du sujet qui espère. Un peu plus loin, toutefois, l'évêque d'Hippone corrige lui-même, au moins indirectement, cette façon de considérer l'espérance *absolute*, sans tenir compte des autres vertus théologiques, et note que l'espérance ne peut subsister sans amour. Fort de cette assertion, saint Thomas a élargi les vues d'Augustin, estimant que « le bien d'autrui peut être, lui aussi, l'objet de l'espérance... ». L'amour, explique-t-il, comporte une certaine union de celui qui aime avec le prochain, aimé comme soi-même. Là où il est présent, on peut « désirer et espérer pour un autre ce qu'on désire et espère pour soi-même. [...] Et comme c'est par la même vertu de la charité que l'on aime Dieu, soi-même et le prochain, c'est aussi par la même vertu de l'espérance que l'on espère pour soi-même et pour l'autre ³ ». Distincte de la charité, l'espérance concerne tout d'abord un bien que l'on recherche pour soi-même, mais dans la mesure où elle est unie à la charité, elle s'étend à l'ami auquel on veut procurer du bien.

N'y a-t-il pas lieu, cependant, d'aller plus loin et de lier intimement espérance et charité désintéressée? L'Aquinat affirme lui-même que « l'amitié ne ramène pas à soi le bien qu'elle désire à autrui ⁴ ». Ne faut-il donc pas, pour préserver toute la pureté de l'espérance, écarter résolument de sa notion le « motif intéressé » qui gênait Fénelon ⁵? L'espérance serait la vertu de

1. L. SCHEFFCZYK, « Apokatastasis : Faszination und Aporie », in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985) 44.

2. *Enchiridion* 2,8 (CC 46,52).

3. ST II-II 17,3 ; voir aussi ST II-II 17,8 et I-II 28,3.

4. *Quatrième Livre des Sentences* III d. 29, 1, 3 ad 2um.

5. Tel est le sens de la 11^e proposition de Fénelon, condamnée par Innocent XII : « En cet état [d'épreuve] une âme perd toute espérance pour son propre intérêt : mais elle ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite

celui qui, s'étant abandonné lui-même tout passivement au repos de Dieu, enveloppe tous les hommes dans cette expérience mystique de l'amour. Telle est, semble-t-il, l'opinion que L. Scheffczyk a cru discerner chez Balthasar et que d'autres ont mise en cause avec vigueur.

C'est à tort, cependant, que l'on attribuerait à ce dernier l'erreur de Fénelon qui, en tentant de concilier l'espérance et le pur amour, a prêté le flanc à l'accusation, non totalement injustifiée, de quiétisme. La doctrine contenue dans les *Maximes des saints* n'est pas parvenue à l'équilibre de l'authentique indifférence chrétienne. A vouloir se hausser au-dessus de l'espérance, le « parfait » risque, dans sa recherche même du plein désintéressement, de succomber à la tentation de s'absorber dans son propre état subjectif, plutôt que d'aimer véritablement le Créateur en toutes les créatures et de les aimer toutes en lui (Ignace de Loyola). Vécu en union avec les deux autres vertus théologiques, l'élan de l'espérance préserve le cœur de l'égoïsme sans pour autant l'entretenir dans une fausse sécurité. Le croyant sait que pour ne pas tomber, il doit travailler avec crainte et tremblement à son propre salut. La foi théologique, opérant par la charité, le force à admettre qu'il a mérité le jugement de condamnation émis par le Père à l'égard des pécheurs et il reconnaît en Celui que Dieu a « identifié au péché » (2 *Corinthiens* 5, 21) la réalité de sa propre faute. La Croix dans laquelle celle-ci est contemplée dans toute son objectivité, lui fait en effet découvrir l'éloignement dans lequel il se trouve vis-à-vis de son Créateur et Seigneur. Les péchés avec lesquels le Christ crucifié est en contact, sont parfaitement détachés du sujet, mais n'en demeurent pas moins ses péchés éminemment personnels. Ainsi le rapport du Christ aux péchés lui fait-il voir, sous un jour neuf, le rapport que le Christ a avec lui, pécheur. Loin de se distancier du mystère où s'accomplit la rédemption de l'humanité et la sienne, il accepte d'avance la sentence du Juge, et en face du Crucifié, qui l'a aimé et s'est livré pour lui (*Galates* 2, 20), il attend en même temps tout bien du Ciel : si le Fils assume, sur la croix, la condamnation due pour mes péchés, j'ai l'espérance que celle-ci me sera épargnée.

qui est le désir désintéressé des promesses » (Dentzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* 2361).

L'acte de foi et d'amour à l'égard de l'Agneau immolé qui porte et « enlève le péché du monde » (*Jean* 1, 29 ; cf. *Apocalypse* 5, 12), contient, pourvu qu'il soit authentique et vivant, la troisième vertu théologique. L'espérance qui jaillit du cœur contrit au spectacle de la compassion dont Dieu a usé à son endroit, ne se limite toutefois pas à l'horizon du salut individuel. Le théologien suisse, qui se maintient fondamentalement sur la voie de saint Thomas, reprend le principe, énoncé plus haut, de l'Aquinate, mais il le dilate ultérieurement à partir de sa théologie ignatienne des *Exercices spirituels*¹. Ce que le Christ, mon Rédempteur, a fait pour moi, il l'a fait pour tous les hommes qu'il représente devant le Père. La charité qui m'unit à lui, me relie en même temps aux autres pécheurs. La faute personnelle que j'ai commise n'est pas sans connexion avec la leur; en la confessant comme mienne, je me sens dans une solidarité intime avec eux. Le Fils a pris sur soi tous nos péchés. « Il n'y a pas de différence », estime saint Paul, « tous ont péché [...], mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ » (*Romains* 3, 23-24 ; cf. 1 *Pierre* 3, 18). Certes, les péchés possèdent chacun une qualité spécifique, mais plus ils s'accumulent, plus ils apparaissent comme une masse anonyme. Sur la croix, les limites entre le péché individuel et le péché collectif s'effacent. C'est la totalité mystérieuse de la faute que le pécheur confesse devant le Crucifié, s'il veut observer sérieusement le commandement de l'amour. Aussi l'absolution qu'il reçoit, avec la commotion que provoque en lui un pardon absolument immérité, avive-t-elle en son âme une attente pleine d'angoisse et de désir confiant à l'égard de ses frères. « L'espérance ne trompe pas ! » De cette assurance La *lettre aux Romains* explique le motif : non point un savoir abstrait concernant leur salut et le sien, mais le fait, expérimenté en première personne, que « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains* 5, 5-6).

1. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace, Bruxelles, 1996, spécialement p. 232-237.

L'espérance dans le salut définitif de tous les hommes

À la différence de saint Augustin, de Pierre Lombard et tant de ses commentateurs, saint Thomas étend le champ de l'espérance aux dimensions de la charité surnaturelle qui unit entre eux les fidèles. Il estime néanmoins que le nombre des sauvés représente une minorité par rapport à la totalité du genre humain¹. Or le cœur brûlant d'amour de l'Église n'embrasse-t-il pas tous les pécheurs ? Tout en rapportant fidèlement l'enseignement traditionnel, le *Catéchisme de l'Église Catholique*, fondé en cela sur la doctrine spirituelle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, a ouvert sur ce point une brèche significative. « Dans l'espérance », déclare-t-il, « l'Église prie que " tous les hommes soient sauvés ". » Par sept fois, il allègue le mot de saint Paul (1 *Timothée* 2, 4), qu'il met en relation avec l'amour de Dieu pour tous les hommes². Dans la citation, l'accent est mis sur « tous » : le dessein du salut est universel. Le croyant s'efforce d'égaliser ses sentiments, ses pensées et ses actions à la volonté salvifique de Dieu, car, selon le commentaire de Théophylacte, « s'il veut que tous les hommes soient sauvés, alors toi aussi tu dois le vouloir et imiter Dieu³ ». Plus le sujet s'ouvre et s'abandonne à toute l'extension de ce dessein, plus il plaît à Dieu. Il lui faut donc abattre les bastions qui ont été érigés

1. ST I 23, 7 ad 3.

2. Outre CEC § 1821, voir §§ 74 ; 851 ; 1058 ; 1256 ; 1261 ; 2822. En § 1037, le *Catéchisme* cite encore 2 *Pierre* 3,9 (comme en § 2822), pour souligner que « Dieu ne prédestine personne à aller en enfer » (référence à DzS 397 et 1567). L'idée pourrait être exprimée par la définition illustre de saint Augustin : « Voici ce qu'est la prédestination des saints, et elle n'est rien d'autre : c'est la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont infailliblement délivrés tous ceux qui (*quicumque*) sont délivrés » (*De dono perseverantiae* 14,35, PL 10, 1014). Est-ce uniquement par souci de tenir compte de la capacité de la liberté humaine de rejeter Dieu, qu'Augustin use du pronom indéfini « quicumque » ? La restriction que comporte de la sorte cette définition disparaît dans la formule négative du *Catéchisme*. A plusieurs reprises, celui-ci cite sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus; voir en particulier les §§ 826 et 2011 sur la charité.

3. PG 125,32; cité dans N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, Leipzig 1975 4, p. 127.

en dehors mais aussi à l'intérieur de l'Église par le jansénisme. À l'encontre de l'auteur de *l'Augustinus*, il est nécessaire d'affirmer que le Christ est mort et qu'il a versé son sang pour absolument tous les hommes. Aucune barrière ne doit être opposée *a priori* à l'espérance chrétienne, dans l'idée fixe que le nombre des élus est fatalement limité. Au contraire, saint Paul recommande vivement à la communauté chrétienne de prier pour que se réalise la volonté salvifique de Dieu. « Nous n'avons pas à craindre », dit à juste titre Balthasar, ayant sans doute en tête l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome (*Genèse* 18, 22-32), « de nous heurter en Dieu à des bornes, là où nous-mêmes, les hommes, nous serions peut-être allés plus loin¹ ». L'espérance dans le salut définitif de tous les hommes s'appuie sur le dessein universel de salut de Dieu et sur la force surpuissante de l'amour divin révélée par Jésus-Christ. Tout en niant la possibilité de connaître de façon certaine l'issue du jugement final, le théologien, inspiré par les intuitions de mystiques ou de poètes tels Thérèse de Lisieux, Charles Péguy ou Adrienne von Speyr, a rappelé avec force que l'espérance ne concerne pas seulement le salut individuel. Il pouvait alléguer à l'appui de cette idée l'autorité du Cardinal Jean Daniélou selon lequel l'espérance regarde d'abord le destin de l'humanité tout entière, et seulement dans la mesure où je fais partie de celle-ci, elle se rapporte aussi à moi².

Objectera-t-on que, pas plus que la catholicité de l'Église, l'universalité de l'espérance n'est affaire de géographie ni de chiffres ? L'argument provient d'une confusion, car tandis que l'Église est un moyen – le « sacrement universel » – de salut, l'espérance concerne la fin que Dieu lui-même se propose. « L'Église », dit finement Henri de Lubac, « était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle³ ». Ce qui en définit la nature n'est point « l'universalité actuelle en extension » de ses adhérents, ni même « un simple universalisme ouvert à tous et

1. *Thessalonicher — und Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Freiburg 1992², p. 99. Le thème est développé en long et en large dans *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1982 ; trad. fr. *Espérer pour tous*, Paris 1987).

2. *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1982¹, p. 340 ; Cf. *Theodramatik* [= TD] IV, Einsiedeln 1983, p. 291-293.

3. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1983¹, p. 26.

n'excluant personne », mais bien « l'universalisme en profondeur de sa charité », « la cohésion qu'elle établit partout où elle étend ses bras ». Telle une mère, elle rassemble inlassablement dans la communion les êtres dispersés sur la surface de la terre. Ceux-ci proviennent du même Créateur et Seigneur en qui est fondée l'unité du genre humain. « L'humanité est une, organiquement une par sa structure divine, et c'est la mission de l'Église de révéler aux hommes qui l'ont perdue leur unité native, de la restaurer et de l'achever¹. » Sa mission a l'amplitude du commandement qu'elle a reçu de Jésus ressuscité, apparu aux Onze en Galilée.

Dès le début, la prédication chrétienne fut marquée de ce caractère intrinsèque d'universalité. Le salut qu'elle annonce ne concerne pas un petit cercle d'élus, mais tous les hommes, les Juifs d'abord, à qui vont en premier lieu les promesses de l'Ancienne Alliance, puis les Grecs, et à travers eux le monde entier. Car Dieu, ne cesse de souligner l'Apôtre, ne fait pas de différence entre les hommes, il est le Seigneur de tous. Or s'il l'est vraiment, c'est parce que le salut qu'il apporte exauce infiniment les aspirations de chacun, des païens comme des Juifs. Il est l'aboutissement, jusque-là vainement attendu, de la recherche de libération inscrite dans le cœur de l'humanité. Il est « d'abord » l'accomplissement de l'espérance judaïque; il réalise encore les espoirs des nations, car il est « le Dieu de l'espérance » (*Romains* 15, 13). Juifs et païens, et sous leur figure l'humanité entière, se voient offrir la grâce qui seule peut résoudre les contradictions de l'existence humaine. À leurs yeux, cependant, l'Évangile se présente moins comme une « bonne nouvelle » que comme une « folie » ou un « scandale » (1 *Corinthiens* 1, 22-25) ; la Croix, qui en est le message essentiel, suscite chez la majorité d'entre eux une opposition apparemment définitive. Est-ce à dire, comme semble le penser saint Thomas, que d'emblée a échoué le plan universel de salut – réaliser par le sang de Jésus-Christ l'unité de ce qui était divisé ? Qu'en serait-il en ce cas du dessein divin d'intégrer tous les hommes en son Corps ? « Il a voulu ainsi, dit saint Paul, à partir du juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous

1. *Catholicisme*, p. 29.

les deux en un seul corps, au moyen de la Croix » (*Éphésiens* 2, 15-16). L'élection et la prédestination de tous les hommes dans le Christ, réalités déjà actuelles dans le temps de l'Église inauguré à la Résurrection (« la plénitude des temps » selon *Éphésiens* 1, 10), font partie d'un dessein mystérieux qui doit se dérouler selon « l'économie », l'ordre du salut, par lequel Dieu conduit l'histoire à son accomplissement. La question de la rédemption de tous les hommes oriente le cœur des croyants vers l'avènement glorieux du Christ, qui est lui-même suspendu à l'entrée de « la plénitude des Juifs » (*Romains* 11, 12) dans le salut messianique, à la suite de « la plénitude des païens » (*Romains* 11, 25). Ce n'est qu'au jugement dernier, après la résurrection de tous les morts, que par son Fils Jésus-Christ, Dieu le Père prononcera sa parole définitive sur toute l'histoire. – Mais qu'en est-il alors de la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses oeuvres et de sa foi ?

Les saints dans l'attente du Jugement dernier

Comme on sait, ni l'Écriture ni la Liturgie ne nomment explicitement le jugement particulier, ce jugement spirituel qui, selon les théologiens et le Magistère, a lieu pour chaque homme, au terme de son temps d'épreuve sur terre. Dans l'Église primitive, c'était surtout le jugement final (*Matthieu* 25 ; 2 *Thessaloniens* 1-2 ; 1 *Corinthiens* 15,24-28 ; *Apocalypse, in fine*) qui retenait l'attention des chrétiens. De ce fait, Henri de Lubac donne, parmi d'autres motifs, la raison principale : « Les premières générations chrétiennes, observe-t-il, avaient un sentiment très vif de [la] solidarité de tous les individus et des diverses générations dans la marche vers un même salut ». A leurs yeux, l'histoire humaine s'acheminait vers le terme entrevu par saint Paul : la consommation de toutes choses dans le Corps du Christ, réunissant, sans distinction, juifs et païens pour vivre ensemble, dans la paix, d'une seule vie nouvelle. Leur espoir était de nature essentiellement sociale ; il s'étendait spontanément au genre humain tout entier, et même au

1. *Catholicisme*, p. 92.

cosmos. « C'était l'espoir du salut de la communauté, condition du salut des individus ¹. » Le christianisme n'est pas une religion instaurée pour la consolation intérieure d'un tout petit nombre d'élus, ce qu'il a en vue est le salut de l'organisme entier de l'humanité. La pensée du théologien français, qui a fait sienne la vision sociale et universaliste des Pères et en a redonné le sens à nos contemporains, est guidée par quatre idées-forces, développés pas à pas dans les premiers chapitres de son *Catholicisme*. D'entrée de jeu est écartée toute perspective réductionniste ou individualiste du salut. « Puisque le plan divin de la création et de la rédemption est un et que l'humanité, en tant que créée, forme elle aussi une unité, le dessein de Dieu dans le rachat du monde en Jésus Christ ne peut embrasser le genre humain que comme un seul tout. » Ce principe fondamental trouve ensuite son corollaire dans une conception de l'Église, sacrement du Christ dans le monde, entièrement orientée vers cette totalité de la rédemption. À travers les sacrements : le baptême, la confession et en particulier à travers l'Eucharistie, son Corps mystériel (*Corpus mysticum*), le Christ édifie, dans son Corps charnel, son véritable Corps, l'Église en laquelle se poursuit l'œuvre d'unification de l'humanité. Par là, celle-ci s'achemine vers sa fin dernière : la communion dans le Dieu trinitaire. Cette communion que Dieu a implantée par le Christ dans l'humanité, pouvons-nous ajouter avec Balthasar ³, est fondée à la fois dans le mystère du Dieu d'amour, *communio personarum*, et dans l'humanité elle-même, car l'homme a été créé à son image et à sa ressemblance et tend à la parfaite communion avec ses frères et avec son Dieu. Elle ne parviendra à son accomplissement que lorsque le « Corps du Christ » tout entier, en même temps que le cosmos, sera rassemblé dans la gloire de la Jérusalem céleste.

Chez les premiers chrétiens, la conviction qu'il n'y a de salut individuel qu'à l'intérieur du salut de la communauté humaine,

1. *Ibid.* Cf. H. SCHLIER, *Nun aber bleiben diese Drei* (Einsiedeln 1972 2, p. 60-61), cherchant à fonder l'« espérance pour moi et pour tous » sur l'affirmation paulinienne de *Romains* 8, 12-22.

2. Nous suivons la synthèse qu'en fait H.U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, p. 32-33 (trad. fr. *Le Cardinal de Lubac. L'homme et son oeuvre*, Paris 1983, p. 68-69).

3. H.U. VON BALTHASAR, « Un programme : *Communio* », *ibid.*

était si forte qu'elle donna lieu à l'opinion selon laquelle les âmes des élus devaient attendre jusqu'à la résurrection finale pour obtenir la vision béatifique. Dans les catacombes, on voit comment ils se représentaient leur attente du retour du Christ : les défunts endormis dans le sommeil de la paix prient les mains élevées vers leur Bon Pasteur; comme des brebis, ils paissent dans son pâturage, car ils possèdent déjà un avant-goût du paradis qu'ils ont instamment désiré; ils vivent en un « lieu de repos, de lumière et de paix » ; le Seigneur lui-même est leur pasteur, rien ne peut leur manquer, sur des prés d'herbe fraîche il les a conduits. Des martyrs eux-mêmes, on n'osait pas croire qu'ils contemplant Dieu dans sa gloire; leurs âmes, « sous l'autel » (*Apocalypse* 6, 9), voient l'humanité du Christ (dont l'autel chrétien est le signe selon *Hébreux* 13, 10), et suivent l'Agneau les menant vers des « sources d'eaux vives » (*Apocalypse* 7, 17). Bernard de Clairvaux, au XII^e siècle, concevra encore la béatitude des plus grands saints comme une connaissance provisoire de Dieu à travers l'humanité du Christ, la connaissance propre à ce temps intérimaire précédant l'entrée proprement dite dans l'éternité quand, à la parousie, nous le verrons face à face (cf. 1 *Corinthiens* 13, 12). Tant que n'est pas complet le nombre de ceux qui doivent être sauvés, les élus se tiennent sur le parvis du ciel : « Déjà beaucoup d'entre nous se tiennent sur le parvis, attendant que le nombre de frères soit au complet; dans cette bienheureuse demeure ils n'entreront pas sans nous, c'est-à-dire que les saints n'entreront pas sans le peuple ». Comme tant d'autres Pères et Docteurs de l'Église, saint Bernard s'inspire de la pensée d'Origène, pour qui la gloire définitive du Sauveur ne commencera que lorsque son Corps – l'Église à laquelle il s'est uni mystiquement, et à travers elle l'humanité tout entière – aura atteint la plénitude de sa taille, à la fin des temps (*Éphésiens* 4, 13). Tant que n'est pas consommée l'œuvre que lui a confiée son Père, le Christ total – *caput et membra* – ne cesse d'espérer en la rédemption de tous les hommes. Sur terre, Jésus, qui eut, depuis sa conception, la pleine jouissance de Dieu, a espéré d'une espérance infaillible. Au ciel, il espère, avec tous les bienheureux auxquels il s'est associé, que son Corps mystique tout entier entrera dans la

1. *In festo omnium sanctorum sermo* 3 (sur l'*Apocalypse* 6,11) ; S. 4, n. 2 (PL 183, 468-73) ; voir *Catholicisme*, p. 99.

gloire préparée par le Père à ceux qu'il a prédestinés. « Peut-on admettre » en effet, demande le Père Charles, « que l'espérance du Rédempteur est pleinement satisfaite indépendamment du sort de son oeuvre ? Est-ce que l'espérance du Pasteur est étrangère au sort du troupeau¹ » ? La prière de l'Église du Ciel participe de son espérance. Tant que « l'univers entier » n'est pas « réuni sous un seul chef, le Christ » (*Éphésiens* 1, 10), unis à celui-ci dans la gloire, les saints espèrent pour tous, conformément à la mission qu'ils ont exercée dans le monde.

Que penser de cette opinion, après la condamnation par Benoît XII des déclarations de son prédécesseur, Jean XXII, que l'enseignement de Bernard avait si fortement impressionné ? L'objet précis de la Constitution *Benedictus Deus* est qu'après l'ascension du Christ, les âmes des élus (suite à la purification nécessaire) « voient l'espace divin d'une vision intuitive et face à face, sans la médiation d'aucune créature [...], mais de telle sorte que l'essence divine se manifeste plutôt à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert² ». En d'autres termes, dès sa mort, avant la résurrection de la chair à la fin du monde, le juste entre immédiatement dans la béatitude éternelle. Pareille doctrine est exprimée dans le langage théologique de saint Thomas, mais, ainsi que l'ont fait remarquer plusieurs théologiens³ du point de vue strictement dogmatique elle n'exclut nullement la possibilité d'une permanence de la foi et de l'espérance chez les bienheureux. Certes, si l'on définit celles-ci en fonction des conditions de l'état d'épreuve qui rendent leur exercice méritoire, il est nécessaire d'affirmer que la vision béatifique fera disparaître leurs actes : l'assentiment à ce qu'on ne voit pas (2 *Corinthiens* 5, 7) et l'attente de ce qu'on ne possède pas encore (*Romains* 8, 24). C'est cet aspect provisoire qui est considéré dans le document.

1. P. CHARLES, « Spes Christi », *Nouvelle Revue Théologique*, 1934, p. 1020. L'idée n'est pas totalement étrangère à saint THOMAS D'AQUIN, ainsi qu'en témoigne ST III 7,4.

2. BENOÎT XII, Constitution dogmatique *Benedictus Deus* (29.01.1336) : DzS 100-1001. Cf. le *Décret pour les Grecs* (06.07.1439) : DzS 1305, cité dans *Lumen Gentium*, § 49. Voir aussi CEC, § 1022.

3. Voir en particulier M.-F. LACAN, « Les trois qui demeurent », *Revue de Science Religieuse* 46 (1958) p. 321-332 et H.U. VON BALTHASAR, TD IV. p. 371ss (trad. fr. p. 369ss).

Toutefois saint Paul (1 *Corinthiens* 13, 13) et la Tradition, en particulier saint Irénée, connaissent un autre aspect des vertus théologiques, non plus comme actes, mais comme *habitus*, qui continue au ciel¹. De notre temps, une Thérèse de l'Enfant-Jésus l'a remis en relief dans une conception neuve de l'espérance qui n'est pas sans similitude avec l'idée ancienne d'un état d'attente des saints avant le Jugement dernier. Inspiré de son éthique de l'amour comme charité surnaturelle fondée en Dieu, principe de tout mérite², le langage par lequel elle exprime son expérience de la vie éternelle, modifie les représentations courantes de la vision béatifique. « Je compte bien ne pas rester inactive au Ciel, mon désir est de travailler encore pour l'Église et les âmes, je le demande au bon Dieu et je suis certaine qu'Il m'exaucera³... ». « Je sens que ma mission va commencer [...]. Non, je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde, et tant qu'il y aura des âmes à sauver⁴... ». C'est pourquoi la sainte de Lisieux peut ouvrir l'espérance qu'une théologie surtout masculine a limitée à un nombre restreint d'élus. « Ma folie à moi, c'est d'espérer que ton Amour m'accepte comme victime⁵... » « Mes espérances, dit encore la Petite Thérèse, touchent à l'infini⁶ ». « Ah dès à présent je le reconnais ; oui toutes mes espérances seront comblées... oui le Seigneur fera pour nous des merveilles qui surpasseront infiniment nos *immenses désirs* !... »

1. Saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* II28,3 (trad. fr. par A. ROUSSEAU, Paris 1984, p. 237).

2. Saint THOMAS D'AQUIN, ST p.I-II 114,4.

3. Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, LT 254: *Œuvres complètes. Correspondance générale*, vol. II, Paris 1992, p. 1049 ; cf. LT 258, *Ibid.*, p. 1039.

4. *Novissima Verba* (17.7.1) in *Œuvres complètes. Dernières paroles*, Paris 1992, p. 167.

5. Ms B 5v^o in *Œuvres complètes. Manuscrits autobiographiques*, Paris 1992, p. 315.

6. Ms B 2v^o, *Ibid.*, p. 294.

7. LT 230v^o, *Correspondance générale*, vol. II, *op. cit.*, p. 991. Sur l'espérance aveugle en la miséricorde divine, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Schwester im Geist*, Einsiedeln 1990⁴, p. 320 (trad. fr. *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Paris 1973, p. 395).

Un salut dans l'abîme?

Comment entendre l'idée d'une espérance pour tous les hommes, qui se prolongerait au-delà du seuil définitif de la mort? N'est-on pas là en contradiction avec la doctrine classique de la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses oeuvres et de sa foi? Balthasar, qui s'est employé à défendre et développer cette idée, a été l'objet, à la fin de sa vie, d'attaques virulentes, mais depuis lors plusieurs voix se sont élevées en sa faveur¹. La solution proposée tient à sa théologie du Samedi Saint. Tâchons, pour terminer, d'en indiquer brièvement quelques axes centraux.

S'il est possible d'élargir l'horizon de l'espérance chrétienne en direction d'une solidarité avec les morts non encore réconciliés, ce ne peut être qu'en raison de l'expérience du Christ mort qui, comme tel, assume l'état du pécheur succombé à la puissance de la mort, endure la privation de la relation vivante avec Dieu. D'un certain point de vue, elle est l'expérience du shéol au sens vétérotestamentaire, cette situation spirituelle qui inclut aussi bien le « paradis » que la « géhenne », tant les « enfers inférieurs » (où Augustin place le « riche » de *Luc* 19, 19s.) que les « enfers supérieurs » (où, selon lui, Lazare demeure dans le sein d'Abraham). En descendant dans l'hadès, le Christ assume toute la peine du péché, non seulement la mort du corps, mais encore la peine affectant l'âme de tous les hommes, même des saints ancêtres dans les enfers – car, comme l'affirme *Hébreux* 11, 39-40, il n'y avait dans l'« au-delà », « avant » (au sens logique) la mort de Jésus en croix, aucun accès du Ciel. Impossible de penser cette solidarité physique et psychique sans aboutir à une dialectique incompatible avec nos concepts temporels. « La peine qui pèse sur l'humanité " préchrétienne " en raison du " péché originel " – si nous faisons abstraction ici du péché personnel – est *de jure* définitive : elle est *poena damni*, privation de la vision de Dieu. D'un autre côté, il existe déjà avant le Christ

1. J. AMBAUM, « Le salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez Hans-Urs von Balthasar », *Communio*, XVI, 1, 1991, p. 54-70; J.R. SACHS, « Current Eschatology : Universal Salvation and the Problem of Hell », in *Theological Studies* 52 (1991) 227-254.

– manifesté chez les Juifs, mais certainement caché chez tous les peuples – un ordre du salut orienté vers le Christ, qui permet, de quelque manière, d'être " juste " en coopérant avec la grâce de Dieu, et ainsi, au milieu de la *poena damni*, " d'attendre " une rédemption¹. »

Chez les justes préchrétiens, il ne peut y avoir d'attente proprement active dans les enfers, même s'ils participent déjà, mystérieusement, à la vie du Christ par la foi, l'espérance et la charité. Mais, comme le note justement Richard de Saint-Victor, l'hadès reçoit pour eux, dans la lumière eschatologique, un certain caractère conditionnel : « ils étaient liés par la dette de la damnation éternelle, non qu'elle ait été éternelle, mais qu'elle *l'eût été*, si la mort du Christ ne les avait délivrés de cette dette² ». Le concept de « *poena damni* provisoire » auquel on aboutit nous pousse à admettre que la « barrière » du Samedi Saint « ne peut être par essence qu'un mystère des plus profonds qui, manifestement, n'a rien à voir avec notre manière humaine de calculer le temps s ». De là, la réflexion va à ses ultimes conséquences : « si, par la grâce pré-agissante du Christ, ceux qui vivent avant lui dans la charité n'éprouvent pas toute la *poena damni* (parce qu'ils attendent le Christ dans la lumière de la foi, de la charité et de l'espérance), qui, l'éprouve réellement, sinon le Rédempteur lui-même a » ? A lui seul est imposée, par substitution, l'intégralité de l'expérience de la mort et c'est à cause de sa solidarité avec eux que celle-ci est épargnée aux morts.

Par son séjour chez les morts, le Christ insère le salut dans l'abîme; sa solidarité physique et spirituelle avec eux délivre l'humanité de l'hadès qui fermait les portes du Ciel. Cette expérience unique, de caractère trinitaire, le constitue propriétaire de l'enfer néotestamentaire ; désormais il dispose en qualité de juge du destin éternel de chaque homme. Les morts (tant avant qu'après la venue du Christ) n'ont-ils pas dès lors la possibilité de prendre une décision vis-à-vis de la révélation qui leur est

1. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tagen*, Einsiedeln 1990, p. 159 (trad. fr. *Pâques le Mystère*, Paris 1981², p. 158).

2. *De potestate ligandi atque solvendi*, chapitre 19, *Patrologie Latine* 196, 1171; cité *ibid.* p. 160 (trad. fr. p. 159).

3. A. VON SPEYR, *Korinther I*, Einsiedeln 1956, p. 528.

4. *Theologie der drei Tagen*, p. 160 (trad. fr. p. 159-160).

offerte? L'enfer « devrait être le destin de l'homme, dans le cas où celui-ci aurait reconnu cet acte de Dieu accompli à la place des pécheurs, mais l'aurait consciemment repoussé ». Il en serait de lui comme de ceux dont l'Écriture dit : « Il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le renouveau de la conversion, alors que, pour leur compte, ils remettent sur la croix le Fils de Dieu et l'exposent aux injures » (*Hébreux* 6, 6; cf. 12, 25s.). Ceux qui s'ouvrent au contraire à la révélation peuvent entrer dans le royaume de la grâce et de la liberté, qui sera définitivement établi quand le Christ aura « détruit toute domination, toute autorité, toute puissance » (1 *Corinthiens* 15, 24). En souffrant à notre place, il a en effet introduit un facteur de miséricorde dans le feu éprouvant de la colère divine : c'est ce que la tradition chrétienne nomme communément le purgatoire. Ce facteur de miséricorde qu'introduit le Samedi Saint dans la dogmatique chrétienne, corrige heureusement les restrictions injustifiables de la doctrine de la double prédestination, en mettant en évidence la visée fondamentalement universelle de la rédemption. Les questions concernant la possibilité d'une conversion après la mort et le nombre des convertis comme les considérations pieuses qui dépeignent la rencontre joyeuse du nouvel et de l'ancien Adam, sortent du domaine de la réflexion théologique, dans la mesure où elles situent, par anticipation, l'événement de Pâques (et son triomphe subjectif, actif) au Samedi Saint. Or, interroge Balthasar, l'Église n'est-elle pas bien plutôt invitée, en ce jour de solidarité dans l'abîme, à un accompagnement à distance, si tant est que le chrétien puisse, par une sorte de participation spirituelle, suivre les pas de Celui qui s'est rendu à notre place dans la solitude suprême ?

S'il nous est permis et même commandé d'espérer pour nous-mêmes et pour tous, c'est parce que nous sommes appelés, par grâce, à œuvrer personnellement à la sanctification du monde, en nous unissant à la Croix du Christ. L'espérance, que l'homme met avant tout dans le secours divin, ne connaît de soi aucune limite ni excès. Elle exige de sa part un engagement sans réserve, dont la norme n'est autre que l'équilibre chrétien,

1. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III* 12/2, Einsiedeln 1969, p. 216 (trad. fr. *La Gloire et la Croix*, Paris 1990², p. 202).

fait à la fois d'humilité et de magnanimité¹. Sa visée est la rédemption universelle. Il ne nous est pas donné de savoir si la création tout entière s'ouvrira finalement au salut, et c'est pourquoi l'espérance théologique conserve un caractère essentiellement dramatique. La communion, par laquelle le salut déjà accompli diffuse ses effets dans l'humanité et dans le cosmos, est un bien ardu dont la poursuite, jusqu'au Samedi Saint, met à contribution le Ciel et la terre.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, dirige à Rome la *Casa Balthasar*, maison de discernement et de formation pour jeunes laïcs en recherche d'une forme de vie consacrée dans le monde. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, fondée en 1990 sous l'impulsion du Cardinal Joseph Ratzinger, et un des conseillers de l'édition italienne de *Communio*. Il enseigne la théologie des conseils évangéliques à l'Université Grégorienne. Parmi ses publications : *Théologie des Exercices spirituels*. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace (Culture et Vérité, 1996).

1. Voir saint THOMAS D'AQUIN, ST II-II 17,5 ad 2 et 161,1.

Ignace VERHACK

La signification de l'espérance pour le temps présent

L'IDÉE d'espérance constitue un concept riche de plusieurs dimensions. Nous pouvons y distinguer des nuances qui, en français par exemple, sont rendues par des termes différents, « espoir » et « espérance ». Ainsi, nous pouvons distinguer un espoir de réussite et, à un niveau plus profond, une situation d'attente pleine de désir (espérance). En un sens plus religieux, l'espérance est un mouvement de l'âme par lequel nous continuons à mettre sous réserves le présent et tout l'espoir d'une réussite qu'il enferme, pour pouvoir nous orienter d'autant mieux vers l'attente (espérance) d'un objet ou d'un état qui, nous nous en rendons compte, ne peut être qu'un don. *Nemo dum in via est, id ad quod per viam tendit, obtinet* : aussi longtemps qu'il chemine [sur terre], personne ne peut obtenir ce vers quoi il tend par son cheminement¹. La vie sur terre est un passage, elle n'atteint pas la ligne d'arrivée; c'est un passage, une Pâque, comme disent les chrétiens. Une espérance métaphysique demeurerait cependant purement hypothétique et peut-être même vaine, si elle n'était pas soutenue de l'intérieur par la certitude d'être comblée un jour, oui, d'avoir déjà été comblée. *Spes autem nostra tam certa est, quasi jam res perfecta sit* (notre

1. Hilaire de Poitiers, *In Explanat. Psal. 118*.

espérance est tellement sûre, qu'il semble que la chose ait déjà atteint son accomplissement)¹.

Puisque l'espérance est souvent comprise comme une espèce de désir, nous développerons, en un premier temps, le thème de l'espérance du point de vue du désir humain.

L'énigme de l'insatiabilité de l'homme

Il est plus facile de démontrer le besoin existentiel d'espérance dans notre vie, que d'en éclairer la certitude intérieure. Jean Nabert a touché du doigt un point essentiel dans la structure de notre conscience de nous-mêmes en affirmant que nos expériences existentielles les plus élémentaires revêtent toujours un caractère énigmatique². Tout se passe, dit-il, l'auteur, comme si le moi ne pouvait s'épanouir hors de l'action concrète et de la communication des consciences. Mais en même temps, chaque action semble porter en elle le germe de son propre échec. En effet, nous ne pouvons empêcher que toutes nos actions ne cessent d'activer et même d'intensifier le désir dont elles procèdent. De cette façon, nos actions engendrent toujours une sorte de déception, qui ne finit pas de nous étonner et de nous rendre perplexes. L'agir humain ne semble jamais pouvoir se débarrasser de l'ombre de ses propres échecs. Car même s'il semble nous satisfaire à certains égards, à chaque reprise il réactive notre propre insuffisance. Jamais notre action ne confère la paix totale à notre désir : elle semble toujours ne servir que de tremplin vers un nouveau désir qui nous pousse toujours plus loin, indéfiniment. Ainsi, chaque action issue d'un désir en manifeste le caractère inépuisable en même temps que la vulnérabilité.

Toute action est la manifestation de notre désir; celui-ci est la source dont elle jaillit : elle nous oblige à le mettre en jeu, à prendre des risques. Nous devons choisir ceci et renoncer à cela. Nous devons nous risquer aux choses, aux autres,

1. Augustin, *Super Ps. 123 et 127*.

2. J. Nabert, *Elements pour une éthique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1943, p. 19-20.

à l'avenir, en nous projetant dans toutes ces directions, par la définition de possibilités et d'objectifs, mais aussi en osant supporter le poids de l'incertitude et en acceptant à la fois l'imprévisible de rencontres surprenantes. À chaque reprise, cependant, et cela en dépit d'efforts parfois très poussés, nous constaterons qu'un écart continue à persister entre *l'image* du bien qui, à nos yeux, formait la clef qui devait nous permettre de nous réaliser nous-mêmes, ou dont nous étions persuadés qu'il se trouvait à notre portée, et le sens profond de notre désir qui dans tout cela ne cesse de nous échapper. Tout se passe comme si nous passions toujours à côté de l'objectif le plus intime que nous nous étions tracé ou que nous avons du moins implicitement visé. Nous passons à côté de ce qui nous a mûs au tréfonds de notre être, non parce que nous n'étions pas en mesure d'atteindre ce que nous avons projeté de façon explicite, mais parce que, en définitive, ce à quoi nous avons abouti ne correspond pas à ce que nous avons pris comme point de mire. A cet égard, toute histoire semble pouvoir se comprendre simultanément comme un progrès et comme une fausse route. Elle est un mouvement vers quelque chose qui attire notre désir de l'intérieur et dont nous nous faisons sans cesse de nouvelles représentations, sans vraiment parvenir à la définir et à l'atteindre. Ainsi, nous ne pouvons jamais être certains que le parcours que nous suivons est bel et bien centré sur l'objectif : nos moyens, nos possibilités réelles se découvrent étrangement incapables d'y répondre. Les multiples convergences dans ce retour inéluctable de la déception et de l'absence de paix intérieure témoignent en nous de l'existence d'« *une différence sans cesse renaissante entre ce que fait réellement la causalité du moi et ce dont elle devrait être capable pour égaler le moi à son être véritable* »¹. La « force causale » de notre créativité historique reste en défaut face à l'ampleur indéterminée et infinie de notre désir, qui réussit toujours mieux à dire ce qu'il ne veut pas, que ce qu'il veut réellement, pour autant qu'il lui soit donné de le savoir.

1. Nabert, *op. cit.*, p. 26.

Une clarification philosophique de l'espérance

Face au caractère insaisissable de l'« objet » du désir, toute réflexion est bien obligée de prendre une décision interprétative qui ne dépend que d'elle-même. Ou bien on ne voit dans ce désir qu'une aspiration vers un idéal impossible et vain, donc vers un « objet » imaginaire qui devrait être en mesure de combler le manque radical d'être qui est constitutif de la finitude humaine. Tout discours et toute action à partir du désir ne font alors que symboliser cet objet idéal, ce qui fait qu'en réalité, ils ne sont autre chose qu'une décevante projection de soi-même dans le vide de l'absence et du néant. Ou bien on lit dans la structure paradoxale de ce désir la révélation d'une « autre dimension », d'un au-delà qui s'atteste en nous et dans laquelle nous sommes profondément ancrés. Alors nous pouvons y jeter l'ancre de notre espérance, sans pouvoir nous emparer cependant de cet au-delà comme un objet qui nous appartienne. Nous pensons ici à la manière dont l'être auquel nous participons d'une manière finie, témoigne en nous d'une plénitude qui transcende tout, et d'une surabondance qui fait signe vers l'infini. L'espérance demeurerait impossible sans conscience de ce témoignage en nous d'une « autre dimension » qui, sans paroles, est à l'origine de notre désir. « *L'espérance dit qu'il y a de l'autre, au-delà du trait d'horizon, de la coupure interne* »¹. Cette « coupure interne » désigne la façon dont la « plénitude », dans laquelle nous sommes enracinés par notre désir, se dérobe à notre pouvoir et par là nous renvoie à un « autre »; un autre qui, d'une part, se rapporte à nous en elle mais qui, d'autre part, reste essentiellement distinct de nous dans cette présence même. L'espérance sait que le soi n'existe qu'à partir de cet « autre »; qu'à partir de la source mystérieuse qui coule en lui silencieusement – de sorte que l'homme peut toujours exister pour et vers cet autre, et jusque dans les moments de la plus grande solitude. De cette manière, l'espérance rend possible la transition d'une résignation imposée par la force des choses et d'un gémissement sous son propre

1. Daniel Sibony, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Seuil, Paris 1992, p. 281; l'auteur attire aussi l'attention sur le lien entre " espérance " et " trait " en hébreu.

fardeau à un investissement de notre liberté intérieure dans ce qu'elle a à porter. C'est ainsi que l'espérance nous assure en toutes circonstances que c'est un honneur d'être homme – un sentiment qu'on pourrait croire perdu¹.

D'un point de vue philosophique, nous pourrions dire que le désir et l'espérance naissent de la même façon que la « différence ontologique » entre l'être et l'étant permet de comprendre le signe ou le témoignage de la présence d'un « autre » en nous. L'espérance *proclame* à haute voix comment elle a compris le sens de l'être en nous. Elle parle au nom de la certitude de l'homme – certitude échappant à toute preuve, mais cependant indélébile – que, malgré tout, la vie a un sens et le conservera toujours. Ici encore la conscience du sens transcendant de notre désir – dont Nabert dit qu'« il compose toute la substance morale de notre être »² - s'accompagne de la conscience d'une incapacité fondamentale et structurelle de notre pouvoir causal dans le monde. Elle va de pair avec le sentiment permanent d'un manque à l'origine même de notre désir. Le désir tend vers quelque chose que l'homme n'est plus capable de combler par ses propres moyens. Ainsi, il vit non seulement de cet « autre », mais en même temps de sa propre insuffisance. Il « est » sa propre insuffisance, car sans cette conscience d'insuffisance il pourrait peut-être y avoir une tension soutenue vers une tâche, ou une stratégie toute centrée sur l'efficacité, mais il n'y aurait pas de désir à proprement parler. L'art de vivre consiste alors à « garder » le désir, en évitant justement de le laisser s'éteindre dans les nombreuses possibilités qui nous permettent de le satisfaire. Une telle satisfaction ne pourrait que nous étouffer. Elle opprimerait le désir sous une efficacité objective qui réquisitionne tout et qui se fait maître de tout.

1. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, 1951, rééd. 1991, p. 188.

2. *Op. cit.*, p. 19.

La « différence » et le « délai »

L'art de garder le désir suppose en nous cette lucidité d'esprit qui consiste à oser regarder en face notre propre insuffisance. Il appartient à la conception religieuse de la vie de garder ouvert le manque constitutif du désir. Elle le fait en lui donnant un nom divin, de sorte qu'elle est capable de préserver pour nous le désir en tant que *désir*. Ce n'est qu'en prenant le risque de nous engager d'une manière ingénue et libre dans la dynamique infinie de notre désir, que nous sommes confrontés pour de bon avec la réalité finie de notre historicité et avec la présence ineffaçable de nos limites initiales. C'est dans le désir que nous sont révélées nos limites. Derrière chaque satisfaction momentanée, le retour de l'insuffisance nous guette impitoyablement. En ne nous satisfaisant que parcimonieusement et pour ainsi dire pour une journée (comme la manne dans le désert qui n'était donnée aux Israélites que pour une journée à la fois), notre action possède la propriété énigmatique de creuser toujours davantage le désir. Elle fait renaître notre sentiment d'insuffisance d'une manière toujours plus pénétrante. Ainsi notre action, tout en étant le signe du sens le plus positif de notre désir, ne cesse-t-elle pas de provoquer en nous le sentiment de ne jamais pouvoir vaincre l'insuffisance de notre être et de ne jamais pouvoir toucher au fond de cette insuffisance. C'est ce sens abyssal de notre être qui laisse apparaître comme dans un miroir obscur le sens divin de notre désir : celui-ci est en même temps indéfini et incommensurable, inaccessible et incompréhensible aux nombreuses déterminations à l'aide desquelles nous tentons de le cerner. Toute projection de nous-mêmes au nom de notre désir s'accomplit ainsi dans un champ de possibilités qui ne sont pas en mesure d'égaliser ce qui est initialement visé. Plus, la multitude et la prolifération de nos possibilités découlent précisément de cette *différence* fondamentale.

Ainsi, notre désir se creuse par la radicalité de notre propre incapacité, de nos limites, et donc par notre propre insuffisance. Il « vit » grâce à ce que nous pourrions appeler le délai constitutif de la réalisation même de son objectif. Il « vit » de sa propre impossibilité d'atteindre son accomplissement. C'est pourtant cette insuffisance qui permet le renouvelle-

ment inépuisable de notre action. Agir par désir, c'est donc se risquer soi-même dans cette vulnérabilité, c'est se risquer face au sens « divin » de ce désir, malgré la vulnérabilité de notre finitude. Ainsi, l'espérance qui nous dit qu'il y a un « autre » dans lequel nous sommes ancrés avec toutes les fibres de notre être, et qui le conduit chaque jour à nouveau vers la régénération. C'est à travers son point d'ancrage qu'elle se courbe pour ainsi dire vers la réalité quotidienne du monde. Ce désir de régénération de notre humanité a été exprimé admirablement dans le livre de Jean Nabert cité plus haut. L'auteur y montre une espérance philosophique à l'origine de la création de valeurs et d'une purification morale de notre être. Cette espérance ne conduit pas à une fuite passive hors de ce monde; elle nous ramène, au contraire, d'une façon toujours neuve à notre propre responsabilité dans le monde présent. Elle devient le levier du sens dans ce monde. Pour le dire avec les mots de Paul Ricœur : « *La patience immanente – celle qui demeure dans le jeu – est la figure de l'espérance qui transcende* »¹.

De l'espérance chrétienne

L'espérance, telle que nous l'avons décrite jusqu'ici, trouve son point d'appui dans un « autre » qui se fait connaître dans le tréfonds du désir de l'homme. Elle était possible grâce aux traces de cet « autre » dans la structure et dans la dynamique de notre finitude humaine. La reconnaissance de cette trace forme une condition indispensable pour comprendre l'espérance chrétienne, mais elle n'en constitue pas encore l'essence. Car le propre de l'espérance chrétienne consiste en ce qu'elle rend témoignage de signes qui se sont déroulés dans notre temps historique, opérés sous les yeux de *témoins* (Jean 20, 30-31). L'« Autre » caché a révélé son visage. Il s'est fait voir. Il a montré la force de son bras « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Ainsi, l'espérance du croyant se fonde sur les signes temporels d'un avenir transcendant en Dieu. C'est l'avenir dans lequel le Christ

1. Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1949, p. 452.

est déjà entré avant nous et d'où il guide, en tant que Ressuscité, notre vie. Ainsi s'accomplit le passage d'une espérance plutôt *philosophique*, fondée sur une interprétation métaphysique de notre propre compréhension, à la révélation *historique* d'une présence pleine de grâce. L'espérance du chrétien n'est donc rien d'autre que sa confession que le Seigneur est vraiment ressuscité et que l'Esprit de Dieu a été répandu dans nos cœurs. Ainsi, elle s'appuie sur les signes du don de l'Esprit Saint. L'Esprit de Dieu nous est donné comme la force régénératrice de Dieu lui-même qui nous guide à travers le temps. « Par lui vous croyez en Dieu qui l'a ressuscité [le Christ] des morts et lui a donné la gloire, de telle sorte que votre foi et votre espérance reposent sur Dieu » (1 Pierre 1, 21).

Le sens de l'espérance chrétienne ne consiste donc plus uniquement à affirmer un « Autre » inaccessible qui seul nous permet de résoudre l'énigme de notre existence, de franchir l'abîme d'un « délai » permanent de notre accomplissement. L'espérance chrétienne ose non seulement dire qu'il y a un « Autre », elle affirme aussi avec joie qu'il lui est donné de *contempler* parmi nous l'auto-révélation et la fidélité de cet « Autre ». L'« Autre » s'est révélé à nous de manière personnelle : comme le Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes, de Jésus Christ. Il nous a donné son Fils et ce Fils nous a donné la vie. Sa vie, sa mort et sa résurrection sont devenues la rançon et le gage de notre propre résurrection, et par là de notre espérance. La promesse du don de l'Esprit Saint, annoncé pour les « derniers jours », s'est accomplie pour tous ceux qui confessent le Nom du Seigneur.

L'espérance du chrétien est donc bien plus que l'espérance qui lit les traces de l'« Autre » dans la structure de notre désir. Mesurons-en les conséquences. De l'espérance qui *affirme* qu'il y a un « autre » en qui nous sommes ancrés, nous avons pu dire qu'elle ne débouche pas sur une oisiveté résignée, mais conduit, au contraire, vers la régénération de notre être fini dans le monde. De même, l'espérance qui, au sens johannique, a vu les *signes* de cet Autre renvoie elle aussi au monde. Il y a une signification pour la vie temporelle qui lui appartient en propre. Il serait donc erroné de réduire toute la signification de cette espérance à un regard vers les choses célestes. Certes, cette espérance nous fait regarder

der en avant vers « la gloire des enfants de Dieu » (*Romains* 8, 18-19; cf. 14-17; 5, 1-2). Mais le chemin de l'espérance n'est pas pour autant une voie qui nous invite à détourner notre regard du monde ou à fuir le monde en nous transportant déjà au ciel par la pensée.

Le chemin de l'espérance, c'est celui de Jésus lui-même. C'est lui qui nous montre la voie qui doit nous permettre d'axer véritablement et véridiquement notre vie sur Dieu (cf. *Jean* 14, 6). Suivre son chemin, c'est être au service de l'autre (*Marc* 10, 45), « divinement, ce qui veut dire en tout abandon »¹. Le propre du désir humain était d'être conscient de son insuffisance structurelle liée à la finitude. Le propre du chemin de Jésus est de ne pas chercher à jouir de sa propre gloire, mais de s'enquérir sans relâche du besoin de l'autre. Il part à sa recherche pour l'aider à porter sa misère. C'est le chemin de Dieu ayant eu pitié de son peuple (*Exode* 3, 7). En Jésus, cette volonté de se tourner comme un serviteur vers l'autre est devenu une source de vie. La perte apparente de soi en faveur du « rien » de l'autre est devenu le signe de Dieu en ce monde. Ainsi, le chemin de l'espérance est le chemin qui nous invite, à notre tour, à nous tourner vers l'autre, pour nous charger de son manque, de sa souffrance et de son insuffisance, comme le Seigneur même nous a appris à le faire. Ceci n'est pas un chemin où l'on cherche à jouir de sa propre perfection, mais le chemin du sacrifice par amour.

Ce qui, dans les pages précédentes, était encore la loi du délai perpétuel, peut devenir désormais le chemin de l'abandon, au nom de Jésus. C'est ainsi que nous pouvons dire que le chemin de l'espérance est celui du grain qui meurt pour produire beaucoup de fruits. Cette mort ne peut être réduite à la prévision selon laquelle tous nous devons mourir un jour. Elle signifie ne pas être attaché à soi-même et au développement subjectif de toutes ses possibilités, bref, à sa propre perfection. L'espérance nous sauve en quelque sorte de notre penchant à la perfection, car elle nous conduit au-delà. Elle dit qu'il y a plus que cela. La vie de l'espérance conçue comme le destin du grain qui meurt, signifie par conséquent

1. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991², p. 203.

qu'au nom des choses à venir, le chrétien est renvoyé avec une mission très spéciale vers le temps présent. Il se voit confier la tâche de signifier dans le temps le sens de cette « source cachée et inaltérable de la joyeuse espérance » (Cardinal Suenens). Ainsi, l'espérance qui nous est donnée ne l'est pas seulement pour une vie plus tard; elle est aussi, et peut-être d'abord, l'espérance pour ce monde d'ici et maintenant. Elle provient de la force paisible de l'Esprit qui est répandu en nous. C'est une force qui fait découvrir que, dès maintenant, le changement et la nouveauté sont possibles. Sans tomber dans des représentations utopiques et imaginaires, elle apprend au croyant qu'en se tournant vers le besoin de l'autre, la face de la terre peut être dès maintenant renouvelée.

Ainsi, l'espérance chrétienne croit que le présent, malgré sa fragilité et ses échecs peut donner naissance à une vie nouvelle, dont la vie actuelle est déjà le commencement. En ce sens, l'espérance chrétienne s'avère être une force qui permet d'assumer dans le courage et la persévérance le présent avec toutes ses imperfections, même malgré elles. Il devient possible d'assumer tout cela dans l'attente de ce qui adviendra (« j'estime en effet, dit saint Paul, que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit être révélée en nous », *Romains* 8, 18; cf. *Romains* 12, 12-15). L'espérance chrétienne nous arrache à une souffrance qui semble être revêtue de toutes les apparences de l'absurde et qui menace de nous mener vers le gouffre de notre propre angoisse. Elle nous en arrache parce qu'elle fait apparaître une mystérieuse lueur dans la solitude obscure de celui qui souffre. Ce qui adviendra n'est cependant pas sans lien avec ce que nous aurons semé ici et maintenant. C'est pourquoi l'espérance chrétienne se fonde finalement sur la certitude que le chemin de Jésus seul garantit la vraie vie, et pour l'avenir et pour la vie dans le temps présent. Le chemin de l'espérance est celui de l'imitation de la vie du Seigneur. Plus encore, le Christ lui-même vit en nous (*Galates* 2, 20 ; *Romains* 14, 8-9; 2 *Corinthiens* 5, 17 ; comme la vraie vigne, *Jean* 15, 1). En Lui, Il nous est donné de vivre dès maintenant, dans ce monde, la Vie même de Dieu. C'est son Esprit qui crie en nous : « Abba, Père » (*Romains* 8, 15 ;

Galates 4, 6) au cœur de tous nos gémissements et de toutes nos prières.

Si nous avons pu dire que l'espérance en général porte en soi la possibilité d'une régénération morale et conduit ainsi à une épuration de notre être, nous pouvons ajouter à présent de l'espérance chrétienne qu'elle est à même de nous sauver de notre attachement par trop humain à la jouissance de notre perfection individuelle. Le chemin de l'espérance est celui d'un abandon, selon le modèle du don-abandon de Dieu même, dont le chrétien est appelé à être le témoin. C'est le chemin de l'abandon au frère qui se trouve dans le besoin. L'espérance analysée philosophiquement dit qu'il y a un « Autre » qui fait signe de soi-même dans le tréfonds de notre désir. Au chrétien, il est donné de connaître cet Autre. Le chrétien sait que son Dieu est don et abandon. Il a connaissance de la « *défaite de tout ce qui ne s'exerce point dans cet abandon même* »¹. À l'espérance chrétienne, il est donné de cheminer sur une voie où cette défaite est vaincue pour toujours par le Christ.

(Traduit du néerlandais par KI. Rogiers)

Ignace Verhack, né en 1944, docteur en philosophie, licencié en théologie, est professeur de philosophie et de pédagogie philosophique à la *Katholieke Universiteit Leuven* (« *Hoger Instituut voor Wijsbegeerte* »).

1. J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 75.

Michel NIQUEUX

Après l'utopie la Russie de tous les possibles

EN moins de dix ans, la Russie a vécu deux tentatives, bureaucratique puis social-démocrate, de reconstruction (*perestroïka*) d'un système en faillite, avant d'essayer de sauter d'un bond dans le royaume de l'abondance capitaliste. La déception a été à la mesure des attentes. Dans une Russie ballotée entre des extrêmes, entre l'utopie de caserne et la jungle, y a-t-il une place pour l'espoir?

Une histoire sous le signe de l'utopie

L'histoire de l'Union soviétique apparaît comme une succession de périodes de « construction » (par la violence) de l'utopie communiste (qui élimine les vestiges du socialisme utopique), et de pauses, de concessions aux réalités (surtout économiques), jusqu'à ce que celles-ci aient finalement raison de la fantasmagorie qui était imposée pour seule réalité¹.

1. Les purges et les répressions furent un moyen de supprimer le monde réel (les partis politiques autres que le parti bolchevique, la paysannerie, les croyants, etc.), et toute une riche littérature fantastique (circulant en samizdat jusqu'en 1987-1989) témoigne de cette surréalité soviétique (M. Boulgakov, A. Platonov, Ju. Dombrovski, A. Tertz [Siniavski], V. Voïnovitch, A. Zinoviev, etc.).

D'emblée, la révolution bolchevique voulut mettre l'« utopie au pouvoir » et créer un « homme nouveau » en faisant explicitement référence aux grandes utopies rationalistes (Platon, Campanella, Cabet, Tchernychevski), dont s'inspiraient les programmes de Marx-Engels (*Le Manifeste du Parti communiste* [1848]) et de Lénine (*L'Etat et la Révolution* [1917]). Les bolcheviks visaient à un contrôle et une régulation de l'homme, de l'économie et de la nature à prétention totalitaire. La disparition de la propriété privée, du commerce (remplacé par la « répartition planifiée et organisée »), de l'argent, de la famille, de la religion et des classes semblait, à l'époque de ce qui sera appelé le « communisme de guerre » (1918-1921) à portée de la main à coups de décrets et de coercition. En 1920, Lénine promettait aux jeunes qu'ils « verraient le communisme » dans dix ou vingt ans. En 1920 également, Bertrand Russell reconnaissait dans le régime bolchevique la République de Platon, et Wells l'élite de « samouraï » qui guidaient et gardaient la société d'Une *Utopie moderne* (1905)². Dans son roman anti-utopique *Nous autres* (1920)³, qui inspirera G. Orwell pour *1984*, Zamiatine extrapolait les expériences de son époque et décrivait un « État Unique » isolé du monde extérieur, dirigé par un « Bienfaiteur » assurant avec l'aide d'une armée de « gardiens » un bonheur « mathématiquement exact » à une population de « numéros », en les privant de l'« état sauvage de la liberté » et en éliminant les « hérétiques ».

Après l'intermède de la NEP (1921-1928), retour tactique au réel imposé par les soulèvements ouvriers et paysans, qui vit cependant un foisonnement d'utopies pratiques ou théoriques, l'époque de Staline marque un retour brutal à l'utopie d'État dirigiste, centralisatrice, planificatrice et répressive, avec la collecti-

1. Cf. M. Heller, A. Nekritch, *L'utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*. Calmann-Lévy, 1985 ; R. Fulbp-Miller, *The Mind and Face of Bolshevism*. London & New York, 1927. R. Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in Russian Revolution*. Oxford UP, 1989.

2. B. Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme*, éd. de la Sirène, Paris 1921 et Mercure de France, 1969 ; H. G. Wells, *La Russie dans l'ombre*, éd. A.-M. Métailié, Paris 1985.

3. E. Zamiatine, *Nous autres*, Gallimard (l'Imaginaire), 1971. Interdit en Union soviétique jusqu'en 1988.

visation forcée, la déportation des paysans, et la purge permanente, mais aussi une mythologie du progrès et de l'optimisme, le romantisme des grands chantiers qui font miroiter l'avenir radieux. Khrouchtchev (1953-1964), qui dénoncera en 1956 et 1961 le « culte de la personnalité » mais non le modèle stalinien de développement économique et idéologique, fixera à 1980 l'époque où l'URSS, lancée sur une « orbite rigoureusement calculée », rattraperait et dépasserait les États-Unis. Plus réaliste, Brejnev s'attachera à consolider les acquis du système, et surtout ceux de la nomenklatura. L'énorme machine, économiquement inefficace, moralement corruptrice, mais satisfaisant les besoins élémentaires de ceux (la majorité) qui acceptaient les règles du jeu, aurait pu continuer à fonctionner, même avec des moribonds à sa tête (Brejnev, Andropov, Tchernenko), si elle n'avait eu à soutenir la compétition avec le monde capitaliste.

C'est avant tout pour des raisons économiques que Gorbatchev, informé par des rapports confidentiels (en particulier d'économistes et de sociologues d'Akademgorodok, la cité de savants de Novosibirsk) de la baisse des indicateurs socio-économiques (depuis les années soixante-dix), parle dès avril 1985 de la nécessité de « refonte » (*perestroïka*) du « mécanisme économique ». Il commencera par avoir recours aux vieilles méthodes bureaucratiques volontaristes : il décrète l'« accélération du développement socio-économique sur la base du progrès scientifique et technique », la « computérisation » des écoles, lance une brutale campagne contre les « revenus illégaux » et contre l'alcoolisme, qui va surtout aggraver le déficit budgétaire et susciter une éclosion d'histoires drôles désobligeantes ; il instaure un contrôle étatique supplémentaire de la production en aval et donne aux « collectifs de travailleurs » quelques libertés qu'ils détourneront dans le sens de l'« égoïsme collectif ».

Ces mesures ne donnant pas les effets voulus, Gorbatchev va introduire à partir de janvier 1987, pour surmonter les « mécanismes de freinage » et de « stagnation » diagnostiqués dans le système soviétique, des doses de « transparence » (*glasnost*) et de « démocratisation » qui vont faire boule de neige : c'est le début de l'étape politique de la *perestroïka*, dont les conséquences pour le système soviétique, fondé sur le monolithisme idéologique, allaient être destructrices (ainsi que le voyaient bien les orthodoxes du Parti communiste, parmi lesquels Ziou-

ganov, qui créeront en 1990 le Parti communiste de Russie pour s'opposer au PC de l'Union soviétique dirigé par Gorbatchev). L'hérésie révisionniste de Dubcek (le « socialisme à visage humain ») est acclimatée sous le nom de « conception moderne du socialisme » puis de « socialisme humain et démocratique » (1989) : le socialisme ainsi redéfini reconnaît l'existence de « valeurs universelles » (et non plus seulement de classe ; cette révolution idéologique date de février 1987), le « pluralisme socialiste d'opinions » (qui deviendra bientôt le pluralisme tout court, avec la suppression en mars 1990 de l'article 6 de la Constitution qui entérinait le rôle dirigeant du Parti), la prééminence des méthodes de gestion économique sur les méthodes de « commandement administratif », la diversification des formes de propriété, etc. On retrouve là le programme que Sakharov, prix Nobel de la Paix 1975, relégué à Gorki en 1980, d'où Gorbatchev le rappellera par téléphone en décembre 1986, et Soljénitsyne, prix Nobel de littérature 1970, qui rentrera en Russie en 1994, pour ne citer que les plus connus des « dissidents », avaient proposé dans leurs mémorandums dès la fin des années soixante¹.

Ce fut une époque (1987-1991), où l'on se prit à espérer la construction d'un « État de droit socialiste »² débarrassé de toutes les « déformations » du « socialisme réel », la renaissance d'une « société civile »³, avec un foisonnement d'organisations « informelles ». La *glasnost* balaye les tabous et les garde-fous idéologiques, presque toute la littérature interdite est

1. Cf. A. Sakharov, *La Liberté intellectuelle en URSS et la coexistence*, Gallimard (Idées), 1969, *Mon pays et le monde*, Le Seuil, 1975 ; A. Soljénitsyne, *Lettre aux dirigeants de l'Union soviétique*, Le Seuil, 1975 ;

A. Amalrik, *L'Union Soviétique survivra-t-elle en 1984 ?* Fayard, 1970 ;

B. Komarov. *Le rouge et le vert. La destruction de la nature en URSS*. Le Seuil, 1981. Cf. aussi O. Todd, *La Chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique*, Laffont, 1976.

2. L'« État de droit », fondé sur la suprématie de la loi, la coresponsabilité de l'État et des citoyens, la séparation des pouvoirs, était considéré par les penseurs marxistes comme une « conception idéaliste et bourgeoise de l'État » (cf. S. Breuillard, « État de droit » in *Vocabulaire de la perestroïka*, Editions Universitaires, Paris 1990, p. 79).

3. Dans les pays de l'Est, la « société civile » désigne « la vie publique de la société face aux tendances hégémoniques de l'État » (*ibid.*, p. 214).

éditée en l'espace de deux ans (1988-1989) : ce sont les retrouvailles d'un pays avec des pans entiers de sa culture (dont celle de l'émigration), de sa philosophie (notamment religieuse), de son histoire. C'est la grande vague démocrate, sur laquelle Eltsine se fera porter à la présidence de la Fédération de Russie (juin 1991) en jouant la carte de la « souveraineté » et de la « renaissance » de la Russie contre le « Centre » représenté par Gorbatchev, l'URSS et ses institutions, accusées de freiner les réformes. Le contraste est grand, en effet, entre cette euphorie intellectuelle et la crise économique dans laquelle s'enfoncent le pays : les tickets de rationnement sont généralisés en 1989 pour tenter de répartir une pénurie (*defitsit*) qui a toujours été endémique, mais qui s'est tellement aggravée que l'Occident doit venir au secours de cette superpuissance menacée de famine. Les atermoiements de Gorbatchev, qui louvoie entre « démocrates » et « conservateurs », suscitent la radicalisation des premiers, pour qui la rénovation du système soviétique est une contradiction dans les termes et qui quittent, Eltsine en tête, le PC en juillet 1990, tandis que les républiques de l'URSS profitent de la libéralisation pour réclamer leur « souveraineté » (première étape avant l'indépendance). Le putsch conservateur d'août 1991 va fournir à Eltsine l'occasion de « liquider » le Parti communiste (qui renaîtra en 1992, après le vote d'une amnistie), puis le 25 décembre 1991 l'Union soviétique, qui était cimentée par celui-ci. « La défaite de l'URSS n'est pas celle de la Russie, c'est celle de l'utopie communiste », déclarera Eltsine dans son allocution « de Nouvel An et de Noël » le 29 décembre.

La nostalgie du Grand Inquisiteur

L'utopie au pouvoir, ayant elle-même sapé ses piliers idéologiques (dictature du parti unique, abolition de la propriété privée) et policiers, s'est effondrée comme un château de cartes¹. Dans l'émigration russe, plusieurs utopies avaient ima-

1. Cf. M. Malia, *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie. 1917-1991*, Le Seuil, 1995.

giné une implosion, sans intervention extérieure, de l'Union soviétique, et la restauration d'un régime russe. Mais l'utopisme n'a pas disparu avec l'utopie partocratique : il reste la croyance en la possibilité quasi magique de changer radicalement le cours de l'histoire, et le primat de la théorie sur le réel. Après les tentatives de « réforme » du système soviétique, voici le mirage du « grand bond en avant » du royaume de l'économie administrée, militarisée à 70 %¹, à celui de l'économie de marché parée de toutes les vertus.

La « thérapie de choc » appliquée à partir de janvier 1992 (libération des prix, libéralisation du commerce, privatisations), était censée créer une classe moyenne sur laquelle la jeune démocratie pût s'appuyer. Mais ce libéralisme radical, qui n'est pas tempéré par les mécanismes de régulation que nous connaissons, se révèle bien vite être un capitalisme sauvage, puis un « capitalisme de nomenklatura ». Pour la *vox populi*, c'est « le choc sans la thérapie » : l'inflation à trois chiffres (900 % en 1993) fait fondre les dépôts des épargnants, tandis qu'apparaît une couche de nouveaux riches, de « nouveaux Russes » flanqués de gardes du corps, évoluant entre les mafias et le pouvoir. La corruption et la criminalité semblent régner en maîtres². L'opposition « brun-rouge » (communistes et nationalistes), majoritaire à la Douma (Parlement), dénonce la dissolution de l'URSS et le coût social des réformes. Après avoir résolu par la force (octobre 1993) l'antagonisme entre le Soviet suprême et l'exécutif, Eltsine infléchit sa politique dans le sens d'un discours néo-impérial de grande puissance (*derjava*) et d'un renforcement de l'appareil du pouvoir et des « ministères de force » (Armée, Intérieur, Sécurité), qui tirent profit de la guerre contre la Tchétchénie. La construction d'un État de droit cède la place à la restauration d'un pouvoir autoritaire

1. Chiffre cité par le premier ministre V. Tchernomyrdine dans une interview à *Argumenty i Fakty*, n° 50, 1995.

2. Ces phénomènes ont pris de l'ampleur (et de la visibilité), mais ne sont pas nouveaux : cf. I. Zemtsov, *La corruption en Union soviétique*, Hachette, 1976; V. Chalidze, *Le crime en Union soviétique*, O. Orban, 1978; M. Voslensky, *La Nomenklatura*, Belfond, 1980, C. Simis, *La société corrompue. Le monde secret du capitalisme soviétique*. Laffont, 1982.

opaque, sans véritables contre-pouvoirs démocratiques, recourant à la force pour régler les conflits régionaux (ou redorer ses lauriers, comme devait le faire la « guerre éclair » contre la Tchétchénie), plus préoccupé de conserver ses privilèges que de se charger des grands problèmes de société mis à nu (et non créés) par la *perestroïka*. Il n'y a plus de grand projet social, et ce vide est comblé par des utopies nationalistes restauratrices. L'idée nationale, plus proche du nationalisme officiel du règne de Nicolas I^{er} que du slavophilisme éclairé des années quarante du XIX^e siècle, se substitue à l'idée démocratique, dévalorisée. Le recentrage opéré par Eltsine conduit la Russie à une forme hybride d'autoritarisme et de démocratie, et à une société à deux vitesses rappelant certains grands pays latino-américains. Le pouvoir est redevenu pour les Russes un corps étranger et hostile (désigné par « ils ») qui se renforce du fait même de leur désengagement ou de leur abstentionnisme. Soutenu en 1990-1991 par des centaines de milliers de manifestants, Eltsine n'est plus considéré par son électorat que comme un « moindre mal » : « La Russie de Boris Eltsine apparaît comme une construction politique et institutionnelle étonnante, où la démocratie représentative est inexistante, où l'État de droit est bafoué, mais où l'État assure le maintien de libertés fondamentales, quitte à les restreindre conjonctuellement »¹.

Après tant d'expériences sur le « matériau humain », on ne saurait s'étonner du désarroi d'une population qui ne sait plus à quel saint se vouer, au clown nationaliste Jirinovski ou au néo-stalinien Ziouganov, respectivement arrivés en tête aux élections législatives de décembre 1993 et de décembre 1995 avec 22 % des voix. Ziouganov est du reste beaucoup plus nationaliste que communiste : il a achevé le processus de « nationalisation », de russification du bolchevisme entrepris par Staline ; son idéologie, syncrétisme de socialisme, de nationalisme et d'« idée russe » orthodoxe, mâtinée du mythe du « complot occidental », « ratisse large » et a séduit les courants les plus obscurantistes de

1. A. Berelowitch, M. Wieworka, *Les Russes d'en-bas. Enquête sur la Russie post-communiste*, Le Seuil, 1996, p. 132.

l'Orthodoxie (dénoncés par le patriarche Alexis II mais influents), qui rêvent d'une religion d'État. Ce « national-socialisme »¹ associant le Christ et Staline joue sur la nostalgie chez *l'homo sovieticus* de la servitude volontaire qu'avait bien décrite A. Zinoviev². La disparition de l'État-Parti, à la fois paternaliste et répressif, laisse une grande partie de la population (surtout en province) désespérée, démunie, orpheline et comme frappée d'amnésie historique.

Le Grand Inquisiteur, dont on avait pu croire qu'il était mort en 1991 avec la disparition de l'État-Parti, est toujours vivant : dans la légende racontée par Ivan Karamazov à son frère Aliocha, le Grand Inquisiteur de Séville reproche au Christ, revenu dans l'Espagne du XV^e siècle, d'avoir présumé des forces du « troupeau humain » en le chargeant d'un fardeau trop lourd à porter : la liberté. En échange du « pain terrestre », l'homme préfère en effet abdiquer sa liberté et s'en remettre à une minorité de « bienfaiteurs » usant, comme le démon, des trois forces que le Christ avait rejetées au désert : le miracle, le secret, l'autorité : « Il y aura des milliers de millions d'heureux enfants, et cent mille martyrs ayant pris sur eux la malédiction de la connaissance du bien et du mal ». Pour Dostoïevski qui considérait le socialisme athée comme le produit de la dégénérescence du catholicisme, le Grand Inquisiteur ne figure pas seulement le Pape : il est l'image de tout pouvoir qui veut instaurer le paradis terrestre (matériel) en privant l'homme de la liberté de l'esprit, du tragique de l'existence, de la responsabilité, du doute. Nombre d'écrivains soviétiques (Zamiatine, Ehrenbourg, Platonov, Dombrovski) verront dans Lénine l'incarnation

1. Cf. W. Laqueur, *Histoire des droites en Russie. Des Centuries noires aux nouveaux extrémistes*, Michalon, Paris 1996. Nabokov évoque au chapitre 5 de *Pnine* ces Russes de l'émigration pour qui « la Russie idéale se composerait de l'Armée rouge, du souverain oint, des kolkhozes, de l'anthroposophie, de l'Eglise Russe et des centrales hydroélectriques ». Cet idéal est maintenant celui de la plupart des courants « patriotiques » russes. En novembre 1974, à Zurich, Soljénitsyne dénonçait déjà le « national-bolchevisme » qui « s'efforce de sauver le communisme en perdition en le mélangeant au nationalisme russe ».

2. Cf. A. Zinoviev, *Les Hauteurs béantes* (1976), *L'Avenir radieux* (1978), *Le communisme comme réalité* (1981), *Homo sovieticus* (1982), *Pe-*

du Grand Inquisiteur. En 1933 le philosophe russe S. Frank, émigré en Allemagne, publiera une étude sur le Grand Inquisiteur qui ne pouvait pas ne pas susciter des rapprochements avec l'actualité. La légende anti-utopique du Grand Inquisiteur a ainsi une riche postérité, mais le père en est peut-être Tocqueville qui avait donné un tableau prémonitoire de ce qu'il appelait le « despotisme administratif » :

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. [...] Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que ses citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

Le « Bienfaiteur » de *Nous autres* de Zamiatine, le « Père des peuples » (Staline), doublé d'un père fouettard, Gorki, préférant à la « vérité anecdotique » le « mensonge exaltant » ou « consolateur », Ziouganov et les « populistes » sont les héritiers du Grand Inquisiteur de la légende de Dostoïevski, qui retrouve son attrait dans les périodes de troubles. La population soviétique, « convaincue de la très grande stabilité du régime, [avait] appris à s'en tenir à distance, à le contourner, à s'en arranger, en lui laissant le monopole de l'espace public et du discours politique, et en protégeant sa vie privée, sans constituer une véritable société civile, mais sans pour autant se présenter comme une société massifiée ou totalement absorbée par le

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (éd. E. Nolle), t. 2, Vrin, 1990, p. 265-266.

Parti-Etat »¹. C'est ce *modus vivendi*, remis en cause par le haut, que regrette une grande partie des ex-Soviétiques. Cela ne veut pas dire qu'il aurait fallu attendre que le pays soit « mûr » pour la liberté avant de la lui octroyer : on ne peut mûrir pour la liberté si l'on reste esclave. Après soixante-dix ans d'infantilisation, de guerres et de répressions qui ont entraîné une véritable catastrophe anthropologique, la Russie, une fois de plus à la croisée des chemins, fait le douloureux apprentissage de la liberté.

Des raisons d'espérer

L'avenir radieux n'étant plus « à l'horizon » (c'est le titre d'un livre de Ziouganov), la greffe du modèle occidental social-démocrate puis libéral ayant mal pris, que reste-t-il ?

Il reste d'abord l'héritage de la *perestroïka*, qui a dépassé les intentions de son « architecte » et que l'on ne saurait sous-estimer : en premier lieu, la disparition de l'idéologie qui tenait la place de l'infrastructure, idéologie obligatoire (même si l'adhésion pouvait n'être que de façade), omniprésente, conditionnant le politique, l'économique, l'éducation, la culture, les relations internationales, etc. Cette disparition est fondamentale et ne pourra être remise en cause. Nous avons là un régime idéocratique caractérisé par un parti unique de masse, une idéologie s'étendant à tous les domaines de l'activité humaine, s'appuyant sur la terreur puis la peur, le monopole des médias, une économie centralisée et étatisée. Tout cela a disparu presque miraculeusement, l'effondrement du système n'ayant entraîné ni chaos ni guerre civile apocalyptiques. Il a rendu possible l'exercice de toutes les libertés publiques dites « bourgeoises » ou « formelles » : liberté de conscience, de réunion, de presse, d'association, de travail, de commerce pour la plupart légalisées en 1990 (chacune étant encore imparfaite et ayant son revers, se transformant souvent en licence faute de règles stables et respectées).

L'économie a repris ses droits. La pénurie a disparu, l'inflation mensuelle a été ramenée à un chiffre (que les promesses

1. A. Berelowitch, M. Wievorka, *op. cit.*, p. 22.

électorales risquent d'augmenter). Le passage à une économie de marché est difficile et douloureux, mais irréversible ; celle-ci est encore sauvage et mafieuse, plus spéculative que productrice, mais la Russie est maintenant insérée dans l'économie mondiale, et devra peu à peu se « civiliser ». Les communistes eux-mêmes sont les otages et les bénéficiaires de cette économie de marché et ils envisagent un nouveau partage du gâteau plutôt qu'un retour à une économie étatisée. Il y a déjà une jeune génération qui n'a pas connu l'« ancien régime », n'a pas à opérer, comme ses grands-parents, une difficile *perestroïka* psychologique, et qui aspire à vivre dans un monde « normal » : elle ignore la convivialité des files d'attente, le dangereux plaisir des lectures interdites, les résolutions du Comité Central sur la « poursuite du développement » de la littérature ou de l'agriculture. Il faut souhaiter à la Russie quelques années de stabilité pour que la vieille classe politique, à laquelle appartiennent Ziouganov comme Eltsine, lui cède la place.

Avec le multipartisme, est apparue une presse d'opinion allant de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, pouvant impunément publier des déclarations antisémites ou pro-nazies, mais aussi dénoncer la guerre contre la Tchétchénie beaucoup plus vigoureusement que les dirigeants occidentaux.

La vie culturelle et la création artistique ont été complètement libérées de toute tutelle idéologique, au grand dam des écrivains et propagandistes stipendiés, et l'édition, avec une éclosion de petits éditeurs de qualité, connaît une renaissance remarquable (ici aussi, on pourrait ne voir que les côtés négatifs : les difficultés de financement et de diffusion, ou la prolifération de littérature « de boulevard », accusée de corrompre les mœurs).

L'athéisme officiel a disparu, le danger venant plutôt maintenant d'une récupération de l'orthodoxie par le pouvoir comme par les « patriotes ». Les Églises, qui ne jouissaient que de la liberté (surveillée) du culte, ont recouvré, avec la majeure partie du patrimoine qui n'avait pas été détruit (337 monastères orthodoxes en 1995 contre 21 en 1988, année du millénaire du baptême de la Russie) toute latitude pour l'enseignement, la catéchèse, les activités culturelles, éditoriales, caritatives, naguère strictement interdites (les termes mêmes de « charité » et de « bienfaisance », bannis du vocabulaire et de la réalité soviétiques, n'ont été réhabilités qu'en 1987). A la base, les initiati-

ves sont nombreuses, malgré de forts courants conservateurs anti-œcuméniques : soupes populaires, foyers et orphelinats, sœurs de charité, scouts, édition, évangélisation dans les prisons et les camps, etc.¹

Si l'on fait référence à l'avant-Gorbatchev, à l'avant 1985, les changements sont donc immenses dans tous les domaines : les mots ont maintenant le même sens en Russie et en Occident, et nous sommes dans une « société ouverte », quoiqu'encore bancal. Si par contre l'on compare la situation actuelle avec les espoirs qu'avait fait naître le mouvement de démocratisation, surtout après le putsch manqué de 1991, beaucoup de ceux-ci, on l'a vu, se sont avérés être illusoire. Mais à la suite des élections présidentielles, les acquis de la *perestroïka* ne pourront être profondément remis en cause, bien que des soubresauts soient probablement inévitables : l'échec de Ziouganov a fermé la voie à des forces revanchardes extrémistes (on évoquait une « Russie de Weimar ») ; mais la victoire de Eltsine n'éclaircira pas l'horizon.

Tout peut maintenant pousser, le bon grain comme l'ivraie : la liberté individuelle va de pair avec une responsabilité accrue. Si la sphère politique reste dominée par le mensonge et la force, rien n'interdit plus au citoyen, et *a fortiori au* chrétien, d'écouter sa conscience. « Ne pas vivre selon le mensonge » n'est plus un exploit (*podvig*), comme à l'époque (1974) où Soljénitsyne lançait cet appel pour ébranler le système. Les « coopérateurs de Dieu » peuvent œuvrer *hic et nunc* dans les « petits espaces » chers à Soljénitsyne. Moscou n'est pas toute la Russie, qui reste immense, très diversifiée et pleine de bonnes volontés. Grâce à la « révolution d'en haut » gorbatchévienne, c'est par la base que peut croître une nouvelle Russie, libérée de ses démons totalitaires et nationalistes, sachant allier sans les caricaturer tradition russe et Lumières occidentales. La Russie, dont la vocation aurait été de « créer un ordre social plus juste et plus humain que celui

1. Cf. *Service orthodoxe de presse* (mensuel), *Bulletin de l'Aide aux chrétiens de Russie* (trimestriel).

de l'Occident »¹, a fait la tragique expérience de l'impossibilité d'incarner le Royaume de Dieu dans une Cité terrestre absolutisée. L'instauration du paradis terrestre, qui a mû et meurtri la Russie depuis les années soixante du XX^e siècle, ou la quête du « royaume des Eaux-Blanches », du pays de la « vraie foi »², doivent céder la place à celle de Kitèje, de la ville invisible de la légende russe, du royaume du ciel celé au fond des cœurs purs. L'espoir (terrestre) ne saurait se substituer à l'espérance eschatologique. C'est ainsi que la Russie participera à l'économie divine, à cette « eschatologie inchoative » (H.-I. Marrou) universelle qui fait mûrir le royaume de Dieu. Sans qu'elle renonce pour autant au ferment ou à l'aiguillon de l'utopisme pour améliorer la Cité terrestre, on peut espérer que la Russie se gardera désormais des utopies qui violentent l'Histoire. Maintenant, comme l'écrivait Berdiaev en 1924, il s'agit de réfléchir à la façon « d'éviter les utopies, de revenir à une société non utopique, à une société " moins parfaite " et plus libre »³. Sur les décombres de l'utopie, l'Histoire reprend son indétermination, et l'espérance sa vertu.

juin 1996

P.S. (de retour de Moscou, au lendemain du second tour des élections présidentielles) : la Russie a majoritairement rejeté l'utopie restauratrice de Ziouganov, mais avec l'ambitieux général Lebed qui se présente comme le « sauveur de la nation », nous restons dans la mentalité utopique bolchevique : l'instauration du règne de la pureté (économique

1. N. Berdiaev, *Au seuil de la nouvelle époque*, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 94.

2. Cf. *Le Voyage de trois cosaques de l'Oural au « Royaume des Eaux-Blanches »*, raconté par G. Khokhlov, Ed. L'Inventaire, Paris, 1996: c'est le récit, par un cosaque vieux-croyant, d'une expédition de six mois, en 1898, à la recherche d'un mythique « Royaume des Eaux-Blanches » où se serait conservée la « vraie foi » d'avant les réformes de Nikon au XVII^e siècle.

3. N. Berdiaev, « Démocratie, socialisme et théocratie » in *Le Nouveau moyen âge*, L'Age d'homme, 1985, p. 122.

et morale) par la purge, « la justice et l'ordre ». La lutte pour le pouvoir créera encore des turbulences et éloignera encore plus la population de la chose politique : peut-être est-ce là sa manière de se défier de l'utopie et de manifester son bon sens ?

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

Voir page 131

Michel Niqueux, né en 1945, marié, deux enfants, est professeur à l'Université de Caen. Il a dirigé deux recueils d'articles sur l'URSS de la *perestroïka* (*Vocabulaire de la perestroïka*; et *La Question russe. Essais sur le nationalisme russe*, Éditions Universitaires, Paris 1990 et 1992) et publié en collaboration avec Leonid Heller une *Histoire de l'utopie en Russie* (PUF, 1995).

Dossier sur le livre de Michel Henry :

C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme.

Paris, Ed. du Seuil, 1996.

Ce n'est pas la première fois que la philosophie contemporaine, spécialement la phénoménologie, prend au sérieux la Révélation et qu'un phénoménologue s'efforce de lire en tant que tel les Écritures : il suffit que nous mentionnions ici Emmanuel Levinas ou Paul Ricœur. Mais ce que l'entreprise de Michel Henry a de radicalement neuf c'est de mettre à nu le genre de vérité propre que le christianisme professe et propose aux hommes.

Ainsi n'accédons-nous à cette vérité que si nous cessons de considérer le texte qui nous la livre comme un objet; – que si nous comprenons que c'est la Vérité elle-même qui se donne à notre connaissance; – que si nous ne craignons pas de trouver dans la Révélation un système conceptuel propre. Ces exigences sont celles de Michel Henry, qui met au jour, en particulier dans l'Évangile de Jean, une véritable phénoménologie de la vie.

Les lecteurs de Communio savent que la revue ne publie pas de comptes rendus; l'importance, pour la philosophie et le christianisme, du livre de Michel Henry rendait nécessaire, malgré sa difficulté, et parfois sa technicité, de lui consacrer un premier dossier et d'ouvrir la discussion. Qui ne se réjouirait de ce qu'un chrétien prenne le risque de penser la Révélation ?

Xavier TILLIETTE

Le Christ du philosophe

UN ancien cahier de *Communio* présentait « le Christ des philosophes » assorti d'une esquisse de christologie philosophique¹. Depuis, d'autres travaux ont précisé et complété cette ébauche, ils ont accrédité l'idée, de sorte que la tâche n'a plus à se justifier. On avait été frappé par le décalage entre la présence souvent aveuglante du Christ dans la plupart des grandes philosophies modernes et la parcimonie, voire les omissions, des critiques et des historiens à son sujet. Il y avait là un phénomène étrange, cette occultation était due à la méfiance innée à l'égard de toute ingérence irrationnelle ou suprarationnelle en philosophie : aucun élément religieux ne devrait toucher ses mains pures. Le débat manqué de la philosophie chrétienne, dans les années 30, a aggravé le malaise pour longtemps. Néanmoins il fallait se rendre à l'évidence et reprendre l'expression ou le « syntagme » (alliance de mots) de christologie philosophique, comme l'a fait Henri Gouhier, historien aussi probe que prudent, dans son livre *Bergson et le Christ des Évangiles*.

Cela ne veut pas dire que la relation du Christ à la philosophie soit hors de conteste. L'épithète accolée au substantif fait craindre un infléchissement de la christologie vers la philosophie, c'est-à-dire une réduction, une symbolisation : les contenus de la croyance passés au crible ou filtrés selon leur teneur rationnelle. Or par quel biais le Christ entre-t-il dans la philosophie ? Il n'y entre pas en philosophe de profession, avec un système de pensée, ou avec des intuitions et des découvertes intellectuelles ; il y entre en maître de sagesse et de moralité et à

ce titre on l'a considéré comme le philosophe par excellence, philosophe suprême (Spinoza), dont l'apparition a changé la face des choses humaines (Leibniz, Kant) et donné une impulsion neuve et définitive au progrès de l'humanité (Herder), comme un génie éthique (Fichte) ou le Surmystique (Bergson). Il pénètre également en philosophie par la philosophie de la religion et de l'histoire, dans la foulée du christianisme dont il est le fondateur (Lessing, Kant) et le centre spéculatif (Hegel, Schelling). Enfin sous son vêtement théologique il hante la métaphysique par le mystère du Verbe incarné et les dogmes qui en découlent, grand ouvrage de raison éclairée d'en haut qui ne peut pas ne pas retentir sur la raison à l'oeuvre en philosophie ; et ici nous rencontrerions les philosophies habitées diversement par *l'Idea Christi*, par exemple Nicolas de Cuse (le « maximum absolu contracté »), Malebranche (le Verbe intérieur), Hegel (l'infini fini, la Croix spéculative), Schelling (l'exinanition, l'Incarnation kénotique), Blondel (le Premier Né de toute création, le Lien substantiel)... Ces grands systèmes, qui s'articulent et se conforment à la Révélation du Christ, après l'ère médiévale d'indistinction entre théologie et philosophie, s'appelleraient plutôt philosophies christologiques que christologies philosophiques, selon une heureuse observation de Mgr Peter Henrici. Si l'on maintient christologie philosophique, c'est pour discerner et isoler la forme que revêt la christologie proprement dite dans un contexte plus vaste. Jésus-Christ est donc pour ainsi dire acclimaté en philosophie, et même il y est revenu chez lui, *eis ta idia*, et il y a été reconnu. C'est si vrai qu'un grand théologien comme Karl Rahner va au-devant de la philosophie kantienne pour lui emprunter la méthode transcendantale et l'appliquer à la christologie. Avec une remarquable énergie il pose et résout la question : à quelles conditions d'une expérience donnée doit répondre un homme – l'homme – pour qu'on puisse le déclarer Dieu, puisque c'est là la présupposition, *Vorbegriff*, de l'Incarnation. Il est clair que c'est seulement un préalable, et que la christologie transcendantale doit être étayée et complétée par une christologie catégoriale ou positive.

Certes il existe chez les philosophes les mieux intentionnés un danger de réduction, qui éveille la méfiance de Hans Urs von Balthasar. Le rationalisme guette l'appropriation des dogmes, des vérités révélées. C'est pourquoi en face de Malebranche, de Fichte ou de Hegel il faut élever la véhémence protestation des penseurs religieux, Pascal, Kierkegaard, Karl Barth... Leur rejet de toute mainmise de la philosophie sur la croyance, de la raison sur le surnaturel, est sain et salubre ; leur avertissement ne signifie pas forcément le *sacrificium intellectus*, mais la volonté de mesurer tout énoncé à l'obéissance du Christ, qui ne franchit le seuil de la philosophie que pour y établir son règne. En ce sens d'une intelligence docile et attentive à une lumière venue d'ailleurs, la christologie philosophique, dont le concept n'est pas univoque, est légitime et elle ne sème pas l'effroi chez les théologiens. La menace de transposition est encourue et

1. *Communio*, V/1, 1979, 54-65 : « Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique ».

souvent surmontée. Même les christologies spéculatives qui transgressent ou dissolvent le donné révélé sont instructives, et on ne doit pas les taxer trop vite de mauvaise foi, d'autant que leur interprétation reste souvent en suspens; ainsi Hegel.

Le beau livre que vient de publier Michel Henry sous le fier titre *C'est moi la vérité* rejoint l'élite des christologies philosophiques. Il s'aligne aussi sur la série d'ouvrages de pure teneur philosophique et phénoménologique, de *L'essence de la manifestation* à la *Phénoménologie matérielle*, qui l'ont précédé et en quelque sorte préparé. Car il donne à cette philosophie de l'intériorité, de l'affectivité et de la vie sa résonance religieuse et sans doute sa clef cachée. La vie, dont la rumeur obsessionnelle couvrait les derniers essais, se dévoile comme étant la Vie divine, la Vie johannique. Signalons en passant et sans insister la coïncidence avec Fichte.

Le sous-titre « Pour une philosophie du christianisme » serait aussi bien « Pour une philosophie du Christ ». Le Christ est l'unique objet de cette philosophie et le centre où tout tend. Schelling l'avait martelé jadis : le christianisme c'est exclusivement le Christ. Il est le sujet qui amène la philosophie à la lumière et à la pureté de son propre sens, qui la désigne comme phénoménologie. Il suffit de la laisser se proférer, s'énoncer par la bouche du Christ, grâce aux documents des témoins, saint Jean d'abord, mais aussi saint Paul et les Synoptiques. Les témoignages ont gardé l'accent de la parole vive et l'évidence de leur vérité, ils ne doivent pas être livrés à la dent rongeuse des spécialistes et des historiens critiques, auxquels Michel Henry adresse une sérieuse remontrance dont ils sauront tirer profit.

L'accord merveilleux qui s'établit entre la phénoménologie de la vie et la Révélation du Christ ne doit pas être attribué à une sorte de captation philosophique. Au contraire la philosophie a trouvé dans les versets johanniques l'écho ou le talisman qu'elle attendait. La découverte se préméditait dans maints textes antérieurs : les développements sur Maître Eckhart et Novalis de *L'essence de la manifestation*, la provocation de Marx « penseur chrétien » avec l'image de *l'Agneau mystique* au côté ruisselant de sang², la réhabilitation de la notion d'âme, et surtout les récits poignants, *L'amour les yeux fermés* et *Le Fils du Roi*, rédigés selon un canevas entièrement christique. Le privilège absolu de l'ipséité et de l'individu, le primat de l'intériorité, sont un héritage chrétien, et la fréquentation de ses auteurs préférés, Maine de Biran, Kierkegaard, Husserl, Kandinsky, n'a pu que conforter Michel Henry dans son attachement au Soi vivant. La subjectivité insondable qui hante ses écrits vient de la tradition chrétienne.

Cela dit, il n'a pas essayé de transposer, ni de mettre dans la bouche

du Christ son propre enseignement, ce n'était nullement son dessein. L'Évangile n'est pas mobilisé pour étayer une polémique contre la science et l'objectivité ennemies de la vie. M. Henry n'a pas transféré à la modernité et à la « barbarie » les anathèmes et les invectives contre les Pharisiens et les Scribes, l'affrontement est concentré, comme chez Jean, sur la reconnaissance du Christ comme Fils de Dieu et Envoyé. La faveur bien connue du Prologue et de l'Évangile de Jean (le plus spéculatif) auprès des philosophes n'induit pas la tentation de paraphrase camouflée ou de traduction. C'est même ce qui frappe d'emblée le lecteur non prévenu : la vigueur de l'impact, l'émotion neuve de la découverte, le frémissement de l'écriture, qui restitue aux logions et aux versets leur impérissable fraîcheur, leur fulgurance. L'admiration fait vibrer le commentaire, de sorte qu'au-delà d'une réflexion toujours exigeante l'on a affaire à un témoignage – mais d'autres philosophes en s'approchant du Christ n'ont pu s'empêcher de tressaillir¹, tels Fichte, Jules Lequier, Bergson, Gabriel Marcel.

Le Christ de Michel Henry est le Christ en majesté, hiératique, de la mosaïque de Ravenne reproduite en couverture. La trace historique est friable et dénuée d'importance (80) – ici M. Henry côtoie le Schelling des *Leçons sur la méthode des études universitaires*. Par contre le message est transcendant, absolu, il articule la vérité même, c'est elle qui parle dans sa voix. Quelle vérité et qu'est-ce que la vérité? Il ne faut pas confondre la vérité du monde, objective, énonçable, et la vérité invisible de la vie. La vie est autorévélation, autogénération, elle s'engendre elle-même et les vivants. Une pure phénoménologie de la vie définit le christianisme (275), et c'est d'elle que proviennent les intuitions « décisives » ou « fondatrices ». Le concept de vie, comme celui de vérité, n'est pas pris à la biologie ni à aucune philosophie, il émane directement de Celui qui l'a manifesté : je suis la Voie, la Vérité et la Vie... Je suis venu pour que les brebis aient la vie en abondance.

Dans cette perspective le Christ est le premier Vivant, abouché à l'Origine immémoriale de la Vie, au Père. Car la vie s'engendre elle-même et se reproduit. Une spéculation trinitaire (à dire vrai plus binaire que trinitaire) remplace *l'agennêtos* par « l'autogénération éternelle du Père » (113), le Fils est co-engendré, ce qui peut à la rigueur se soutenir puisque sa génération est éternelle, l'expression d'étreinte mutuelle ou d'auto-étreinte traduit le pouvoir unique du Fils de se révéler et de révéler la Vie (le Père) en lui. Il est le Monogène, le « Fils de la Vie », dans une rencontre toute fortuite avec le jeune Hegel. Cette gnose chrétienne s'inspire génialement du Prologue, lieu d'élection des philosophes, elle associe le Verbe à la Vérité de la Vie. Le caractère singulier et primordial de la naissance du Fils unique s'inscrit dans le titre d'Archi-Fils. De Lui procède toute filialité, parce que le premier il a de-

1. *Pour une philosophie du christianisme*, Ed. du Seuil, Paris 1996, 348 p.

2. Marx. II. *Une philosophie de l'économie*. NRF, Gallimard, 1976, pp. 444-445.

1. *C'est moi la Vérité*, op. cit., p. 93.

puis toujours reçu la Vie en soi, la vie inextinguible de l'ipséité, pour la révéler et la communiquer. L'Archi-Fils est un terme équivalent à Premier-Né de toute créature ou à Premier-Né d'un grand nombre de frères. Les hommes sont fils dans le Fils, *Filii in Filio*, plutôt que frères entre eux par l'intersubjectivité humaine, parce qu'Il leur a transmis la Vie qu'Il possède en plénitude, en Lui ils ont éprouvé la « seconde naissance » (192), la naissance transcendante, en accédant à l'individu, à Soi. La proximité à Maître Eckhart et à Angelus Silesius n'a pas besoin d'être soulignée (133). Il n'y a du reste rien de téméraire à identifier le chrétien et le Christ, le Fils absolu et le fils « affecté » (132-133), puisque tout homme est fils de Dieu et *christianus alter Christus*.

De même qu'il passe presque sous silence l'Esprit, la troisième Personne, de même le philosophe insiste peu sur le premier mot de la trilogie : Je suis la Voie... Or la Voie est traditionnellement rapportée à l'Incarnation. Des indications brèves et topiques (159-162) ne suffisent pas à masquer un déficit de l'Incarnation, parce qu'elle est un apparaître dans le monde et la vérité du monde (119) et, comme telle, négligeable et, qui sait ? suspecte. « Jamais le Christ n'a parlé de lui-même comme d'un homme » (126), si bien que le soupçon de cryptodocétisme ne saurait être tout à fait écarté, d'autant que Michel Henry, fasciné par le « *Avant qu'Abraham fût, je suis* », conteste ouvertement la doctrine de Chalcedoine (125-128). Mais après tout, un grand théologien comme Schleiermacher a fait état des mêmes réticences. De la méfiance à l'égard des fixités conceptuelles dérive aussi le refus des preuves rationnelles de Dieu et de l'argument anselmien (193-199). Ce qui importe avant tout et qu'il faut à tout prix préserver, c'est l'eccéité, l'immédiateté de la vie qui fuse sans rien demander, c'est l'accès direct à la Source jaillissant pour la vie éternelle. Tout moyen étranger à l'évidence phénoménologique est une entrave. La théologie, moins libre de ses mouvements, ne dira son mot *qu'après*, bien inspirée si elle n'impose pas d'emblée ses certitudes.

En effet on pressent à travers les relectures évangéliques et johanniques du philosophe la fraîcheur et la densité que peuvent recouvrer des versets sus par cœur et maintes fois médités. Par exemple l'affrontement avec les Juifs fils d'Abraham (97-98), le « Prologue fulgurant » (101), l'entretien avec Philippe (108-109), le Bon Pasteur (145-150), l'enfant prodigue (206-208), le Bon Samaritain (210-212), le Père qui voit dans le secret (220-221), les remontrances aux Pharisiens (222-223), les Béatitudes et les Malédictions (252-260)... Manquent à ces exégèses originales la conversation nocturne avec Nicodème et la rencontre avec la Samaritaine. Elles ont néanmoins inspiré la naissance transcendante, qui est renaissance et conversion.

Avec un pathos incomparable Michel Henry décrit le climat tragique qui résulte du conflit entre l'oubli de la condition filiale et l'implication de Dieu dans la réalité intersubjective dont Il est le Soi originaire et absolu (320-323). Toutefois, en dépit du caractère pathétique de

l'ensemble, la Croix ne tient pour ainsi dire pas de place dans la phénoménologie du Christ. C'est peut-être une limite de cette christologie de la Gloire que la mort et le péché, dans leur muette facticité, se défont, substitués par le spectacle multiforme de la barbarie moderne et des âmes mortes ensevelies dans l'oubli. Et cela, bien que l'échéance soit le salut ou la perte (322). Quelque chose d'analogue se produit avec Fichte, lui aussi proche d'Eckhart et, à son insu, de Plotin. Certes le Soi du Christ et de chacun ne meurt pas, « nous sommes passés de la mort à la vie », et la situation n'est pas meilleure avec le Vendredi-Saint spéculatif. Mais le christianisme ne peut évacuer la Croix et son mystère indicible. Malgré tant de prémices dans l'œuvre antérieure, la philosophie de la passion et de la souffrance omet quasiment la Passion, le Dieu souffrant, ou plutôt elle la transpose, sous l'égide de Jean, en combat contre l'Antéchrist (ou Anti-Christ), négateur du Christ, ou Bête de l'Apocalypse (335-341), dont les effigies que sont la simulation et la dissimulation, donc le Mensonge, prolifèrent aujourd'hui (341-344). De la sorte se confirme notre constat ancien que « les christologies philosophiques sont eschatologiques »¹. Cependant le pessimisme – ou l'alarme combien justifiée ! – qui s'affiche aux dernières pages ne peut obscurcir le mérite insigne du philosophe, d'avoir redressé de toute sa hauteur le grand Christ courbé et trébuchant sous la masse des travaux critiques.

Xavier Tilliette, S.J., né à Corbie en 1921. Ordonné prêtre en 1951. Ancien professeur de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université Grégorienne de Rome. Publications récentes : *Le Christ de la philosophie* (1990), *La Semaine Sainte des philosophes* (1992), *Le Christ des philosophes* (1993), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995).

1. *Art. cit.*, p. 63.

Isabelle OLIVO-POINDRON

Pour une philosophie de la vérité

L'OUVRAGE de Michel Henry ouvre à une pensée renversante, d'un renversement radical qui affecte de concert la philosophie et le christianisme, comme en atteste son sous-titre : « Pour une philosophie du christianisme ». En effet, rien n'est moins évident à ce jour que de soutenir que philosophie et christianisme ont affaire l'une à l'autre et *a fortiori*, que le christianisme déploie une philosophie, ou même se conçoit comme une philosophie. Si l'on évite de considérer que la philosophie vaut comme un synonyme dévoyé et donc insignifiant de « conduite », « style de vie », voire « conception du monde », mais renvoie dans son sens propre et historique (auquel le christianisme des premiers temps s'est heurté) à cet effort qui s'enracine dans la Grèce antique pour constituer une sagesse qui conçoive le monde selon l'ordre des « premières causes et des principes » (Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981 b29), il semble bien que rien ne doive concilier l'ambition d'un tel savoir – dont saint Paul dénonçait sur l'Aréopage la folie – et le message révélé. Car comment penser le Christ à l'aune d'une première cause ou principe, dont la métaphysique a instauré la recherche comme celle d'une condition, elle-même mondaine, de l'intelligence du monde, lors même que le Christ s'excepte de ce monde en accomplissant la révélation de la Vie éternelle ? Et inversement, la philosophie ne refuse-t-elle pas avec la dernière force le christianisme, pour autant que le donné révélé exige de la raison une croyance que le *logos* des Grecs refuse ? Les modes de connaissance qui les constituent ne les opposent-ils pas ?

Pourtant, en appelant à une « philosophie du christianisme », Michel Henry prétend bel et bien concilier l'inconciliable et résoudre apparemment l'aporie. Simple apparence toutefois. Car une philo-

sophie du christianisme, autrement dit, qui porte tout autant sur le christianisme qu'elle est portée par lui et en lui, voilà bien autre chose qu'une hypothétique philosophie chrétienne soumise à la contradiction d'une double exigence, rationaliste et révélée. La philosophie du christianisme échappe totalement aux données de cette opposition, tout d'abord et radicalement *parce qu'elle échappe à la philosophie*. Usée jusqu'à la corde, selon notre auteur, la philosophie sempiternelle – dont l'objet est la question portant sur l'être (qu'est-ce que l'être?) – a épuisé toutes les conceptions possibles de l'homme et du monde. En fin de compte, elles ont toutes pour commun dénominateur de pré-supposer le rapport nécessaire de l'un à l'autre, leur commune mise en présence. À ce titre, même la phénoménologie, inaugurée par Husserl, ne s'excepte pas du *préjugé* qui conçoit l'homme comme un être-au-monde transcendantal. Car l'homme n'est pas seulement cet être qui s'ouvre au monde et le manifeste, *il n'est pas par essence un « être-du-monde »*, mais, avant tout, le fils de Dieu. Voilà l'affirmation par laquelle « éclate le caractère révolutionnaire du christianisme – sa totale originalité » (p. 122-123), révolution qui seule permet d'inaugurer une nouvelle donne philosophique : une phénoménologie de la vie.

Cette vérité qui s'appelle la vie

Que l'on conçoive l'homme comme une chose parmi les autres dans l'univers, réductible à l'observation objective (par exemple, un vivant parmi les autres pour la biologie) ou comme un être qui conditionne la manifestation du monde et de ses choses, la même erreur radicale se répète sous une forme naturelle ou sous une forme transcendante : l'homme n'est pas un « être-du-monde » parce que *l'être n'est pas la vérité de son essence*. Sa réalité, c'est la vie. Or la philosophie s'est montrée impuissante à penser la vie, qu'elle a toujours et nécessairement constituée comme objet et par là même, ratée. Selon les deux tendances déterminées plus haut, la philosophie a conduit soit à confondre la vie avec le vivant, c'est-à-dire à réduire la vie aux propriétés objectives (biologiques) du vivant, et à exclure totalement la compréhension de la vie du domaine de la science biologique (science du vivant), en sorte qu'elle génère, avec ses plus grandes avancées, la plus grande et périlleuse ignorance ; soit à abstraire la vie jusqu'au rang de principe universel mais par là même impersonnel, en sorte que par cette pensée indéterminée de la vie, se creusent le plus grand écart et la plus grande incompréhension entre son concept et l'individu qui s'éprouve comme vivant. De l'une ou de l'autre manière se fait jour la même impossibilité de montrer la vie « au-dehors » du vivant que nous sommes, selon la vérité phénoménale d'une représentation ou « vérité du monde ».

Il faut donc, à nouveaux frais, *éprouver* « cette vérité qui s'appelle la vie » (titre du chapitre 3) et chercher, non plus à penser la vie, mais à décrire et approfondir l'expérience constante et inouïe que nous en avons en tant que vivant. Tous les travaux de Michel Henry antérieurs à cet ouvrage, depuis *l'Essence de la manifestation* publiée pour la première fois en 1963, l'ont conduit à élucider l'essence de la vie par le concept d'« auto-affection » : « le propre de la vie en effet, c'est qu'elle s'auto-affecte. Cette auto-affection définit son vivre, le " s'éprouver soi-même " en lequel elle consiste » (p. 133). Vivre, c'est se sentir vivre de telle manière qu'il n'y a pas de distance entre cela qui se vit et cette vie éprouvée en vivant ; sentir, par exemple, ou éprouver une émotion sont autant de façons dont la vie s'éprouve de l'intérieur d'elle-même et non dans le spectacle d'un monde : lorsque je regarde par la fenêtre, je ne sens pas mon voir comme je vois un objet vu, c'est-à-dire au dehors de moi, dans le monde, mais je l'éprouve dans l'intériorité de son acte. L'auto-affection, à la différence de n'importe quel phénomène qui apparaît à quelqu'un *dans* le monde, n'est donc jamais extérieure à elle-même, elle ne se montre pas et n'est donc pas soumise aux conditions d'apparition du phénomène. Ainsi, la vie comme auto-affection, inconditionnée, n'est pas mondaine : *la vie n'est pas de ce monde*.

C'est par cet axiome, élaboré à l'étude des plus grands philosophes, que Michel Henry atteint à la distinction entre un « concept faible » et un « concept fort » de l'auto-affection. En effet, si l'homme vit et éprouve bel et bien sa vie, par laquelle il s'individualise, il n'est pourtant pour rien dans cette affection ; il *reçoit* la vie, il vient à la vie mais ne la crée pas. L'auto-affection de la vie de l'homme prend alors le sens passif d'un « se souffrir » (p. 250). Force est donc de reconnaître que l'homme subit l'auto-affection de la vie (affection de la vie par *soi-même*) non pas dans l'expérience d'un *soi* empirique particulier mais de telle sorte que c'est la vie elle-même qui s'affecte en lui. L'homme, vivant, n'éprouve pas sa vie comme une nature particulière mais éprouve la Vie *soi-même*, si l'on peut dire. C'est pourquoi s'impose de lui-même un « concept fort » de l'auto-affection comme auto-génération et auto-révélation de la Vie. Le « Soï » qui s'affecte en l'homme manifeste en lui une essence qu'il reçoit, la Vie, soit Dieu en lui. Ainsi, à l'axiome du philosophe selon lequel la vie n'est pas de ce monde, les Écritures font écho et bien plus, elles indiquent sa vérité lorsque le Christ affirme à propos de lui-même : « *Moi, je ne suis pas du monde* » (*Jean* 17, 14).

La phénoménologie de la Vie inaugurée par Michel Henry se révèle donc être une « philosophie du christianisme » en ce sens qu'elle est fondamentalement éclairée par une « phénoménologie du Christ » (titre du chapitre 5). En effet, pour atteindre à la vérité de notre condition de fils de Dieu, il ne suffit pas de considérer que la Vie s'auto-génère en nous mais bien plus précisément, il faut considérer que

« s'auto-génération soi-même, cette Vie a généré en elle l'Ipséité originelle du Premier Vivant » (p. 142) : le Christ. L'adresse de la *lettre aux Ephésiens* 1,3-6 (« Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ... nous ayant prédestinés à être ses enfants adoptifs *grâce à Jésus-Christ* (...). C'est *en lui* que nous avons été établis héritiers » ; souligné par l'auteur), montre que le Christ est la condition de possibilité du don de la Vie parce qu'elle s'est d'abord – selon une antériorité logique extérieure à toute chronologie – incarnée en un Fils Unique : *nous sommes fils parce que la Vie s'est faite Fils*. C'est pourquoi Michel Henry crée le concept d'Archi-Fils pour désigner le Christ. Entendons par là que le Christ est le principe (en grec, *archè*) de notre filiation, et ce, non pas comme principe de notre être (puisque un tel principe ne saurait être que lui-même mondain) mais comme principe, transcendant par essence, de notre vie. Il importe donc plus que tout de reconnaître le Christ pour ce qu'il est, de reconnaître en lui, non pas seulement un homme parmi les hommes, phénomène du monde parmi d'autres, mais le « Verbe de la Vie ». La philosophie qui admet un tel principe ne peut plus être orientée par le « *Logos grec* », autrement dit par un mode de révélation comme vérité phénoménale, mais doit être commandé par le « *Logos johannique* » (p. 112), autrement dit par une auto-révélation, la Vérité révélée que les textes johanniques mettent particulièrement en oeuvre, dans leur insistance à identifier le Christ comme Fils et Verbe.

La vérité du christianisme

De ce point de vue, le renouveau de la philosophie par le christianisme et son mode singulier de vérité implique une refonte de la réception du christianisme lui-même, c'est-à-dire un renversement de l'accès herméneutique au Nouveau Testament. En effet, puisque la Vérité s'énonce elle-même dans cet ensemble de textes, loin de devoir les soumettre à l'analyse selon la vérité mondaine (historico-critique), il convient au contraire de les y soustraire. Ainsi, aux problèmes apparemment insondables que soulève l'étude de la composition et des rédactions de cet ensemble de textes tout comme au délitement de son message dans l'interprétation érudite, Michel Henry oppose une thèse sans appel : « la vérité du christianisme n'a précisément aucun rapport avec la vérité qui relève de l'analyse des textes ou de leur étude historique » (p. 10) pour la raison que la vérité du Christ n'est pas celle de l'histoire du monde et de ses objets, dont sont ordinairement les textes.

En effet, un personnage ou un fait historiques, de même qu'un texte, à le considérer de ce point de vue, ont pour essence de se montrer et d'être déterminés dans la dimension spatio-temporelle de cette monstration. Ce sont des phénomènes *du monde* dont il importe alors,

eu égard à l'exigence historique, de savoir si leur trace est bien conforme à leur manifestation, ce qu'on appelle leur authenticité. Or ce n'est pas le fait de connaître avec précision ni l'histoire du Christ, ni l'histoire de ces textes, autrement dit la recherche de leur authenticité, qui pourrait garantir la vérité de la révélation : établir l'authenticité de l'existence du Christ, c'est-à-dire de son histoire d'homme, ne dirait encore rien de la vérité du christianisme, à savoir que « Celui-là qui se disait le Messie était *vraiment* ce Messie, le Christ, le Fils de Dieu... » (p. 13 ; nous soulignons). Comprendons : *l'authenticité* de l'histoire du Christ (« Celui-là qui se disait le Messie ») n'est pas *la vérité* du christianisme puisqu'elle ne saurait à elle seule établir que l'existence de cet homme est bien celle du Dieu incarné.

En conséquence, *aucun témoignage de type historique portant sur l'existence du Christ ne pourra jamais certifier le christianisme*. Symétriquement, seul le témoignage que porte le Christ sur lui-même, dans l'éclat des paroles rapportées par ses disciples, certifie que Celui qui s'appelait Jésus est bien, pour tous les temps, le Christ. Sa Parole forme ainsi l'essentiel de sa vie mondaine, ce qu'il importe d'en retenir, parce qu'elle s'excepte de l'histoire et de son caractère douteux. Elle est un témoignage de la transcendance sur elle-même, elle est le Verbe c'est-à-dire l'auto-révélation de la Vie. Le Nouveau Testament doit donc faire l'objet d'un mode de lecture original, qui s'excepte des abîmes de l'interprétation infinie parce que, de lui sourd la Vérité.

On peut dès lors affirmer que le christianisme se résoud en une phénoménologie de la Vérité, qui est un accès à la vérité de notre connaissance à partir de la Vérité elle-même, comme Révélation ou Verbe divin. L'exégèse des Écritures n'est possible qu'à la condition de ne pas les constituer en *objet*, c'est-à-dire de ne pas prétendre produire, par leur analyse objective, leur vérité au titre d'un résultat. Au contraire, c'est dans la réception du texte comme sa pure et simple condition de vérité qu'elle peut alors nous apparaître. Une phénoménologie de la Vérité n'est donc pas une démarche constituante de la vérité mais tout au contraire un effort pour dégager de la « vérité du monde » ou vérité phénoménale la donation de la Vérité, que Michel Henry appelle « auto-révélation ». Cette démarche philosophique a le grand mérite de faire jouer dans toute leur puissance les mots de la révélation et de découvrir ainsi qu'il en existe un système conceptuel propre. Les termes de Vie, Vérité, Révélation, Fils Unique, dont nous avons souligné la teneur selon Michel Henry, mais aussi ceux de Lumière, Gloire, Ciel... dont on pourra découvrir l'analyse au fil de l'ouvrage, sont autant de concepts dont le sens est invariablement déterminé, quel que soit l'Apôtre qui les emploie, et qui définissent le vocabulaire anhistorique de la Vérité hors du monde.

Il semble donc que l'ouvrage de Michel Henry n'usurpe pas son sous-titre, puisqu'il porte bien la promesse d'une philosophie du christianisme. Et l'on aimerait que cette promesse s'accomplisse tou-

jours davantage, en éclaircissant par exemple les points suivants, qu'une simple présentation ne peut que formuler. Comment comprendre que « l'être puise son essence dans la vie et en elle seulement » (p. 282) ? Autrement dit, comment la vie génère-t-elle autre chose qu'elle-même, étant admis que, de la vie à l'être, s'étend l'écart de la révélation à la manifestation ? Et à titre de question conséquente, faut-il vraiment condamner « l'absurdité de toute interprétation mondaine de la naissance, à savoir l'interprétation de celle-ci comme venue au monde » (p. 92), autrement dit, faut-il vraiment supprimer toute pensée de la venue au monde si l'être est maintenu en sa différence et même, fondé par la vie ? Notre être-au-monde n'est-il pas non seulement indubitable mais aussi nécessaire pour rendre compte de la possibilité de *faire* notre salut ? Si « l'identification au Fils... constitue le fondement du salut chrétien » (p. 144), n'est-ce pas au sens où il nous appartient d'œuvrer pour nous rendre digne de cette identification ? Le pécheur que nous sommes *n'est-il* pas et n'a-t-il pas à *devenir*, par son repentir, la Vie en laquelle il se tient ? L'identification au Christ n'est possible, au demeurant, que grâce à la rédemption accomplie par la Passion du Crucifié. Or comment penser la Passion ? Du point de vue de la vie, la souffrance se conçoit comme « ce manque terrifiant en chaque *ego* de ce qui le donne à lui-même » (p. 259) ; mais la souffrance du Christ ? Dieu se serait-il manqué à lui-même ? En résumé, la phénoménologie de la Vie, si elle rend compte de l'identité des Personnes et de la créature, le fait d'une manière si convaincante, comme phénoménologie du Christ, que l'écart entre les personnes ainsi que l'écart entre la condition mondaine (pécheresse) de l'homme et son essence divine s'en trouvent comme dissous.

Reste que l'ouvrage, avec toutes les questions qu'il suscite, est d'une lecture renversante, pour qui s'efforce d'être chrétien comme pour l'apprenti philosophe. Elle est même bouleversante tant Michel Henry trouve les expressions justes pour dire et faire éprouver l'intuition essentielle, à savoir que la Vérité parle d'elle-même et s'impose comme une Révélation. Rien ne serait plus souhaitable alors que d'adjoindre une phénoménologie de la Grâce au contenu de la phénoménologie de la Vérité, si tant est que cela soit possible. Nous en adressons la question.

Emmanuel HOUSSET

Vie et altérité

DIRE « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jean 14,6), et faire ainsi de la vérité une personne, semble être aux antipodes de la pensée moderne qui fait de la vérité ce que je produis et non ce dont je témoigne. La rationalité moderne n'accepte du monde que ce qui entre dans ses catégories et du même coup elle oublie la vie comme perpétuel surgissement du nouveau, de l'inattendu. L'oubli de la vie dans l'appréhension de l'homme est en fait solidaire d'un oubli de la vérité. De même que l'idée de vie est inutile en biologie, l'idée de vérité disparaît peu à peu de la pratique scientifique qui ne devient plus qu'une technique théorique. Décrire, comme le fait Michel Henry, le type de vérité propre au christianisme, permet de réaffirmer la valeur du monde de la vie contre cette barbarie qui se donne les apparences de la rationalité et même de la moralité. Le rapport de l'homme à la vérité peut être décrit autrement que ne l'a fait la métaphysique classique et cela justement en explicitant la vérité que le Christ johannique dit « être ». Le projet de Michel Henry n'est ni historique, ni théologique, mais phénoménologique. En dénonçant à juste titre la misère de l' historicisme, il veut décrire la vérité du christianisme en elle-même et à partir d'elle-même en montrant comment le Christ se donne. S'il existe déjà de nombreuses recherches phénoménologiques qui laissent travailler en elles le mystère de la Révélation, l'entreprise de Michel Henry est autre puisqu'elle consiste à dévoiler directement la figure radicalement unique de l'ipséité propre au christianisme. Reste à savoir si le christianisme peut se laisser ainsi réduire. Sans reprendre les nombreux thèmes développés par l'auteur, dans un livre qui fera époque, on peut s'interroger sur le sens philosophique et théologique d'un tel projet. La détermination de la vie comme auto-affection permet-elle déléguer la vérité unique du christianisme ?

Dieu et l'être

Le Dieu chrétien se distingue du Dieu de la métaphysique parce qu'on ne le pense pas à partir du monde. Il ne dépend pas d'une théorie qui fixerait a priori les conditions de sa manifestation. Inconditionné, le Dieu chrétien est une pure puissance de manifestation de soi : « Dieu est cette Révélation pure qui ne révèle rien d'autre que soi. Dieu se révèle » (p. 37). Ne pouvant être affecté par quoi que ce soit d'extérieur, la révélation de Dieu est une auto-révélation qui ne contient en elle, pour Michel Henry, aucune altérité. Dieu porte en lui sa propre phénoménalité puisque, sa manifestation ne se laissant subordonner à aucune condition préalable, il fixe lui-même les conditions d'un accès à lui. Dès lors, Michel Henry interprète l'idée chrétienne que l'ordre de Dieu c'est la vie, que l'essence de la vie est Dieu, à partir d'une compréhension de la vie comme auto-affection : « Le propre de la vie, en effet, c'est qu'elle s'auto-affecte » (p. 133). Est-ce vraiment le propre du Dieu chrétien ?

Reprenant une problématique désormais classique, et ayant pour but d'éviter toute conception mondaine de Dieu, Michel Henry refuse d'identifier la vérité de la vie et celle de l'être (p. 41 et 198). En effet, le concept de l'Être se rapporte à la vérité du monde et conduit à une représentation de l'être divin conçue d'après le modèle de l'être concret fini. On ne peut expliquer le monde à partir de ce qui a le même mode d'être que lui et dès lors le Dieu origine ne doit pas être compris comme un étant suprême ; il est au contraire ce qui excède toute représentation. Néanmoins, faut-il nécessairement opposer la vie et l'être pour décrire un acte d'être non subsistant ? Ne peut-on penser le Dieu chrétien à partir de l'être si on comprend l'être divin comme sa bonté absolue ? L'extase de l'amour ne libère-t-elle pas plus sûrement d'un dieu compris comme un étant mondain que la vie définie comme auto-affection ?

Il est juste de noter l'insuffisance de toute théologie rationnelle qui, au terme de ses preuves, prétendrait donner Dieu à voir dans « la lumière d'une évidence inéluctable » (p. 194). Il n'est pas question de démontrer Dieu et le propre du christianisme est d'être une écoute de la Parole de Dieu. Est-il nécessaire pour autant d'opposer « une fusion affective avec la vie divine » et « une démarche rationnelle médiate » (p. 194) ? Le propre de la vérité du christianisme est au contraire de ne jamais se réduire à l'une de ces figures partielles du vrai. La vérité est ici inséparablement sentiment et raison. L'une des intuitions du christianisme est de se tenir volontairement en deçà de l'opposition simple de la lumière de raison et de la lumière de sentiment. Quoiqu'il en soit, il est clair que le Dieu chrétien ne peut être celui que l'on force à répondre à des questions fixées d'avance. On ne peut lui prescrire un mode d'apparaître (p. 197) car il ne peut être compris qu'à partir de sa Parole toujours inattendue et toujours inespérée.

La naissance transcendante

Comment puis-je naître à moi-même ? Comment le sujet en vient-il à dire « je » ? Comment ce « je » n'est-il pas vide, comment peut-il s'identifier à la singularité absolue d'un pouvoir-être ? Le christianisme donne à penser la vraie naissance de l'homme, une naissance non mondaine : « Naître, ce n'est pas venir dans le monde. Naître, c'est venir dans la vie » (p. 79). Naître ne consiste pas en effet à apparaître comme les choses apparaissent, mais à hériter de la vie. La vie se fonde sur la vie et en cela chaque homme est fils. La naissance du Christ, que Michel Henry nomme l'Archi-Fils transcendantal, devient alors le modèle de toute naissance comme auto-affection de la vie. Le Christ possède un double statut : il est la vérité et il en témoigne : c'est « la vérité qui se rend témoignage à elle-même » (p. 87). Le christianisme permet donc de s'affranchir de « l'apparence illusoire du monde » (p. 102) qu'est la génération humaine pour dévoiler une génération purement spirituelle. Le vrai père, celui qui donne la vie, n'est pas le père mondain, mais la Vie absolue qui s'auto-éprouve.

Néanmoins, « Je suis la vérité » peut-il signifier simplement que c'est la vérité qui se rend témoignage à elle-même ? En effet, témoigner de la vérité n'est pas une simple auto-affection. Jésus n'est pas la vérité en témoignant du Père qui serait la vérité, mais il est la vérité en tant qu'envoyé du Père¹. Michel Henry dans sa description de l'Archi-Fils transcendantal ne retient du Christ que la façon dont il montre son caractère absolu, en gommant l'altérité propre au fait qu'il montre aussi sa relativité en tant qu'envoyé. Si le Christ a reçu la Vérité du Père, être la vérité ne signifie pas une auto-affection de la vie absolue, mais qu'il est la vérité en tant qu'envoyé pour sauver le monde. Il y a une altérité dans le rapport de Dieu à lui-même qui seule rend possible l'extase de l'amour divin.

Ne pas tenir compte de cette altérité conduit Michel Henry à ne pas vraiment marquer non plus l'altérité du Christ par rapport aux autres hommes. Si personne ne va au Père sinon par le Christ, imiter le Christ ne semble pas pouvoir être la « répétition de son Archi-naissance transcendante au sein du Père » (p. 89) car si l'homme peut dire la vérité, il ne peut l'être dans toute sa plénitude. Seul le Christ peut à la fois être la vérité et en rendre témoignage. Il est le seul à venir du Père et à être son interprète.

Certes, pour le christianisme, l'homme se comprend à partir du Christ et non l'inverse, mais peut-on expliquer la naissance par le fait que « donner sa propre essence à l'homme signifiait pour Dieu lui don-

ner la condition de vivant, le bonheur de s'éprouver soi-même dans cette épreuve de soi qu'est la vie » (p. 131) ? L'imitation du Christ est certes le seul acte susceptible d'ouvrir l'homme à sa vérité, mais sa condition de possibilité n'est pas une identité d'essence. Au contraire, le Christ est à imiter pour son altérité absolue. Le problème théologique abyssal de l'union des deux natures, auquel Michel Henry fait allusion, est bien celui de la présence d'une altérité absolue dans une nature humaine identique à la nôtre. Le Christ n'est le modèle, le seul modèle, qu'en étant, dans son humilité, tout autre que moi. Vouloir se rendre à la ressemblance de Dieu revient à vouloir imiter l'inimitable qui excède toutes mes représentations. De par son abaissement, laisser le Christ vivre en soi ne peut être compris comme une auto-affection, ne peut s'identifier au bonheur de s'éprouver soi-même. Ecouter la Parole de Dieu conduit à un bouleversement bien plus radical qui exclut toute jouissance de soi puisqu'être témoin de Jésus, c'est porter les souffrances de la mort de Jésus dans son corps. Participer à la vie du Christ, naître, revient donc à être affecté par une altérité absolue.

L'illusion de l'ego

Pour le christianisme, le pouvoir d'être soi ne vient pas d'abord de soi. Le sujet ne se fonde pas lui-même, mais dans le Christ qui est la condition de tout rapport à soi. L'ego-origine a lui-même une origine et naître à soi revient à découvrir qu'on n'est pas le père. Dieu produit en nous le vouloir : « La source de tout pouvoir consiste dans le Soi de l'Archi-Fils, c'est-à-dire dans l'Ipséité originelle de la Vie absolue » (p. 174). Michel Henry peut donc dévoiler « l'illusion transcendante de l'ego » qui est la cause du mal radical. L'ego se prend pour le fondement de son être, il veut tout tirer de son propre fond et sombre dans une possession illusoire de soi, dans une auto-idolâtrie, qui prend la forme d'un égoïsme transcendantal. Le sujet mène alors une vie illusoire qui le conduit à se projeter vers un soi extérieur s'exhibant dans la vérité du monde (p. 181). Cette vie est en fait une mort ; elle est la nuit noire de l'oubli qui caractérise le monde moderne.

Comprendre le Christ comme le lien entre moi et moi-même permet de penser d'une façon radicalement nouvelle l'unité propre à l'homme : elle est celle d'une individualité irréductible à la particularité d'un genre. Le Christ est « ce soi qui n'est semblable à aucun autre, qui existe comme quelque chose d'absolument nouveau, que rien n'a précédé ni ne remplacera » (p. 165). Dès lors, chaque homme, en tant que fils, possède une individualité absolue qui fait de lui un être insubstituable. La vie s'auto-éprouvant « donne naissance à autant de moi irréductiblement différents et nouveaux » (p. 164). Il est certain qu'une des pensées centrales du christianisme est de montrer l'unité entre la tâche d'universalisation et l'accomplissement de sa singularité absolue.

1. Cf. les analyses de Urs von Balthasar, *Théologique II*, trad. fr. Bruxelles 1995, p. 9-21.

Mais il faut ajouter que le Christ est un soi, un sujet spirituel irréductible à une individuation naturelle, de par la mission unique et universelle qui lui a été donnée de façon immémoriale. Analogiquement, chaque homme se définit par une mission personnelle unique. Cela dit, la vocation, en ce qu'elle dessine une ipséité par grâce, ne peut être pensée suivant le registre de l'auto-affection. Elle relève d'une altération absolue. Par suite, le christianisme ne dévoile-t-il pas une perte encore plus radicale que cet oubli qui consiste à s'exhiber dans la vérité du monde ? Le péché consiste non dans un oubli, mais dans un refus de l'amour qui se donne et qui seul peut fonder le pouvoir d'être soi. Il manque peut-être à Michel Henry d'avoir médité le concept théologique de personne qui seul permet de concevoir l'identité entre le je et la mission. Mais devenir une personne suppose une désappropriation par laquelle le sujet va de l'être enfermé en soi à l'être dans le Christ en répondant à l'amour personnel du Christ. Une telle désappropriation est-elle compatible avec, une définition de la vie qui fait d'elle « un mouvement, un procès, le procès de l'éternelle venue en soi de ce qui s'éprouve soi-même sans jamais se séparer de soi » (p. 201) ? Une telle définition ne semble convenir ni au Dieu trinitaire, ni à la personne spirituelle.

La miséricorde

« Revenir à la Vie, re-naître, voilà ce qui est donné à titre de possibilité principielle toujours présente à celui qui est né de la vie » (p. 207). Or, renaître pour l'homme consiste à témoigner de la vérité par ses oeuvres. La vie est donnée à l'homme au sens où la Vérité qu'est le Christ lui est donnée à être. Ce faire définit l'éthique chrétienne (p. 209). L'homme fait son salut en accomplissant l'oeuvre de miséricorde par laquelle on s'ouvre à autrui : « N'est-ce point alors autrui qui se dresse soudain devant nous ? » (p. 211) Autrui dans sa détresse reconduit à l'origine puisque « le pouvoir de l'ego est reconduit à l'hyper-pouvoir de la Vie absolue en lequel il est donné à lui-même » (p. 213). La seconde naissance ne consistant pas dans une connaissance mais dans un faire, « la loi nouvelle n'est plus une norme idéale, un noème vide, c'est l'essence qui définit la réalité, la Vie » (p. 231). La loi de l'amour n'est pas à confondre avec une simple loi morale puisqu'avec l'amour le principe de l'action n'est pas dans la représentation d'une loi. Michel Henry reprend la critique de Kant déjà exposée dans *L'essence de la manifestation* (p. 666) : en substituant le respect à l'amour Kant a perdu la vie qui est amour puisque « l'Amour n'est autre que l'auto-révélation de Dieu comprise dans son essence pathétique, à savoir l'auto-jouissance de la vie absolue » (p. 44). Dans l'oeuvre de miséricorde, « si l'ego, qui n'est rien, est malgré tout un ego, et un ego vivant, c'est qu'en lui Dieu est tout » (p. 263). L'ego

porte en lui l'auto-affection de la vie absolue par laquelle autrui n'est plus compris à partir de l'identité d'une même essence, ni à partir de déterminations mondaines et extérieures. La relation à autrui n'étant plus comprise à partir de l'ego mais à partir de Dieu, « la relation entre les ego cède la place à la relation entre les Fils » (p. 317) : « La relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu » (p. 318).

Profonde est cette pensée qui fait de Dieu le fondement de toute communauté, mais si c'est l'écoute de la Parole de Dieu qui fonde toute relation inter-personnelle peut-on comprendre l'amour comme une jouissance de soi ? Toute écoute d'autrui ne suppose-t-elle pas un arrachement à soi ? La pure coïncidence avec soi ne peut définir l'amour chrétien qui consiste justement dans une extase dont la miséricorde est la forme essentielle. Le surgissement d'autrui, évoqué par Michel Henry plus que montré, n'a lieu dans l'amour que s'il reconduit en nous à une altérité. On ne peut montrer ce qui est au principe de cette miséricorde sans montrer en quoi elle s'ordonne à celle de Dieu. Cet oubli de soi par lequel c'est le Christ qui vit en moi n'est compréhensible que si Dieu se donne, certes non pas comme atteint du dehors, mais comme affecté dans son être le plus intime. C'est bien la pitié qui définit en premier lieu le Dieu chrétien par rapport à l'Un intouchable du néoplatonisme. Dieu éprouve la compassion même s'il n'a pas de passion et c'est pourquoi il n'y a pas de condamnation en Dieu qui fasse abstraction de son amour. Comme le montre saint Paul, être fort dans sa faiblesse pour l'homme revient à s'ordonner à la faiblesse de Dieu qui elle-même a vaincu le monde. Dieu a un coeur et laisser être ce coeur en nous comme condition du rapport à autrui n'a rien à voir avec une jouissance de soi. La miséricorde est de l'ordre de la promesse; elle ouvre à un avenir, à une paix incomparablement supérieure à toute coïncidence avec soi.

L'amour trinitaire

En mettant au centre de sa réflexion le thème johannique suivant lequel l'ordre de Dieu c'est la vie, Michel Henry ouvre bien à une nouvelle phénoménologie du soi dans le cadre d'une philosophie de l'immanence. Cependant sa définition de la vie ne lui permet pas de prendre en considération le caractère essentiellement trinitaire du Dieu chrétien : Père, Fils et Esprit. La vérité du Christ est son rapport au Père, son être de Fils, et ce dernier s'atteste sous un mode humain par sa Passion. « Je suis la vérité » ne peut être dit que par celui qui sur la croix montre dans l'obéissance l'accès au Père. La Vérité, l'explicitation du Père par le Fils, elle-même explicitée par l'Esprit, ne peut être qu'une vérité trinitaire révélée dans et pour le monde. Le Fils ne révèle rien d'autre que l'extase de l'amour, la grâce du Père, et c'est pourquoi le fait que Dieu soit amour ne peut se révéler que dans la mort et la

résurrection du Christ. « Je suis la vérité » ne peut être dit que par celui qui sait qu'il va entrer dans sa Passion puisque la vérité du Christ s'accomplit sur la croix ¹. La mort est l'attestation de la vérité que le Christ dit être. Être témoin du Christ consiste alors dans une existence apostolique dans laquelle chaque homme porte sa croix.

La mort et la résurrection de Jésus montre que le rapport chrétien à la vérité se fonde nécessairement dans l'amour trinitaire. L'amour divin n'est pas l'auto-jouissance de la Vie absolue, mais le dépassement de soi propre à celui qui est allé de lui-même dans ce qui est autre que soi pour ramener la brebis perdue, sans pour autant s'être dépouillé de son essence. L'amour divin contient depuis toujours en soi l'altérité et c'est pourquoi c'est un amour pour le monde. La mort et la résurrection du Christ atteste de l'extase de l'amour, de sa pauvreté, pauvreté qui est béatitude. Une « phénoménologie du Christ » se doit d'abord de décrire une telle extase, de donner à voir cette faiblesse qui n'appartient qu'à l'amour et qui, ayant vaincu le monde, est la promesse d'un avenir. Seul le Dieu trinitaire peut se permettre d'être pauvre, de souffrir et de mourir, sans cesser de se donner dans sa plénitude toute puissante. Théologiquement, l'ordre de Dieu c'est la vie, et la vérité que le Christ dit être vient nous libérer, si la vie est amour, non pas comme jouissance de soi, mais comme dépassement de soi vers une altérité absolue, comme exposition à ce que je ne suis pas. En laissant vivre en moi l'altérité absolue qu'est le Crucifié, je deviens disponible et exposé à l'altérité d'autrui dans la socialité intra-divine qu'est la communion des saints. Le moi devant le crucifié est alors libéré de l'illusion d'être à lui-même son propre fondement, comme de l'illusion d'une vie qui serait toujours sauve et qui ne pouvant se perdre ne peut se donner ². Le soi peut alors, dans la pitié, être justement ce qui peut se défaire librement de soi pour vivre dans l'Église. Seul celui qui aime se révèle, parce qu'il cesse de parler de son propre fond pour laisser résonner la Parole de Dieu. La vie est l'épreuve d'une altérité absolue qui est origine en ce qu'elle contient, comme amour trinitaire, depuis toujours l'altérité en soi. Revenir à cette origine c'est vivre en donnant autre chose que soi, l'autre à lui-même.

Emmanuel Housset, né en 1960. Ancien élève de l'E.N.S. de Fontenay/Saint-Cloud. Marié, un enfant. Maître de conférences à l'université de Caen. Thèse soutenue en 1993 qui sera prochainement publiée sous le titre *Personne et sujet selon Husserl*. Des articles portant sur la phénoménologie.

1. Cf. R. Brague, « La vérité nous rendra libres », *Communio* X, 5-6, septembre-décembre 85, p. 9-23.

2. Cf. J.-L. Chrétien, « La vie sauve », *Les études philosophiques*, janvier-mars 1988, n. 37-49.

Guy BEDOUELLE

La démocratie des religieux

ARISTOTE a donné une forme célèbre à une classification des régimes politiques possibles : la monarchie, l'aristocratie ¹. Chacun de ces genres peut engendrer une forme corrompue : respectivement la tyrannie, l'oligarchie et la démagogie. Comme il existe plusieurs variétés à l'intérieur de chaque genre, Aristote est surtout sensible à la combinaison possible des divers éléments qui ne se retrouvent jamais à l'état pur, et dont l'examen et le jugement constituent la science de la politique ².

Dans l'Église, pour le gouvernement des Ordres religieux, il existe aussi des systèmes différents. L'Ordre monastique est proche d'une monarchie abbatiale, tandis que l'organisation des jésuites a pu être comparée à un régime présidentiel. Les Ordres mendiants, et en particulier les dominicains qui leur ont légué leurs Constitutions, sont plus « démocratiques ». Mais il y a, comme dans la description aristotélicienne, à l'intérieur de chaque système, un mélange de différents éléments, et c'est finalement le point d'équilibre qui pourra le définir analogiquement plus proche de tel ou tel modèle politique. Le sociologue et historien belge, Léo Moulin, est le premier à s'être intéressé

1. Aristote, *Politique*, IV,2 et suiv. Nous modernisons ici les termes des différents régimes pour les adapter à l'usage courant de nos jours.

2. *Ibid.*, IV,3, 1289 b.

de façon approfondie à ces techniques particulières de gouvernement¹.

L'élection des supérieurs et des responsables de l'institution abbatiale ou conventuelle est un principe déterminant de la vie des Ordres d'origine médiévale². Ces quelques pages montreront cependant que, dans l'Eglise latine, il y a une rupture notable entre les Ordres monastiques ou canoniaux dont l'origine s'enracine dans la tradition bénédictine d'une part, augustinienne de l'autre, et les Ordres mendiants qui se forment au xm^e siècle à l'époque où le droit canonique écrit, issu du Décret de Gratien, est enseigné par les Universités naissantes. L'organisation de la Compagnie de Jésus répond ensuite à une autre logique, puisque, vue de l'extérieur, elle n'implique pas la vie commune ou du moins n'est pas déterminée par elle. On aura évidemment à l'esprit que bien des éléments seraient à considérer pour rendre justice à chacun des systèmes de gouvernements. Il y a d'abord la structure paternelle ou familiale permanente et assumée par chaque Ordre religieux. Il y a ensuite l'influence du climat juridique et politique prévalant au temps de la fondation. Et enfin le charisme ainsi révélé et constitué dans l'Eglise contribue lui-même à l'évolution de la forme institutionnelle et à son dynamisme. On comprendra que ces pages proposent une sorte d'épure générale plutôt qu'un traité de science politique des ordres religieux dans l'Eglise latine.

Les Ordres monastiques

L'élection des abbés

La Règle de saint Benoît fut proposée au IX^e siècle comme modèle privilégié de vie monastique par la seconde Renaissance carolingienne, grâce à l'action de saint Benoît d'Aniane, aux fins d'une unification promue partout dans l'Empire. Ce vénérable texte se présente comme un projet de vie, une observance « propre à garantir dans les monastères une honnêteté de

1. Léo Moulin, *Le monde vivant des religieux*, Paris, 1964.

2. Jean Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine des origines au xv^e siècle*, Paris, 1979 (contributions de Dom Dubois pour les moines et du P. Duval pour les mendiants).

mœurs et à servir de point de départ pour la sanctification » (ch. 73). La Règle, guide spirituel, n'a pas la préoccupation de fournir un code législatif. C'est pourquoi, dans l'histoire de la vie monastique, elle a partout été assortie de Constitutions ou de Coutumiers, destinés à doter les moines d'un cadre juridique plus détaillé.

Si l'élection de l'abbé est prévue par la Règle, les déterminations en sont à la fois précises et suffisamment vagues ou souples pour prêter à des interprétations différentes. Le chapitre 64 déclare en effet : « *On tiendra pour règle constante dans la nomination de l'abbé, que celui-là soit établi qui aura été élu dans la crainte de Dieu par le consentement général de la communauté, ou par une partie seulement, fût-elle en petit nombre, pourvu que ses préférences s'appuient sur de solides raisons* ». Cette mention de la *sanior pars* est en même temps prudente et susceptible d'engendrer bien des conflits.

Ainsi le choix de l'abbé semble réservé à la communauté qui lui prêtera serment d'obéissance car il tient la place du Christ (ch. 2), mais ensuite le chapitre 64 prévoit, avec réalisme, le cas de l'élection d'un moine indigne, et imagine la possibilité d'une intervention extérieure : « *Que si jamais, ce que Dieu ne veuille permettre, la communauté choisissait, même à l'unanimité, un complice de ses dérèglements, l'évêque du diocèse, les abbés et les fidèles chrétiens du voisinage, quand ces désordres deviendront quelque peu notoires... pourvoient eux-mêmes d'un digne administrateur de la maison de Dieu* ». Selon la définition qu'on voudra donner au scandale, il y avait dans ces lignes la possibilité d'une intervention extérieure des évêques, ou du Pape, des seigneurs laïcs, empereur ou prince.

Si on accepte de considérer la charte de fondation de Cluny par Guillaume d'Aquitaine en 910 comme un tournant de l'histoire monastique occidentale, on peut constater que la liberté d'élection prévue par elle, a connu différentes et significatives manières de la mettre en oeuvre. Les premiers successeurs de Bernon, nommé lui-même par le fondateur, ont été choisis par l'abbé précédent, vieillissant ou mourant, mais ont été proposés à la ratification du « conventus », c'est-à-dire de la communauté des moines profès, donc à l'exclusion des novices. Ceci est expliqué par la belle formule d'intronisation de Maïeul par son prédécesseur Aymard : « *Avec tous mes frères et fils... nous élisons notre frère et fils Maïeul* ». La charte est signée de tous les

moines de Cluny – sans doute de l'Ordre tout entier et non de la seule abbaye – et contresignée, si l'on peut dire, par des évêques et des abbés, apportant leur garantie à la légitimité du choix.

Il semble que, dans l'atmosphère de la réforme grégorienne, à partir du milieu du XI^e siècle, dans une conscience plus vive des droits et devoirs de chacun, l'élection des abbés soit véritablement revenue à la communauté monastique elle-même. Ainsi les moines de l'abbaye de Maillezais dans la France de l'Ouest procèdent-ils en 1060 à l'élection de leur abbé, sous la présidence de saint Hugues de Cluny, dont l'influence fut probablement déterminante, et ils revendiquent cette liberté : « *Nous, frères de Maillezais, suivant les préceptes du bienheureux Benoît, sous lesquels nous vivons, nous élisons, nous confirmons et nous proclamons le frère nommé Goderan pour qu'il soit sur nous seigneur et abbé* ». Vingt-cinq ans plus tard, en 1084, dans une abbaye de moniales bénédictines, alors que l'abbesse est choisie par l'évêque de Vienne, une ratification a lieu par l'acclamation des sœurs dont les noms sont tous inscrits sur la charte d'élection.

Ce n'est qu'à partir du XIV^e siècle que se dessine dans les monastères de bénédictins noirs ou blancs (les cisterciens), la tendance des pouvoirs extérieurs, ecclésiastiques ou laïcs, à prendre en charge l'élection. Dans un monastère de Vendôme, en 1350, le pape invalide l'élection de l'abbé, qui a été faite, mais nomme celui-là même qui avait été élu, puis, en 1385, il institue l'abbé sans consultation de la communauté. Ensuite, au XV^e et au XVI^e siècles, s'introduit la pratique de l'abbé commendataire nommé, qui, extérieur au monastère et même parfois laïc, en touche les revenus, et se heurte souvent à un candidat élu par la communauté soucieuse de maintenir la liberté de l'élection. En France, le concordat de 1516 donne au roi le droit de nomination à de nombreuses abbayes. Le concile de Trente, avant de se séparer, légifère sur les élections des abbés et sur la pratique de la commende dans le décret sur les réguliers de la X^e session en décembre 1563. Les réformes monastiques réaffirmeront toujours la liberté de l'élection par la communauté elle-même.

L'élection abbatiale de ces monastères au Moyen Age dans l'Eglise d'Occident peut-elle être qualifiée de « démocratique » ? Il faudrait pour cela ne pas tenir compte des caractéristiques de la vision médiévale, qui les distinguent fortement de la nôtre.

En premier lieu, le fait même de pouvoir élire est soumis à la

coutume. Les moines se prévalent dans les textes de « *la paisible possession du droit d'élire* ». C'est la coutume aussi qui règle le mode d'élection. On en distingue traditionnellement trois, par « inspiration divine », par compromis, par scrutin. Aucune de ces manières ne correspond à l'idée moderne de l'exercice de la démocratie. L'inspiration est l'acclamation par la communauté d'un candidat. Le compromis est plus difficile à pratiquer : des mandataires ou « compromissaires », terme technique du droit, sont choisis, selon la coutume en vigueur, probablement parmi les détenteurs de certaines charges importantes dans le monastère ou les conseillers de l'abbé. Ces moines, réputés de bon jugement, délibèrent et choisissent l'élu, compte tenu des informations et des désirs des membres de la communauté. Ils n'ont pas ce que les constitutionnalistes appellent un « mandat impératif » et ne sont donc pas tenus par les avis qu'ils ont reçus mais ils font leur choix selon leur conscience. C'est ainsi qu'est élu l'abbé de Saint-Victor dans la tradition canoniale. Enfin le scrutin est le fait de scrutateurs qui reçoivent l'avis des électeurs et recueillent oralement leur choix.

On comprendra que l'idée du vote secret n'est pas d'actualité dans les premiers siècles du Moyen Age, d'autant qu'une autre pratique est, sinon imposée, du moins encouragée : celle de l'unanimité du choix de l'élu. Elle est claire dans le cas de l'acclamation, et dans les deux autres cas elle s'exprime dans un ralliement oral et surtout écrit par la mention de son nom à la suite de la charte d'élection. D'habitude, l'élection est suivie par ce que les sociologues appellent le « rite du refus » : le candidat élu se déclare indigne du choix de ses frères, veut s'y dérober, menace de s'enfuir et se voit imposer la dignité pour laquelle on l'a choisi.

En tout cela s'affirme la conviction des premiers siècles du Moyen Age selon laquelle l'élection, c'est-à-dire le choix, n'est qu'une manière de trouver la volonté de Dieu, comme le sort qui départage Matthias et Barsabbas (*Actes des Apôtres* 1,26). L'autorité vient de Dieu et non pas du choix lui-même. Puisque, selon la règle de saint Benoît, l'abbé est le « père » de la communauté et, répétons-le, tient la place du Christ (ch.2), il est difficilement concevable que l'autorité paternelle et divine puisse trouver sa légitimité chez les fils eux-mêmes. La structure familiale du monastère, avec sa connotation ecclésiale et trinitaire, est le plus clair indice de la spécificité théologique de

l'élection, qui se retrouve aussi dans les droits et la pratique du chapitre communautaire.

Le chapitre des frères ou des sœurs

Le chapitre 3 de la Règle de saint Benoît traite de la convocation des frères en Conseil. Lorsqu'il y a « quelque affaire importante à traiter » l'abbé en avertit la communauté et écoute les avis des uns et des autres, y compris des plus jeunes car « souvent le Seigneur leur révèle ce qu'il y a de mieux à faire ». Pour les affaires de moindre gravité, l'abbé prend conseil des anciens seulement. Ainsi y a-t-il dans chaque abbaye monastique ou canoniale deux instances de concertation, l'une plénière, le Chapitre; l'autre restreinte, le Conseil.

Cependant, à la différence de Cluny qu'on a pu définir comme un immense monastère en plusieurs lieux, au fur et à mesure que les autres Ordres grandissent, des liens entre maisons géographiquement distantes, qui ont des rapports de « mères » à « filles » doivent être organisés. Ce fut le génie de Cîteaux d'avoir conçu un organe de concertation et d'aide mutuelle. Les abbés des quatre premières filles de Cîteaux prirent l'habitude de se réunir annuellement, ce qui donna lieu à l'élaboration d'un statut, approuvé par le pape en 1119 et nommé « Charte de Charité et d'Unanimité »¹, dont l'ordre canonial s'inspirera également.

Cette « charité mutuelle » incite l'assemblée, qui devient le Chapitre général, à légiférer sur la discipline monastique, à organiser les fondations et à prendre toutes les dispositions utiles pour l'Ordre entier. Il lui est permis de sévir contre les moines indignes et même de contrôler les abbés, y compris celui de Cîteaux, *primus inter pares*. Cependant chaque abbaye peut, dans ces limites communes, s'administrer, mais là encore, avec le soutien d'un Abbé-père, supérieur du monastère dont elle est historiquement issue. Ainsi se tisse en Europe un réseau très serré de solidarités monastiques.

Pour élaborer cette législation des Chapitres généraux, ou pour

1. Jean-Baptiste Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?*, Achel (Belgique), 1986, p. 25 ss.

la mettre en oeuvre, ce n'est pas la règle de la majorité qui est recherchée mais celle, encore une fois, de l'unanimité. Il en va de même dans la tradition canoniale dont la règle, celle de saint Augustin, organise tout autour de l'idéal de la communion, commençant par ces mots : « *Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tournés vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement ?* ». On retrouve bien là l'imitation de la communauté primitive que forme l'Eglise rassemblée autour des Apôtres (*Actes des Apôtres* 4,32), pierre d'angle de la vie religieuse.

L'Ordre de la Grande-Chartreuse, fondé par saint Bruno à la fin du XI^e siècle, apparaît remarquablement novateur, non en ce que les prieurs des maisons sont élus par les moines, mais par l'organisation du gouvernement central. Celui-ci était en effet exercé durant la durée du Chapitre général, qui durait trois jours, par un Définitoire de huit membres, présidé par le Prieur de la Grande-Chartreuse. Cet organe restreint comprend des Prieurs mais aussi des simples moines de la Grande-Chartreuse élus par le Chapitre général. On a ainsi un système électoral à deux degrés. Le Définitoire exerce l'autorité suprême, statuant sur la démission de tous les Prieurs, y compris celui de la Grande-Chartreuse. Ce système permet de garder les supérieurs les plus aptes au gouvernement ou de « faire miséricorde » selon l'expression, à ceux qui s'en tireraient moins bien. Nous avons là affaire à un système efficace dont la base est quand même l'élection.

Les Ordres mendiants

Une légende dont la popularité elle-même est significative, voudrait qu'au moment de l'élaboration de ce chef-d'œuvre qu'est la Constitution américaine de 1787, les Constitutions dominicaines aient été consultées par ses rédacteurs¹. Une telle influence apparaît hautement invraisemblable et on n'en a trouvé

1. William A. Hinnesbusch, o.p., « Note sur l'influence présumée des constitutions dominicaines sur la Constitution américaine », *Mémoire dominicaine*, 4, 1984, p. 201-203.

nulle trace. Cette rumeur indique toutefois le sentiment des juristes que l'ordre juridique, conservé par les dominicains au cours de leurs siècles d'histoire, peut être caractérisé par ce *balance of powers*, cher aux États-Unis d'Amérique. Il faut dire aussi que ce système d'organisation religieuse a été transmis dès le milieu du mi^e siècle par le premier cardinal dominicain, Hugues de Saint-Cher (+ 1263), aux autres Ordres mendiants, (Franciscains, Carmes, Augustins...), qui d'ailleurs n'en prirent pas nécessairement tous les éléments. Pour l'Ordre des Frères Prêcheurs, le plus remarquable est que l'équilibre général du système de gouvernement se trouve formulé dès les premières années de la fondation¹.

Après avoir obtenu approbation et confirmation d'un Ordre « qui serait et s'appellerait des Prêcheurs » par Innocent III puis Honorius III, saint Dominique s'employa à le consolider par des institutions votées par ses frères en 1220 puis en 1221. Il n'y a pas de doute que les conceptions juridiques développées à l'école de droit de Bologne, ville où se tinrent ces deux chapitres, n'aient influé sur l'élaboration des Constitutions primitives. Le Père Chenu avait attiré l'attention sur ce qu'elles devaient aux structures mises sur pied par les communes italiennes et par les corporations de métiers, et insérées dans les villes comme les Ordres mendiants eux-mêmes.

Le système « dominicain » est organisé autour des trois niveaux, conventuel, provincial, universel. Chacun possède un Chapitre composé de frères ayant acquis la « voix active » par la profession religieuse. Les chapitres provinciaux et généraux comprennent les titulaires de charges de gouvernement et des délégués élus. Chaque entité est chargée d'élire son chef, le prieur conventuel pour le couvent, le prieur provincial pour la province, et enfin le Maître de l'Ordre, successeur de saint Dominique. Chaque élection est confirmée par le niveau supérieur, qui peut la refuser, mais le Maître de l'Ordre n'est confirmé par personne, comme on peut l'inférer des textes dès 1236. Le chapitre général et le chapitre provincial, au moment où ils

1. A.H. Thomas o.p., *De oudtse Constituties van de Dominicanen. Voor-geschiedenis. Tekst, Bronnen, Onstaan en Ontwikkeling (1215-1237)*, Louvain, 1965.

siègent, sont les autorités suprêmes, collégiales, sur l'Ordre ou la province.

La grande nouveauté qui modifie l'équilibre de tout le système par rapport au gouvernement monastique, consiste en ce que chaque charge, au niveau provincial et conventuel, est à terme. De plus, la gestion du supérieur général, le Maître de l'Ordre dominicain, le Ministre général des franciscains, ou le Prieur général, selon les dénominations, élus à vie ou pour un temps donné, est examinée à chaque chapitre général. Avec un pessimisme ou un réalisme de bon aloi, le franciscain Salimbene (+ 1288), dans sa *Chronique*, défend le changement fréquent des supérieurs comme une garantie de qualité et de santé pour les Ordres religieux, « tant du point de vue des prélats, car tant qu'ils sont en charge, ils peuvent s'y habituer trop et devenir sots à force d'orgueil, que du point de vue des religieux, car c'est une grande consolation pour ceux qui ont un mauvais supérieur, de le voir relevé de sa charge »¹. Par un raffinement de procédure, chez les dominicains, dès le milieu du XIII^e siècle, est institué, au milieu du mandat du prieur conventuel ou provincial, un scrutin *super priore retinendo vel absolvendo*. Le chapitre provincial, pour le prieur conventuel ; général, pour les provinciaux, prend connaissance du voeu des communautés de garder leur supérieur ou de voir son mandat interrompu. Il s'agit là ni plus ni moins de l'institution, sinon d'un *impeachment*, du moins d'une procédure de *recall*, dans la vie religieuse².

Il existe, pour le gouvernement de l'Ordre mendiant un équilibre des pouvoirs, qui ne recoupe pas exactement évidemment la triple répartition moderne, de l'exécutif, du législatif et du judiciaire, termes qu'on peut cependant utiliser par analogie³. Il y a, dès les premiers temps, chez les Prêcheurs, deux innovations remarquables du système juridique. La première consiste à demander le vote par trois chapitres généraux successifs pour qu'un texte puisse entrer dans la législation, ce

1. *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, XXXII, 155-156.

2. André Duval, o.p., « L'usage dominicain du " scrutin " » sur le maintien et l'absolution du prieur, conventuel ou provincial », *Études offertes à Jean Gaudemet, Revue de droit canonique*, 28 (1978), p. 130-140.

3. Albert Gauthier, o.p., *Le pouvoir législatif dans l'ordre des frères prêcheurs*, Ottawa, 1970.

qui permet de combiner d'une part la prudence par un temps de réflexion, et, de l'autre, l'innovation puisque le Chapitre, souverain, peut décider de lui donner force immédiate, et donc à l'essai. Cette disposition se comprenait mieux à l'époque où le chapitre général se réunissait annuellement comme au XIII^e siècle, mais elle a été maintenue maintenant qu'il est convoqué tous les trois ans.

La seconde particularité est d'avoir établi une alternance de Chapitres généraux composés des provinciaux, supérieurs en charge, et de « définiteurs », élus par les chapitres provinciaux, donc de frères « de la base » comme nous dirions, plus engagés dans le ministère et la vie locale des couvents. Il y a donc un rythme régulier de chapitres de provinciaux, de définiteurs, puis- d'élection qui les réunit ensemble. Léo Moulin a bien vu que cette disposition établissait un bicaméralisme, non dans l'espace comme les deux Chambres d'un Parlement moderne, mais dans le temps¹. Dès 1221, les Constitutions interdisent solennellement « dans la puissance de l'Esprit-Saint et de l'obéissance » que les Chapitres des deux sortes se nuisent les uns aux autres, autrement dit que les Provinciaux puissent diminuer ou supprimer les pouvoirs des Définiteurs ou réciproquement. Les législateurs ont senti qu'il y avait là un rouage essentiel de l'équilibre constitutionnel.

Comme pour les élections monastiques, les trois manières d'élire, inspiration, compromis et scrutin, étaient possibles, mais c'est le vote par majorité qui s'impose assez vite, tout en cherchant une unanimité virtuelle. La formule utilisée est redondante pour mieux l'exprimer : *unanimiter, concorditer, nemine discrepante* : unanimement, dans la concorde et sans voix divergente. De plus, bientôt, la sauvegarde de la *sanior pars* disparaît et, dès 1236, c'est vraiment la majorité plus une voix qui est le signe de l'élection². C'est pourquoi, sans doute, on institue une réunion préparatoire, dite *tractatus*, où l'on discute, en demandant au frère concerné de se

1. Léo Moulin, «Le pluricaméralisme dans l'Ordre des Frères Prêcheurs », *Res publica*, 2 (1960-1961), p. 50-66.

2. André Duval, o.p., in Jean Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine des origines au xv^e siècle*, p. 324.

retirer : une telle pratique est attestée à la fin du XV^e siècle et elle est encore utilisée. Enfin, des techniques de respect de l'entière liberté de l'électeur sont inventées : on utilise les fèves de couleur différente, tradition qui s'est maintenue pour les votes par oui ou par non, et dès le XV^e siècle aussi, les frères écrivent sur une feuille de papier le nom de leur candidat.

Tous ces détails techniques, ces procédures plutôt sophistiquées, manifestent le souci de la liberté des frères comme la confiance et le respect pour le droit. Mais c'est aussi une redécouverte de la pensée juridique qui fait évoluer le système de gouvernement des religieux vers cette pratique démocratique. En effet, le Père Congar a prouvé que les rédacteurs des Constitutions dominicaines avaient certainement voulu mettre en oeuvre le célèbre adage « *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* », d'origine justinienne : ce qui concerne tout le monde, doit être discuté et approuvé par tous¹. La fondation de l'Ordre des Prêcheurs est strictement contemporaine (1215) de la *Magna Carta*, imposée à Jean sans Terre, qui, en Angleterre, passe pour marquer la naissance du régime parlementaire. Le mandat à terme de supérieurs, le refus d'appeler le supérieur général « Abbé » comme on l'avait fait dans les premières années, mais plutôt Maître, au sens universitaire du terme peut-être, l'architecture constitutionnelle du gouvernement, donnent l'idée d'un régime qu'on peut bien appeler démocratique mais qui tient compte en premier lieu du voeu d'obéissance liant le religieux à son supérieur. Ce dernier pourra d'une manière ordinaire, ou, dans les cas exceptionnels, pour des raisons motivées et écrites, lui imposer ce qui est jugé bon pour le bien commun.

Le régime présidentiel des jésuites

Même si les comparaisons de ce type ne doivent pas être trop poussées, le régime de gouvernement de la Compagnie de Jésus

1. Yves Congar, o.p., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* », *Revue de droit français et étranger*, 1958, p. 210-259.

se rapproche davantage des formes émergentes à l'époque, au XVI^e siècle, de la monarchie absolue, ou plus exactement, pour envisager les choses du point de vue de la technique juridique et parler le langage ultérieur du droit constitutionnel, d'un régime présidentiel, selon l'expression de Léo Moulin. Ce nouvel équilibre juridique a été ensuite adopté par les congrégations si nombreuses, masculines et féminines, de la période moderne.

Selon les vues de saint Ignace de Loyola, c'est la Société elle-même qui possède la plénitude du pouvoir, aussi bien législatif, judiciaire et coercitif. Il est exercé par la Congrégation générale quand elle se réunit, et sinon par le Préposé général. Cette Congrégation ne se réunit que rarement, – puisque la plus récente est la trente-quatrième en quatre siècles¹ –, mais la fréquence va maintenant en s'augmentant. Sa fonction est d'abord d'élire, en principe à vie, le supérieur général. C'est bien ce dernier qui exerce le pouvoir exécutif dans la Compagnie de Jésus.

L'administration de la Compagnie est assurée par un système de nominations de tous les Supérieurs. Les provinciaux et les supérieurs majeurs, ceux des Universités et des grands collèges, comme aussi les Visiteurs généraux qui exécutent la politique du gouvernement central, sont nommés par le Préposé général. Les supérieurs locaux sont désignés par le Provincial agissant personnellement après audition des conseillers. Les nominations sont longuement et mûrement préparées par des procédures de consultation et d'information destinées à éclairer le choix des supérieurs, à partir de listes de trois candidats (*terna*).

Toutefois, un équilibre des pouvoirs reste assuré dans ce système centralisé. Une première institution, en partie élue, le permet : l'Assemblée des Procureurs qui se réunit à rythme régulier, quatre ans après la Congrégation générale. Après avoir été triennale, elle est prévue depuis 1995 tous les quatre ans. Les procureurs sont élus parmi les profès des quatre vœux, par la Congrégation provinciale, composée elle-même de supérieurs locaux et de membres choisis pour leur compétence et leur pru-

1. En tenant compte de l'époque de la suppression de la Compagnie entre 1773 et 1814.

dence. L'Assemblée des procureurs doit décider s'il convient de convoquer une Congrégation générale.

Pendant longtemps, le Général a été entouré de huit Assistants, qui ont été choisis par la Congrégation générale élective, mais récemment le nombre en a été augmenté. Le supérieur général ne peut les révoquer et leur remplacement se fait par cooptation. Les Assistants délibèrent collégalement et fonctionnent donc comme une sorte de Conseil des ministres pour le gouvernement de la Compagnie.

Il y a donc chez les jésuites un exécutif fort dont la caractéristique semble être la responsabilité personnelle. Certes, elle ne s'exerce ni sans conseil ni sans contrôle, mais les Constitutions font peu de place à l'élection proprement dite. N'est-ce pas parce que les jésuites ne se définissent pas d'abord par la vie commune, qui est un élément constitutif, intégrateur si l'on ose dire, de la vocation monastique, même cartusienne, mais aussi de la vie dominicaine, carmélitaine ou franciscaine ? La Compagnie a été conçue comme un corps destiné à la mission et à l'action efficace au service du Royaume. Mais la perspective propre à la Compagnie est que « la communauté ne devient corps qu'en osant se donner une tête »¹. « *D'une façon générale, il doit pouvoir commander à tous au nom de l'obéissance, en tout ce qu'ils font pour la fin que la Compagnie poursuit, c'est-à-dire pour la perfection et l'aide du prochain en vue de la gloire divine... Il devra toujours être obéi et respecté comme celui qui tient la place du Christ notre Seigneur* »², ces derniers mots faisant écho au chapitre 2 de la Règle de saint Benoît, dont nous avons parlé. Une caractéristique de la Compagnie est le « compte de conscience » dû au supérieur nommé, sur la vie apostolique mais aussi spirituelle du jésuite, qui permet au supérieur une direction « paternelle » d'un type nouveau. De leur côté ces supérieurs instituent des « admoniteurs » capables et chargés de leur communiquer les éventuelles difficultés de membres de sa communauté. Ainsi « *l'organisation du pouvoir veille de façon très précise à ce que la base puisse*

1. Dominique Bertrand, s.j., *Un corps pour l'Esprit, Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1974, p. 185.

2. *Constitutions*, chapitre III, n° 765.

s'exprimer et qu'elle ait de réelles possibilités de recours au cas où l'exercice de l'autorité serait abusif ou déficient »¹.

Mais de fait les supérieurs dans la Compagnie ne sont donc pas d'abord destinés à organiser, à gérer, à harmoniser la vie commune sous des observances. Est-ce à dire que les jésuites doivent obéir « perinde ac cadaver » au sens inhumain qu'on pourrait prêter à cette expression qui remonte d'ailleurs à saint François d'Assise? En fait saint Ignace et la tradition de la Compagnie mettent leur confiance dans le sens de la prudence, de l'écoute que doit déployer le supérieur, du « *devoir d'information, de discussion et de conversation approfondie et spirituelle* » comme dit le P. André Ravier, qui ajoute : « *L'exercice de l'autorité prévu par les Constitutions est un acte hautement spirituel, autant qu'il est d'une extrême prudence humaine* ».²

Ainsi les trois modèles de gouvernement d'un Ordre religieux, monarchique chez les moines, de démocratie modérée chez les mendiants, et présidentiel chez les jésuites, mettent en oeuvre des techniques d'élection, des procédures de vote, des contre-pouvoirs, qui leur ont peut-être permis de traverser les siècles. Ces modalités juridiques n'ont pas, certes, empêché la décadence de ces sociétés religieuses à telle ou telle période ; mais précisément elle survient lorsque l'équilibre des institutions est rompu ou elle se perpétue parce qu'il est rompu. C'est le cas lorsque les moines n'ont pu exercer leur droit d'élection de leur abbé, en raison du système de la commende, ou bien quand les ordres mendiants n'ont pu ou voulu réunir leurs chapitres généraux.

Est-il légitime de parler de démocratie ? Pour les moines, elle s'exerce comme origine du pouvoir du supérieur local, et, dans le cas des jésuites, en ce qui concerne le Préposé général également, mais alors il s'agit de démocratie indirecte. C'est chez les

1. Adrien Demoustier, s.j., « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », *Les jésuites à la Renaissance*, éd. Luce Giard, Paris, 1995, p. 3-33. L'auteur montre bien (p. 32) que des auteurs jésuites, comme Suarez qui remplit là une tâche apologétique, estiment que le gouvernement de la Compagnie combine les avantages de chacune des trois formes du pouvoir politique.

2. André Ravier, s.j., *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris, 1973, p. 408-409.

frères, et particulièrement dans la tradition dominicaine, que la démocratie tempérée joue un rôle vraiment marqué dans le fonctionnement normal des institutions.

Encore faut-il préciser de nouveau que, au-delà des structures juridiques ou plus exactement à travers elles, demeurent, dans tous les cas, présentes des réalités proprement religieuses, comme le voeu d'obéissance et sa mise en oeuvre qui peut être crucifiante, ou même la recherche d'une unanimité, qui n'est pas un consensus extérieur, mais une adhésion du cœur. Autant de réalités qui ne se situent pas dans le même registre que la démocratie parlementaire que nous connaissons. Il n'est pourtant pas exagéré de dire que l'organisation du gouvernement et les structures juridiques des ordres religieux pourraient quand même servir d'exemple aux communautés profanes, si on consent à reconnaître chez les religieux l'idéal politique que développait Aristote en le centrant sur l'amitié qui réunit les personnes pour vivre en commun, et en assignant à l'Etat comme but de permettre de mener « une vie heureuse et bonne ». C'est bien la vertu qui fonde la valeur des différentes formes de gouvernement¹, et c'est elle que le témoin serein peut admirer dans l'idéal séculaire d'organisation des ordres religieux dans l'Eglise.

Guy Bedouelle, o.p, est actuellement doyen de la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse où il enseigne l'histoire de l'Eglise. Il est membre du Comité de rédaction de *Communio* en langue française depuis l'origine. Son prochain livre, paru ou à paraître en plusieurs langues dans la collection AMATECA est un essai sur *L'histoire de l'Eglise*.

1. Aristote, *Politique*, III,9, 1280 b. Il va de soi que les équilibres institutionnels les plus perfectionnés et les plus judicieux n'empêcheront jamais faiblesses, déficiences et péchés.