ISSN 0024 · 7359

lumière & vie

173

le saint-esprit libérateur

marie-jeanne bérère
michel de goedt
émile granger
donna singles
roland sublon
françois vouga

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, Marc AMEIL, André BARRAL-BARON, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Joël CLERGET, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Violaine MONSARRAT, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Albert PROVENT, François VOUGA, Guy WAGNER.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Direction : Michel DEMAISON

Secrétariat de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

Administration : Gabriele NOLTE

Secrétariat administratif : Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1985

171 Le corps des Ecritures. Variations sur le canon biblique
172 Biologie et éthique. La maîtrise de la reproduction et l'image de l'homme
173 Le Saint-Esprit libérateur
174 Couple, mariage, famille : l'ancien et le nouveau
175 La vérité sur Jésus : la foi et l'histoire

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
tél. (7) 842-66-83

lumière & vie

tome XXXIV — juillet - août - septembre 1985 — nº 173

sommaire

le saint-esprit libérateur

lumière et vie — aux portes de la vie — 2

émile granger — de la fusion à la différence — 5

françois vouga — l'esprit comme langage de changement — 17

donna singles — quand le féminisme américain redécouvre le saint-esprit — 29

marie-jeanne bérère — la présence des femmes en théologie
vers une conversion de l'image de dieu selon l'esprit — 37

michel de goedt — l'aspiration de l'esprit saint au cœur de l'homme selon jean de la croix — 49

roland sublon — esprit de l'éthique, éthique de l'esprit — 65

les livres

rené beaupère — chronique d'œcuménisme — 83

comptes rendus : théologie dogmatique — 90

aux portes de la vie

Qualifier le Saint-Esprit de libérateur, si ce n'est pas une facilité, ne serait-ce pas inutilement provocateur ? La lecture de ce cahier convaincra, espérons-le, qu'il faut prendre cette expression en son sens théologique radical et complet. Le projet était d'établir l'importance de la pneumatologie pour rendre compte de la structuration du sujet croyant. Au terme, l'intuition de départ se trouve confirmée et dépassée : la présence et l'action de l'Esprit sont requises de façon nécessaire pour que la vie chrétienne, collective et personnelle, s'inscrive dans une relation à Dieu qui soit libérante, créatrice, réellement salvifique pour les hommes et pour les femmes.

D'où vient alors qu'on fait souvent jouer les utilités au Saint-Esprit, appelé un peu comme une doublure, une énergie d'appoint ou un expert en finition ? Que le christianisme occidental ait été si durablement enclin à oublier l'Esprit — ou à le lier, ce qui n'est guère mieux — serait peut-être à rapprocher de l'anthropologie qui le marque depuis des siècles et dont l'une des constantes tentations est d'enfermer les rapports entre Dieu et l'homme dans un schéma duel de concurrence et de rivalité : l'angoisse ainsi engendrée a nourri aussi bien les révoltes qui ont conduit à l'athéisme que la quête d'une fusion imaginaire, aisément repérable en divers panthéismes. Reconsidérer le rôle de l'Esprit Saint signifie dès lors que ces rapports doivent être vécus et pensés de telle sorte que Dieu soit Dieu et que l'homme puisse devenir lui-même dans une histoire où il y aura toujours un reste, un déchet, une violence, des ruptures reprisées avec le pardon. Tandis que le désir et la nostalgie de tout être né de la femme visent l'immédiateté et la coïncidence de soi avec soi, avec l'autre, avec le Tout immobile et comblant, le Souffle de Dieu nous pousse donc sur d'autres chemins, ceux qui mènent à une délivrance, mot qui dit à la fois la naissance par séparation et l'annonce d'un message à écouter. Aucune nouveauté n'advient dans l'ordre spirituel qui ne procède par mise à distance, livrant chacun à l'épreuve de la vérité, comme Jésus conduit au désert, et au dur apprentissage de la liberté, comme les Hébreux en exode, ouvrant ainsi les portes de la vie.

Pourtant, de même qu'il n'est pas naturel de faire place dans l'existence quotidienne, celle des Eglises, celle des chrétiens, à cette intervention qui crée l'événement spirituel, il n'est pas facile de l'analyser et d'en faire la théorie : comme si on ne parlait jamais si pertinemment de la Troisième Personne que lorsqu'on n'en parle pas explicitement, comme si son mode singulier d'être et d'agir ne révélait toute sa force et sa richesse de sens qu'après coup, dans le mouvement de reprise où peut se dire et s'écrire ce qui s'est passé. Inspiration qui s'empare soudain de l'apôtre, mais qui travaille aussi sur la durée (c'est le cas pour l'Ecriture et, différemment, pour l'Eglise), brèves apparitions sous forme sensible, mais aussi don permanent reçu au plus intime de l'âme, l'Esprit Saint est insaisissable, rebelle à toute mise en place hiérarchique : il est le Trois qui interdit de reverser l'accomplissement du salut au nom du Père et du Fils seuls, car c'est lui qui fait le lien entre les deux et dont l'ultime mission est de vivifier et sanctifier toutes choses. C'est pourquoi, bien loin de chercher un prétexte pour se taire dans la difficulté de thématiser le donné pneumatologique, on y trouvera une raison de plus pour considérer l'expérience, lieu où le salut se vit concrètement, comme un lieu théologique indispensable à l'intelligence de la foi au Saint-Esprit, ce dont ce cahier voudrait témoigner.

En ouverture, des arguments sont apportés pour soutenir l'hypothèse que l'Esprit réalise une communion qui n'est pas aliénante parce que, à l'image de ce qu'il est, il fonde toute relation sur la distinction et il opère par différenciation. De cette action, trois moments significatifs sont ensuite analysés : le premier, qui a valeur constituante de l'identité chrétienne, est le témoignage de Paul pour qui la libération de l'esprit se fait par le déblocage des déterminismes inhérents au système de la loi ; le deuxième moment est pris dans une actualité tournée vers l'avenir : la volonté des femmes d'agir comme telles dans leurs Eglises et de collaborer en partenaires à la recherche théologique amorce réellement une conversion de l'image de Dieu et du fonctionnement ecclésial dans un sens plus con-

forme à la révélation de l'Esprit Saint ; enfin, chez Jean de la Croix, commentateur autorisé et avant tout sujet de l'expérience mystique, on voit sur le vif l'union la plus étroite de Dieu et de l'homme culminer dans « les jeux et fêtes joyeuses » de l'Esprit, suprême liberté. Pour formaliser et relancer la problématique délibérément anthropologique de ce parcours, une réflexion sur l'éthique de l'Esprit confronte des éléments pris dans la tradition philosophique et dans la doctrine chrétienne à ce que la pratique et la théorie analytiques déterminent comme champ et enjeu d'une morale humaine : ici encore, on n'évitera pas d'écouter le constant plaidoyer du Paraclet en faveur de l'écart, de la pure différence qui interdit les réponses toutes faites, permet de créer du nouveau en reprisant l'ancien, oblige à maintenir ouverte la question sans laquelle il n'y a pas de sujet, et nous condamne à la liberté.

Ont collaboré à ce numéro

Marie-Jeanne BÉRÈRE, assistante à la Faculté de théologie de Lyon, responsable d'animation pastorale dans l'enseignement catholique, Lyon

Michel de GOEDT, carme, exégète, prépare un livre sur « *Le Christ chez sainte Thérèse de Jésus et chez saint Jean de la Croix* », Paris

Emile GRANGER, théologien, éducateur spécialisé, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie*

Donna SINGLES, maître de conférences à la Faculté de théologie de Lyon

Roland SUBLON, psychanalyste, professeur de théologie morale à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg

François VOUGA, pasteur, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de Montpellier, membre du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*

de la fusion à la différence

Pour tout un courant de la tradition chrétienne qui ne manque pas d'appuis dans la Bible, la mission de l'Esprit Saint s'interprète surtout dans la ligne de la possession, de la divinisation et de l'union. Les tendances fusionnelles, le besoin d'immédiateté que toutes les religions utilisent à leur manière s'en trouvent ainsi confortés. Mais il existe une autre ligne qui mérite d'être développée si on veut être à l'écoute des critiques que la psychanalyse adresse au fonctionnement de l'imaginaire dans les relations interpersonnelles et dans le champ religieux. Cette autre interprétation reprend fidèlement un ensemble de données scripturaires qui insistent sur la distance entre le Ressuscité et nous, sur la différence entre l'Esprit et Jésus, entre l'Esprit et l'Eglise. Par cet écart qui maintient le désir ouvert, la communion peut devenir authentique, car elle laisse Dieu être Dieu, l'homme être l'homme ; c'est l'effusion de l'Esprit qui réalise cette union dans la différence, qui empêche le face à face fusionnel en envoyant les croyants en mission.

Les spécialistes des religions primitives ont mis en lumière le terme de *Mana*, mais le sens en reste flou. Il paraît désigner un sacré englobant, non personnel, qui auréole la perception du monde et de l'humanité. Mais son emploi est si imprécis que Lévi-Strauss propose de le traduire parfois par « truc » ou « machin », mots bouche-trou qu'on emploie pour compléter nos phrases lorsque le vocable exact nous échappe. Que cette difficulté d'interprétation vienne des limites de notre approche occidentale ou de l'imprécision réelle du terme n'est pas mon débat. Si j'évoque ce problème, c'est que, dans la théologie occidentale, le Saint-Esprit me paraît souvent jouer le rôle du *Mana* ; on croit savoir à peu près qui sont le Père et le Fils, mais l'Esprit ? L'appel à son action couvre bien des marchandises et, finalement, il est l'ultime refuge de notre ignorance ; le langage populaire ne s'y trompe pas qui emploie ironiquement l'expression « par l'opération du Saint-Esprit ». Puisse l'ensemble de ce cahier élucider quelque peu la question sans évacuer le mystère. Je ne voudrais ici que soulever une ambiguïté de nos conceptions, qui n'est pas sans influence sur nos pratiques. Très souvent, me semble-t-il, on met l'accent sur l'immédiateté du rôle de l'Esprit. Et si, au contraire, il était Celui qui fait l'union en creusant la différence ?

I

l'esprit comme effusion

Dans une première démarche, on insistera donc sur sa présence très intérieure, allant quasiment à une identification. Sans mauvais jeu de mots, l'effusion de l'Esprit aboutit à une fusion. Il est vrai que cette insistance n'est pas sans appuis bibliques.

Les indications scripturaires sont nombreuses, mais éparses et complexes. Plusieurs convergent pourtant en ceci : l'Esprit est une force qui s'empare d'un homme ou d'un groupe pour les transformer, durablement ou provisoirement, en leur donnant de parler et d'agir au nom de Dieu. Sa venue est multiforme, prenant souvent figure d'irruption spectaculaire. Il fond sur un homme « comme un rapace sur une proie », il le possède comme malgré lui. Mais cette emprise n'est pas simple force externe, elle pénètre celui qui est choisi, au point qu'il distingue mal ce qui est de lui et ce qui est divin (il est vrai qu'en Israël on connaît mal « les causes secondes »). Il y a donc pénétration et possession en profondeur ; la parole de l'inspiré est parole de Dieu, les gestes des hommes d'action sont gestes divins en faveur du Peuple. Aussi bien, le rite de l'onction, avec l'huile qui pénètre, est-il symbole privilégié de la consécration par l'Esprit. Au terme, la promesse de l'Esprit sur tout le peuple se confond avec la conversion des cœurs : « *J'enlèverai vos cœurs de pierre et je mettrai un cœur de chair, je mettrai en vous mon propre esprit* », annonce le prophète Ezéchiel (Ez 36, 26-27).

Avec le Nouveau Testament, les aspects spectaculaires ne disparaissent pas entièrement : la Pentecôte, la conversion du païen Corneille en sont des exemples parmi d'autres. Mais l'accent est mis surtout sur l'intimité profonde de ce don. C'est particulièrement vrai de Jésus. Son rapport à l'Esprit est possession totale et paisible, « sans mesure », et il pourra dire : « *Le Paraclet vous communiquera ce qu'il reçoit de moi* » (Jn 16, 15).

Précisément, le Christ promet d'envoyer son Esprit aux siens pour les « *conduire vers la vérité toute entière* ». Ainsi en sera-t-il. Paul thématisera radicalement cette présence au plus intime du croyant et de l'Eglise. Au point que, paraît-il, les traducteurs hésitent parfois pour savoir s'il faut écrire le mot avec ou sans majuscule. Citons seulement : « *L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu* » (Rm 8, 16). L'une des conséquences de cette présence, c'est que nous sommes « fils dans le Fils », que nous demeurons en Christ. L'Esprit nous « christifie » en quelque sorte.

Je ne fais pas ici un travail d'exégèse, je voudrais seulement aider à pressentir cette insistance sur l'union profonde qu'institue le don de l'Esprit qui est « divinisateur ». Or c'est bien ainsi que le met en œuvre un certain nombre de démarches. La revendication d'une présence immédiate de l'Esprit doit être assez séduisante pour se retrouver dans des champs divers, voire opposés, de la tradition chrétienne. Je n'en propose que quelques exemples.

la fusion effervescente

Parler d'effusion de l'Esprit, de nos jours, c'est inévitablement songer aux mouvements qu'on regroupe, un peu rapidement, sous le nom de « charismatiques ». Je ne veux pas entrer dans certaines polémiques. Le renouveau du spirituel a pu avoir ses outrances et ses naïvetés, il atteste pourtant une soif réelle qu'on avait sans doute jugée top vite archaïque dans un monde sécularisé. Mais je le retiens seulement parce qu'il apparaît comme un des symptômes les plus nets de ce mouvement d'immédiateté concernant l'appropriation de l'Esprit.

Je passe sur les phénomènes « spectaculaires ». Ce qui est proposé dans les mouvements spirituels, c'est une expérience quasi palpable du don de l'Esprit. Il survient sur l'assemblée et permet aux fidèles d'entrer dans le monde divin, en n'étant à la limite que les instruments vocaux de ses dires et de ses actions. L'Esprit est là et il fait agir et parler. Je ne taxe pas cette démarche d'illusion pure et simple, mais je note combien elle insiste sur l'immédiateté de la « possession », quitte à la reconnaître comme don gratuit. L'expression de « baptême en l'Esprit » est révélatrice : les croyants sont plongés dans la bourrasque spirituelle et par eux l'Esprit se donne à voir et à entendre. Il suffit, en somme, de se laisser inonder par Lui pour être porteur des charismes qu'il distribue généreusement. Cela n'exclut pas un effort de « discernement », mais c'est l'accueil de la grâce qui passe qui est premier, et celle-ci est donnée sans que l'esprit critique soit trop consulté. Au demeurant, l'aspect fusionnel de la démarche est vécu consciemment au niveau du groupe qui se constitue en assemblée où il fait bon être ensemble.

l'effusion institutionnelle

« *Le Saint-Esprit et nous avons décidé que...* ». S'il est un point où l'intrépidité des premiers apôtres a donné lieu à une succession, c'est bien cette

conviction de parler au nom de l'Esprit, qui fonde la hiérarchie, notamment dans le monde catholique.

Il ne faut pas en rester à une ironie trop facile. L'existence d'un ministère d'unité et d'authenticité de la foi est indispensable dans l'Eglise et, pour une religion historique, la référence à un « corpus » de repères est inévitable. Que le don de Dieu garantisse cette marche vers la « *vérité toute entière* » fait bien partie de notre foi. Mais là encore, une certaine immédiateté de l'appropriation du don ne va pas sans conséquence.

Tout d'abord, cette action de l'Esprit est lue comme constituant l'Eglise en Corps du Christ. Si nous sommes là en présence d'une des richesses de la tradition néo-testamentaire qu'il ne s'agit pas de brader (notamment cette doctrine spirituelle est un bon antidote contre une conception trop juridique), il est vrai aussi que le symbole a joué normalement dans le sens de la visibilité de l'Eglise. Investie de l'Esprit, celle-ci manifeste directement le Christ et le magistère énonce ses enseignements. On connaît la fortune des expressions de Jeanne d'Arc : « M'est avis que Jésus-Christ et l'Eglise c'est tout un », et de Bossuet : « L'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué ». Souvent citées dans les prédications, elles ont modelé une certaine conscience chrétienne, tout en réduisant l'Eglise à son pôle hiérarchique. Et voici qu'on a été jusqu'à appeler le pape « le doux Christ de la terre » (non sans déformer quelque peu l'expression primitive).

Cette évolution n'a pas été sans hypertrophier le rôle de la hiérarchie au détriment du Peuple de Dieu. Vatican II a tenté de rééquilibrer les choses, mais ses effets sont encore loin de s'être imposés. Dans le langage courant, « l'Eglise » désigne encore le pape et les évêques comme chargés d'exprimer la doctrine inspirée par l'Esprit. Ce problème ecclésiologique ne relève pas directement de notre sujet, mais ce qui s'y manifeste est révélateur. Il y a appropriation du don au point que les médiations humaines, personnelles, historiques et sociologiques, sont gommées au profit d'une « vérité éternelle et universelle » reflétant directement la pensée de Dieu. Cet infléchissement ne vient pas uniquement de la volonté de puissance des pontifes ; il se peut même qu'ils se sentent écrasés par la charge de parler. C'est leur propre théologie qui est en cause. Mais les problèmes surgissent lorsqu'on découvre que l'histoire des dogmes est aussi induite par un certain nombre de facteurs humains. Le concile de Nicée a sans doute fait œuvre de l'Esprit, mais les interventions de Constantin ont aussi pesé, semble-t-il.

l'effusion militante

Voici qu'en travaillant cet article, il m'arrive une mésaventure ! Je viens de lire *Charisme et pouvoir* de L. Boff. Dieu sait si je me sens solidaire de son combat, cependant son chapitre XII (« Une vision alternative ») me laisse perplexe, car ses propositions s'inscrivent bien dans cette ligne d'immédiateté.

En une première démarche, L. Boff tend à restituer à l'ensemble de l'Eglise, y compris l'Eglise hors les murs du christianisme, la présence de l'Esprit : « *Personne n'est en dehors de l'Eglise, parce qu'il n'existe plus un « dehors », parce que personne n'est hors de la réalité de Dieu et du Christ ressuscité* » (p. 263). Je ne peux que l'approuver lorsqu'il en conclut que les « structures » ne sauraient enfermer l'action de l'Esprit et que l'Eglise doit, dans la ligne de la Pentecôte, annoncer les merveilles de Dieu en toutes les langues et selon toutes les cultures ; je comprends qu'il tienne à souligner que le peuple opprimé est lui aussi visité par l'Esprit. Pour autant faut-il aller jusqu'à dire que « *plus rien ne fait écran à la communication ineffable et pneumatique avec lui* (le Christ) » (p. 232) ?

Et surtout, L. Boff tend à souligner l'identité du Christ avec l'Esprit, jusqu'au titre provocateur : « Une personne en deux personnes » (p. 259). L'ensemble du texte est, certes, plus nuancé. Mais la tendance persiste à minimiser la différence pour accentuer la ressemblance : « *Jésus-Christ existe maintenant sous la forme de l'Esprit* » (p. 258). Pour le lecteur pressé, n'est-ce pas induire que le don de l'Esprit assure à l'Eglise (fût-ce à l'Eglise populaire) un accès direct au Ressuscité ? Je redis combien je ne voudrais pas rompre ma solidarité avec L. Boff, mais n'est-ce pas une manière d'être solidaire que de poser quelques questions ?

A travers ces trois aperçus, je voulais donner à entendre une des façons de se rapporter à l'Esprit sous le signe de l'immédiateté. Ce type de relation a pour lui toute une tradition et tout un donné scripturaire. Il est hors de question de le rejeter. Pourtant, il me paraît possible dans la foi d'entreprendre une autre approche qui insistera sur la différence comme « mission » de l'Esprit.

II

l'esprit comme écart

Que l'humanité soit en proie à la nostalgie fusionnelle, y compris dans ses rapports avec la divinité, est un donné de fait. Mais est-ce vraiment dans cette voie qu'elle pourra se réaliser ? Dans le cas contraire, il nous faut élaborer une « pneumatologie » qui laisse subsister la béance constitutive de l'humain.

des processus inévitables

La psychanalyse, notamment à travers l'école de J. Lacan, nous a éclairés sur les processus de l'inconscient et sur l'importance de la relation fusionnelle qui s'enracine dans le rapport de l'enfant à la mère ; on peut la symboliser comme nostalgie du retour au sein maternel. Cela se déploie selon divers axes : de façon très simplifiée, on peut retenir le vœu de totalité (être tout et avoir tout), celui d'une présence immédiate du partenaire, le refus du conflit et de la distance, etc. Par ailleurs, ce qui est privilégié dans la relation est l'assimilation : l'objet vient combler le besoin pour le satisfaire. Et, du coup, c'est bien la ressemblance jusqu'à ne faire plus qu'un, qui est recherchée.

Ces explications sont rudimentaires, mais elles peuvent éclairer un certain nombre de réalités humaines. Elles affectent les relations interpersonnelles : un certain idéal du « couple », par exemple, où le mythe de l'androgyne n'est pas loin ; l'amour d'amitié consiste à éprouver les mêmes sentiments, à avoir les mêmes goûts, à « tout partager ». Mais on le retrouve aussi au niveau plus collectif : la demande de « petites communautés » chaudes où il fait bon être ensemble en est la manifestation la plus évidente. Cette tendance parcourt également des processus plus vastes. Elle est l'un des facteurs, parmi d'autres, qui sous-tend le rejet de l'étranger, surtout s'il refuse de s'intégrer, de s'assimiler. Dans des versions plus « positives », n'est-ce pas aussi ce qui inspire certains projets de « civilisation mondiale » et de « paix perpétuelle ». On retrouve le mythe de Babel : parler une seule langue et du coup atteindre à la toute-puissance.

Je n'analyse pas ces réalités pour elles-mêmes ; je veux simplement suggérer ce qui est en jeu et qui se retrouve aussi dans les démarches religieuses. En effet, si les religions véhiculent une certaine expérience de la transcendance, elles visent aussi à la résorber en proposant aux fidèles de communier avec la divinité. Multiples sont les thèmes qui orientent dans

cette direction (et le christianisme les a aussi incorporés). Evoquons le panthéisme et sa traduction philosophique, l'immanence : il y a une présence de Dieu au plus intime des êtres et en particulier de l'âme humaine. Le mouvement religieux, quant à lui, avec son culte et ses itinéraires spirituels a bien pour but de rejoindre ce divin jusqu'à se fondre en lui. Il semble, en particulier, que telle est la mystique orientale qui ne manque pas d'échos en Occident. A la limite, le fidèle achève son périple en se perdant dans la divinité comme le fleuve dans l'océan. Par ailleurs, les cas de possession par le Dieu ou « les esprits » font partie du lot commun des civilisations religieuses (par exemple les « chamans »). On a vu que le christianisme reprenait à son compte certains de ces thèmes et de ces pratiques. Aux cas déjà cités, il faudrait ajouter toute une sacramentaire, en particulier de l'eucharistie avec « la présence réelle » qui — ce n'est pas fortuit — est liée à l'épiclèse, c'est-à-dire à l'effusion de l'Esprit.

Il s'agit donc d'une réalité inévitable qui structure la condition humaine et ne peut être contournée. Il serait illusoire de rêver à un pur Désir. Que le croyant déploie sa foi selon toutes ses dimensions humaines, y compris dans la spiritualité de la présence, est normal et nécessaire. Par là, nous est annoncée une part de vérité. En effet, le « mystère de l'incarnation » est essentiel au christianisme et le Dieu qui s'y révèle est sans doute plus « vrai » que le Premier Moteur Immobile de l'univers.

Pourtant, s'en tenir là, c'est bloquer le développement du sujet, et donc du sujet croyant. De façon très rudimentaire à nouveau, nous pouvons faire appel à Lacan. Il insiste sur le rôle du Père pour interdire la relation duale avec la mère et introduire le sujet au monde et à la Parole. Mais dans ce déplacement, il doit y avoir un renoncement décisif. Il ne s'agit pas d'aller chercher ailleurs ce que fournissait la mère, il s'agit d'en assumer la perte pour se situer dans une nouvelle relation à l'objet : celle du Désir qui ne sera jamais comblé. D'une part, le sujet authentique se sait toujours « scindé », il ne peut être le Tout, en lui il y a une « béance » qui est sa vérité d'homme ; d'autre part, autrui non plus n'est pas Tout (et il faut aussi renoncer au père tout-puissant). Et dans l'Autre, ce qui est essentiel, ce n'est pas cette part qui me ressemble et que je peux « com-prendre », mais bien son irréductible altérité, ce qui fait que justement il n'est pas moi. Dès lors l'amour n'est pas résorption de la différence, au contraire. On pourrait citer le poète libanais K. Gibran :

> *« Qu'il y ait des espaces dans votre communion*
> *Et que les vents du ciel dansent entre vous ».*

Gibran n'avait pas lu Lacan ; mais il exprime bien cette tension nécessaire au cœur de l'union. Et ce qui est vrai de la relation interpersonnelle dans l'espace humain me semble aussi vrai de la relation religieuse.

la communion dans l'esprit

Mon hypothèse est la suivante : une certaine lecture de la mission de l'Esprit lui donne de *faire l'union dans la différence.*

La foi en un Absent

Tout d'abord, il faut insister sur l'une des dimensions de notre foi, à savoir que le Christ n'est pas donné immédiatement à notre recherche. Cette affirmation peut, de prime abord, prendre à contre-pied toute une démarche chrétienne, au demeurant fort stimulante, qui s'est efforcée de justifier l'engagement chrétien par un service du Christ dans son Eglise ou dans la personne des pauvres. Il ne s'agit pas de renier ces mouvements qui ont, sans doute, produit le meilleur du christianisme contemporain. Mais peut-être faut-il apprendre à le vivre dans un autre registre. Nous sommes appelés à suivre le Christ lors même qu'il ne se laisse pas rencontrer immédiatement. Car il y a, dans la foi, toute une ligne qui insiste sur la distance entre nous et Jésus ressuscité.

Une première approche consiste justement à prendre au sérieux l'incarnation. Dieu est devenu homme. Autrement dit, il a été « un parmi d'autres » : fils de Marie, en Palestine, sous Ponce Pilate. Qu'il soit devenu personnage universel ne doit pas gommer cette réalité. Jésus de Nazareth est un autre, il nous est étranger. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les évangiles sans fausse naïveté. Bien des textes nous déroutent, qui rendent l'exégèse indispensable. Cela signifie que Jésus a épousé, en vérité, le jeu des limites humaines ; il est lui et non pas nous « selon la chair », même si cette incarnation nous le rend profondément fraternel. Et sa résurrection n'abolit pas la distance. Certes, elle le fait « *passer dans la transcendance de Dieu* », selon l'expression de J. Pohier. Il est Vivant par delà les limites de l'espace et du temps et son « passage » parmi nous n'est pas simple souvenir historique. Reste que cette contemporanéité indéniable est aussi sous le signe de l'absence. Je n'en retiens que trois indices, à même les récits de la foi.

— Le « tombeau vide » : au-delà du problème historique et apologétique, il fonctionne comme un symbole insurmontable. Désormais, Christ n'est plus assignable à résidence. Comme le remarque Philippe Sollers, le

mouvement normal de tous les cultes, y compris des cultes profanes, vise à ériger des mausolés où le « référent » peut être repéré. Il ne peut en être ainsi en christianisme : « *Vous cherchez Jésus le Nazaréen : il n'est plus ici* ». Vouloir le « localiser », c'est verser dans l'idolâtrie. Désormais, ce n'est plus à Jérusalem ou au mont Garizim qu'on adorera, mais en esprit et en vérité.

— Le mystère pascal inclut l'Ascension. C'est primordialement l'affirmation de la glorification du Crucifié, élevé à la droite de Dieu. Mais là aussi, le symbole joue sur une certaine absence : « *Pourquoi restez-vous à regarder le ciel ?* » (Ac 1, 11). Même les témoins privilégiés qui ont mangé et bu avec lui après sa résurrection doivent entrer dans un autre compagnonnage où la présence palpable du Seigneur se dérobe ; à plus forte raison, les nouveaux disciples qui devront croire seulement son annonce. Mais « heureux ceux qui croiront sans avoir vu ».

— Enfin, j'insisterai sur la finale du récit des pèlerins d'Emmaüs. Le texte, à juste titre, illustre l'expérience chrétienne du cheminement dans la foi à travers la rencontre, la Parole, la fraction du pain. Et cela est inépuisable. Mais voici, Jésus finit par disparaître aux yeux mêmes de ceux qui lui ont demandé : « Reste avec nous ». Désormais, toute rencontre du Ressuscité est fragile et provisoire. Lorsque s'ouvrent les yeux de la foi, c'est sur une absence et il faut simplement se remettre en route.

Ce ne sont là que des indices rapides d'une dimension possible de la foi. La résurrection n'assure pas une présence immédiate du Christ au monde ; il se dérobe aussi dans une absence qui ouvre du même coup la consistance du temps de l'Eglise, qui est aussi le temps de l'Esprit.

Un autre Paraclet

« *Il est bon pour vous que je parte, en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais, je vous l'enverrai* » (Jn 16, 7). C'est le texte le plus explicite sur le « relais » du Christ et de l'Esprit. Mais justement, il s'agit d'un autre Paraclet ; l'Esprit ne vient pas « remplacer » la présence perdue du Ressuscité. Le désir n'est pas obturé par cette irruption. Pour le donner à entendre, on ne peut que procéder de façon symbolique.

1. Reprenons d'abord les images qui, au long de la Bible, désignent la venue de l'Esprit. Elles se rapportent toujours à des réalités naturelles : feu, colombe, vent... C'est dire qu'à moins d'une incurable naïveté, nul ne peut s'y laisser prendre : il s'agit de symboles. D'ailleurs, le texte lui-

même souligne l'écart : « sous la forme de... ». Or, tout symbole désigne une absence de cela même qu'il signifie. Il ne peut y avoir identification de l'Esprit et de son support imagé. Mais il n'est pas sans importance que ces signifiants, notamment le feu et le vent, soient des réalités comme impalpables et non maîtrisables par l'homme.

2. Si ce statut symbolique incite à reconnaître l'écart, un temps plus réflexif corrobore l'intuition. En effet, la foi a toujours refusé de parler d'une incarnation de l'Esprit, que ce soit dans la personne du fidèle ou dans l'Eglise. L'Esprit a pu être désigné comme « âme de l'Eglise », jamais celle-ci n'est dite « corps de l'Esprit ». Comme d'instinct, on a évité la similitude avec la venue du Christ. Sans doute la conscience des fautes et des infidélités de la communauté y fut-elle pour quelque chose, mais plus profondément la perception d'une différence essentielle entre les missions du Fils et du Paraclet. Cela n'empêche pas d'intérioriser l'action du Pneuma, mais évite de nier l'écart. Dès lors, nul n'est propriétaire de l'Esprit. Il fait exister l'Eglise et la sanctifie, il ne se confond pas avec elle ni avec aucune de ses instances.

3. L'Esprit ne se confond pas avec le Christ. On sait que la foi a tâtonné pour exprimer le mystère trinitaire, mais, dès le départ, elle a dû se confronter à cette aporie des relations de Jésus et de son Esprit, dans leur union et leur différence. L'article de R. Sublon, au cours de ce numéro, tentera une lecture suggestive du mystère de la Trinité où l'Esprit est justement celui qui fait exister la relation Père-Fils, non comme face à face, mais comme écart dans l'égalité. Je n'y ajoute qu'une piste de recherche. Alors que le mot *ruah* dans les langues sémitiques est féminin, le langage de la foi a su éviter d'aller jusqu'au bout de la comparaison familiale en donnant au troisième terme le nom de Mère. C'est d'abord, certes, manière géniale de préserver la transcendance du mystère en critiquant la métaphore de l'intérieur. Mais cela donne encore à penser : on me permettra de remarquer que ce qui est ici refusé, c'est justement le symbole du pôle fusionnel de nos expériences humaines (ce qui n'exclut pas les recherches actuelles sur cette dimension « féminine » de la divinité, évoquées également dans ce cahier).

4. Il ne faut pas trop spéculer sur les relations trinitaires dans leur éternité. Par contre, tout en restant mystère, l'ordre historique du salut nous est davantage repérable. Et là aussi, on peut découvrir la non-confusion du Christ et de l'Esprit, lors même que Jésus est tout entier dans la plénitude de l'Esprit. A nouveau, je tente une « variation » sur un texte. On a souvent remarqué que le « *emisit spiritum* » qui signe la mort humaine

de Jésus peut se traduire par « il rendit l'esprit » et / ou « il donna l'Esprit ». On vise ainsi à marquer d'abord le rôle unique du Christ dans le mystère pascal et la profonde unité de son action et de celle du Saint-Esprit. Mais j'y entends aussi un autre « poème ». Il faut donner tout son poids à la mort de cet homme, sous peine « d'évacuer la croix du Christ ». Comme tout homme né d'une femme, Jésus voit sa vie interrompue par une borne insurmontable. Et si Dieu relève « ce Jésus que vous avez crucifié », ce n'est pas pour la reprise pure et simple de cette vie terrestre ; la résurrection — c'est banalité de le redire — n'est pas simple retour au monde, comme il en fut pour Lazare. Quelqu'un rend son dernier souffle et quelles que soient nos nostalgies, quelque chose est radicalement terminé. On ne croisera plus Jésus sur nos routes, même s'il est présent à l'humanité. Or c'est précisément à ce moment-là qu'est donné l'Esprit, le Souffle qui déjà « planait sur les eaux » au premier matin de la création et qui inaugure ici une nouveauté radicale.

5. Je ne prétends pas faire une démonstration, mais des suggestions. Elles convergent en ceci : il nous faut vivre un certain « travail de deuil » pour entrer en espérance. Le croyant, par le baptême, est bien greffé sur le Christ, mais il n'est pas identifié à lui. Un écart subsiste qui donne justement son authenticité à la communion. Il n'y a pas relation duelle du fidèle au Christ (quelle que soit la possibilité de démarches spirituelles, de dialogue et de prière). Il y a effusion de l'Esprit, dans une « différence imprononçable », selon un mot de R. Sublon. Cet écart peut meurtrir nos besoins de face à face et nos vœux d'immédiateté ; mais il ouvre le désir et donc l'authenticité humaine. L'homme garde toute sa consistance dans la communion chrétienne et Dieu reste Dieu, c'est-à-dire Autre.

N'est-ce pas le vrai chemin pour affirmer que le Christ est vivant ? Ce sont les morts que, par l'imaginaire, nous évoquons comme tout proches de nous ou dont nous comblons l'absence par la consolation entre intimes en ressassant les souvenirs. Telle ne fut pas la naissance de la foi ; elle est œuvre de l'Esprit qui arrache les disciples à leur nostalgie pour les envoyer en mission. On ne s'identifie pas au Christ ressuscité : cela veut dire qu'il est Vivant et donc nous résiste quelque part... Mais déjà dans l'ordre humain, on peut aimer un absent. Lorsqu'il s'agit de l'absence de Dieu, cet amour s'appelle Esprit vivant.

émile granger

FRAGMENTS POUR UNE BIBLE - Tome II

(Supplément à la revue CULTURES ET FOI, n° 103)

Ce volume de 120 pages s'adresse à ceux et à celles qui cherchent à donner sens à leur vie. Beaucoup ne fréquentent plus ni les églises, ni les liturgies officielles, et pourtant, le courant évangélique n'est pas pour eux sans signification. On trouvera dans ce recueil, **des paroles d'espérance, des expériences variées** au cours des années qui ont suivi le Concile Vatican II, **des convictions** (un texte inédit du P. Ganne, des notes de Jean-Yves Jolif, un éclairage évangélique sur notre temps par le pasteur Serge Guilman), **des fragments d'homélies** de Jacques Musset (pour un divorcé qui se remarie, pour les funérailles d'un suicidé) ; on trouvera aussi des fragments pour une liturgie (« Rebelles en prière »), etc.

Un ensemble original qui rendra service dans la mesure où il peut révéler un monde croyant, silencieux, qui existe malgré tout mais ne peut pas se reconnaître dans les institutions en place et les discours de la hiérarchie.

Adresser commande, chèque bancaire ou postal de 50 F à : **Education permanente, Cultures et Foi** - 5, rue Sainte-Hélène - 69002 Lyon Tél. (7) 842.72.46 - C.C.P. Lyon 102-03 N

ALTERNATIVES NON VIOLENTES

Revue trimestrielle **N° 55**

Suède : Va-t-on intégrer la non-violence dans la défense ?, par Lennart BERGFELDT

R.F.A. : La « protection autonome », par Wilhelm NOLTE

LIDDELL-HART et les origines de la « Défense à base civile », par Christopher KRUEGLER

L'efficacité de la résistance non-violente, par Basil LIDDELL-HART

France : La recherche sur la non-violence s'institutionnalise !, par François MARCHAND

Palestine : Pour une résistance non-violente, par Mubarak L. AWAD

Quand les Polonais lisent un non-violent français (Recensions d'un ouvrage de J.-M. Muller dans deux revues clandestines polonaises : *Kos* et *Tu Teraz*)

Le facteur économique dans la lutte polonaise, entretien avec Emmanuel RASPE

Le N° : 25 F - Craintilleux - 42210 MONTROND - C.C.P. : 2915 21 U Lyon

l'esprit comme langage de changement

lecture du chapitre 8 de l'épître aux romains

*L'essai qui suit propose une lecture et une interprétation du chapitre 8 de l'*épître aux Romains. *Le texte de Paul est difficile, plein de rebondissements et de paradoxes. La proposition qui est faite est d'en suivre la démarche et d'en faire apparaître la logique argumentative : d'où Paul part-il ? Quel cheminement fait-il suivre à ses lecteurs ? Comment tente-t-il d'emporter leurs convictions et où les conduit-il ? L'analyse proposée se sert, pour mettre cela en évidence, des théories de la communication de l'école américaine de Palo Alto, et, en particulier, de ses recherches sur les langages de changement. L'idée n'est pas d'aligner les résultats de l'exégèse sur ceux des sciences humaines, mais d'utiliser les moyens de description mis en œuvre par ces dernières. Ressort ainsi la force du discours paulinien qui fait de l'esprit la puissance de changement de l'Evangile.*

L'*épître aux Romains* est construite comme une *apologie*. Le prescript épistolaire (Rm 1, 1-7) et l'*exorde* (Rm 1, 8-17) introduisent l'exposé de la cause (la *narratio*, Rm 1, 18 - 3, 20) : par la loi, nul ne sera justifié devant Dieu car, par elle, ce n'est que la connaissance du péché. La *thèse*, exposée en Rm 3, 21-31, est celle de l'Evangile et de l'apostolat pauliniens : en Christ, la justice de Dieu a été manifestée, justice de Dieu sans la loi, par la foi, et puissance de justification du pécheur. Les chapitres 4-11 développent l'*argumentation* constituée par l'apôtre à l'appui de sa thèse. La figure d'Abraham sert tout d'abord de preuve scripturaire (Rm 4, 1-25) qui permet une première réexposition du thème (Rm 5, 1-21). Puis suit une série de réfutations : faut-il demeurer dans le péché pour que la grâce surabonde (Rm 6, 1-14) ? Allons-nous pécher parce que nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce (Rm 6, 15-23) ? Une seconde réexposition (Rm 7, 1-6) introduit une nouvelle série de réfutations : la loi serait-elle péché (Rm 7, 7-13) ? Ce qui est bon est-il devenu cause de mort pour moi (Rm 7, 13-25) ? Rm 8, 1-39 est une troisième réexposition qui résoud l'énigme du « je » de Rm 7, 7-23 et cause immédiatement le développement de Rm 9, 1 - 11, 36 sur la question d'Israël, qui se conclut par une ultime réexposition de la thèse fondamentale de

l'épître : Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde (Rm 11, 32) [1].

premier round : la réalité de la réalité (8, 1-11)

D'entrée de jeu, Paul rappelle de quoi il retourne : « *Il n'y a donc, maintenant, plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ. Car la loi de l'esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort* » (v. 2-3). Deux lois s'opposent sous l'emprise desquelles je me trouve. Ce constat de la situation fondamentale de l'existence humaine résulte des clarifications qui précèdent :

1. L'exposé de l'affaire, d'abord (Rm 1, 18 - 3, 20). Les Grecs se prévalent de leur sagesse et de leur raison. Mais qu'en est-il au juste ? Loin de les conduire à la connaissance de Dieu et à la liberté, leur connaissance les a conduits à l'esclavage et à l'idolâtrie. Ils se sont emparés de Dieu, ils l'ont revêtu de leurs fantasmes (de leur fantaisie, disait Luther) de sorte que, se croyant sages, ils sont devenus fous. Leur sagesse ne les rapproche pas de la vérité, mais construit l'illusion dans laquelle ils s'enfoncent. Quant aux Juifs, ils se réclament de la loi, à juste titre, mais cela les précipite dans le même désespoir. Loin d'être un privilège, la loi les jette dans le même malheur que les païens : l'homme s'en empare de la même manière que de la connaissance de Dieu, pour s'accomplir lui-même et s'asservir à lui-même. Ce qui est donné pour son bonheur contribue à son malheur. Plus il est sage, plus il se fait fou, plus il connaît Dieu, plus il le méconnaît, de sorte que, par la loi, nul ne sera justifié devant Dieu [2].

2. Mais d'où vient ce constat d'échec ? D'une autre issue qui, soudain, paraît offerte dans l'histoire. « *Mais maintenant* », dit l'apôtre en Rm 3, 21, repris par le « *maintenant donc* » de Rm 8, 1. Que s'est-il passé ? La justice de Dieu s'est manifestée, manifestant du même coup le malheur de l'existence confrontée à l'idée de Dieu et à la loi. Où s'est manifestée cette justice ? Sur la Croix. Que s'est-il passé sur la Croix ? La crucifixion des images de Dieu et de la loi comme chemins de salut possibles. Exactement :

1. Ce plan s'inspire de celui proposé pour **l'épître aux Galates** par H. D. BETZ, **Galatians** (Hermeneia), Philadephia, 1979. Les références sont données par les ouvrages théoriques d'ARISTOTE, **La Rhétorique**, de CICERON, **De l'orateur** et de QUINTILIEN, **Institution oratoire.**
2. Analyse : G. BORNKAMM, « Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3) », **Das Ende des Gesetzes, Gesammelte Aufsätze I**, München, 1952, pp. 9-33.

à la Croix s'est révélé l'échec de l'homme aux prises avec sa sagesse et avec la loi (Ga 3, 13 ; I Co 1, 18-25). D'où l'alternative posée par l'Evangile paulinien : ou Christ est la fin de la loi, ou il est mort pour rien (Ga 2, 15-21).

3. Deux puissances déterminent l'existence de l'homme : celle du péché, qui le séduit et le trompe, et le mène à la mort ; celle de la « *justice de Dieu sans les œuvres de la loi* », puissance qui justifie et rend juste l'impie qui s'en remet à la grâce de Dieu (Rm 3, 21-31). Que devient la loi dans tout cela ? Nous nous trouvons ici devant un second paradoxe : c'est le regard que l'homme porte sur elle qui décide de son effet. Utilisée par l'homme pour sa propre justice, elle le conduit à la mort. Mais aussitôt est-il libéré de son emprise qu'elle lui apparaît comme loi de son intelligence et témoin pour lui de la volonté de Dieu. Ainsi, affronté à la loi, l'homme découvre-t-il deux lois qui combattent en lui et son existence est-elle déterminée par une complicité dans laquelle le péché, en lui-même, détourne la loi contre lui-même [3]. Il est pris dans ce cercle vicieux : « *Moi qui veux faire le bien, je découvre cette loi* (ce système) : *c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon obéissance ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres* » (Rm 7, 21-23).

« la loi de l'esprit t'a libéré de la loi du péché »

Rm 8, 2 reprend l'image des deux lois. Mais on voit qu'une nouvelle perspective domine, le « mais maintenant » de la grâce de Dieu. L'événement de la Croix a libéré de la malédiction et du désespoir de la loi. Un changement a eu lieu et une nouvelle compréhension de la réalité détermine de droit et de fait le présent. « *Il n'y a plus de condamnation en Jésus-Christ* » (Rm 8, 1). C'est-à-dire : la justice de Dieu a été manifestée et le pécheur a été justifié. Une nouvelle loi — celle de l'esprit de vie — t'a libéré de celle du péché et de la mort. Ce que la loi ne pouvait pas faire à cause de l'emprise que le péché a sur l'homme confronté à elle, Dieu l'a fait par l'envoi de son Fils. Comment cela s'est-il fait ? « *Dieu, ayant envoyé son Fils en conformité de chair de péché, à cause du péché, a condamné le péché dans la chair même, de sorte que la revendication de la justice de la loi est accomplie en nous qui ne marchons pas suivant la*

3. Analyse : G. THEISSEN, **Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), Göttingen, 1983.**

chair, mais suivant l'esprit » (Rm 8, 3-4). On interprète souvent le passage à partir de l'hymne de Ph 2,5-11 : Jésus, dans son chemin d'obéissance, s'est soustrait à l'emprise du péché ; sa mort est la sanction du péché[4]. Mais la pensée est plus radicale. Elle rappelle Ga 3, 13-14 et 2 Co 5,12 : sur la Croix, la loi s'est mise en échec. Mais ce n'est qu'une première approximation. L'analyse, après Rm 7, 7-25, est désormais plus complexe : ce n'est pas la loi qui a été condamnée par la Croix, mais ce que fait, en moi (en ma chair), la puissance du péché qui la détourne pour mon désespoir et pour ma mort. La collusion de la loi et du péché est dévoilée, en même temps qu'est révélée la justice de Dieu qui débloque le système de la loi et du péché, ou, selon Rm 7,21-23, de la loi (de Dieu) et de la loi (du péché). La conséquence est que, justifié et vivant de la grâce de Dieu, j'accomplis de fait librement ce que requiert la loi (Rm 8,4).

On voit maintenant le sens et la fonction du paradoxe du v. 2 : « *la loi de l'esprit... t'a libéré de la loi du péché et de la mort* ». Le « mais maintenant » recadre la dialectique malheureuse du « je » de Rm 7,7-25 et le système qui l'enfermait entre la loi et la loi. La logique de communication employée ressortit aux langages de changement[5]. Elle casse le système de l'existence sous la loi, qui est la logique du « toujours plus la même chose » : l'homme tente de résister au péché par la loi, mais le péché s'empare de la loi, de sorte que le « je » s'enfonce d'autant plus dans le péché qu'il tente de s'en sortir par l'observance scrupuleuse de la loi. Le caractère abrupt du v. 2 fait surgir un point de vue complètement nouveau sur la situation. L'alternative entre l'existence sous la loi et l'existence sous le péché n'en est pas une. Il devient clair, d'ailleurs, que c'est précisément elle l'illusion sous laquelle se trouve le « je » de Rm 7,7-25. Comment le paradoxe du v. 2 parvient-il à ce recadrage ? En brouillant le bon sens de la logique et en déjouant les résistances de la piété pour provoquer le changement. En termes techniques, on dirait que

4. Etat de l'interprétation : H. SCHLIER, **Der Römerbrief** (HThKNT VI), Freiburg, 1977 ; U. WILCKENS, **Der Brief an die Römer** (EKK VI/2), Neukirchen, Zürich, 1980 ; C. E. B. CRANFIELD, **The Epistle to the Romans** (ICC), Edinburgh, 1975. La conjecture selon laquelle la construction difficile du v. 3 serait due à l'utilisation d'une formule prépaulinienne ne répond à aucune nécessité et résulte d'une méprise de la forme paradoxale.

5. P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, **Une logique de la communication** (Points), Paris, 1972. Fondement épistémologique : P. WATZLAWICK, J. WEAKLAND, R. FISCH, **Changements, paradoxes et psychothérapie** (Points), Paris, 1975.

l'apôtre met à profit la stratégie de la confusion [6]. A la loi ancienne, il en ajoute maintenant une nouvelle. Le souci de la loi est sauf. Mais, du même coup, le jeu sur les mots paralyse la logique et débloque la situation. La loi est-elle abolie ? Non, mais on a subrepticement remplacé une loi par une autre. L'homme est cependant libéré de la loi et, donc, libre de l'accomplir.

La libération a eu lieu dans l'événement de la Croix. Mais elle a lieu en moi. La Croix est paradoxe, langage de changement pour moi. Le « mais maintenant » renvoie à l'événement de la mort de Jésus, mais aussi à l'instant de ma vie. La loi de l'esprit *t'*a libéré. Le lieu de la réflexion paulinienne est celui de l'existence confrontée aux déterminations qui la régissent, et les deux lois renvoient à deux puissances qui s'opposent dans l'histoire (dans l'événement de la Croix) et en l'homme : *la chair* et *l'esprit*, c'est-à-dire l'ancienne vision du monde, dominée par la dialectique malheureuse de la loi et du péché, et la puissance libératrice qui recadre la réalité et en libère.

définition anthropologique de l'esprit

Esprit et chair sont ainsi présentés comme deux puissances qui déterminent l'existence et selon lesquelles elle s'oriente. Leur propriété est d'organiser la réalité comme deux systèmes qui s'opposent. Ceux qui vivent selon la chair constituent la réalité selon la chair ; ceux qui vivent selon l'esprit constituent la réalité selon l'esprit. Les premiers construisent la réalité comme bloquée par la dialectique malheureuse du péché et de la loi, alors que les seconds vivent du déblocage de la malédiction représentée par la loi. La conséquence est que le corps de péché en eux (c'est-à-dire l'existence déterminée par le monde ancien) est mort tandis qu'une existence nouvelle vit de la justice. Plus exactement, selon le recadrage des v. 10-11, l'esprit détermine l'existence nouvelle : le corps est mort en tant qu'il était sous l'emprise du péché tandis que l'esprit est vie par la justice. Mais, précisément, l'esprit qui a ressuscité Christ et dans lequel Christ est présent fera vivre ce corps mort par la libération de l'esprit qui habite en nous. En d'autres termes : la libération de l'esprit est le recadrage qui débloque les déterminismes sous lesquels le système ancien plaçait l'existence.

6. P. WATZLAWICK, **Le langage du changement, éléments de communication thérapeutique**, Paris ; et P. WATZLAWICK, **La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication** (Points), Paris, 1978.

La redéfinition de l'esprit comme détermination de l'existence peut paraître insatisfaisante et réductrice. Elle contraste, bien entendu, avec la pneumatologie des cercles apocalypticiens du christianisme primitif (cf. la source Q citée par Mc 3, 28-29 qui, par le concept de saint esprit, réclame pour ses prophètes l'autorité de Dieu lui-même), mais elle correspond singulièrement au recadrage opéré par Marc lui-même : l'esprit manifesté dans la destinée historique de l'homme de Nazareth crucifié recadre les images hiérarchiques de Dieu et du monde. Par la même opération, elle recadre la compréhension de la réalité et la compréhension de l'existence humaine qu'elle implique (Mc 3, 30). En Rm 8, 1 sv., la définition anthropologique de l'esprit correspond fondamentalement au *proprium* de l'effort théologique de Paul qui réside dans la tentative, reprise ultérieurement par saint Augustin, par Luther, par Kierkegaard ou par Dürrenmatt, de rendre compte existentialement de la puissance de la justice de Dieu et de la réalité de la grâce. La conséquence est que l'esprit n'apparaît pas comme un au-delà du monde, ou comme un arrière-monde laissant à lui-même le monde et ses déterminismes, mais comme une puissance de transformation à l'œuvre dans le langage de l'Evangile.

deuxième round : la vérité de la nouvelle réalité (8, 12-17)

Paul tire maintenant les conséquences : vous avez été libérés de la chair par l'esprit, vivez donc de l'esprit et non de la chair. La logique est celle de la dialectique de l'indicatif et de l'impératif : soyez ce que vous êtes [7]. Ne vous laissez pas ressaisir par le système ancien — mais comment, après le paradoxe du v. 2, le pourrait-on ? — et vivez du recadrage de votre vie réalisé par la manifestation de la justice de Dieu. Mais cette première conclusion fait rebondir l'argumentation et conduit à un nouveau recadrage, qui est celui du thème de la filialité, reconsidérée à l'intérieur du changement désormais effectué. L'expérience du « je » de Rm 7, 7-25 a dénoncé l'impasse du système du péché et de la loi. Mais qui autorise à vivre de la réalité nouvelle ? Réponse : l'expérience de la libération (l'esprit qui est en vous) témoigne de la liberté reçue.

Pas plus qu'avant, Paul n'argumente vraiment logiquement. L'argument utilisé est, tout simplement, celui de la définition [8]. Mais ce qu'il obtient,

7. R. BULTMANN, **Theologie des Neuen Testaments**, Tübingen, 1980 [8], § 38/1.
8. Ch. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, **Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique**, Bruxelles, 1970 [2], pp. 282-291.

par ce nouveau déplacement, est ceci : faire apparaître que c'est la liberté nouvelle, reçue de l'esprit de filialité et non de l'esprit de servitude, qui fait de nous des enfants de Dieu. Au paradoxe des deux lois du v. 2 correspond celui des deux esprits du v. 15. La même technique de la confusion est employée. Elle donne le résultat suivant : non seulement le chemin passé de la loi était sans issue, non seulement il menait au blocage désespéré du péché et de la loi, ce que faisait voir le paradoxe du v. 2 ; mais, au surplus, il se révèle faux. Car la filialité ne se trouve pas au bout de la loi et de son observance mais dans la gratuité de la justice, c'est-à-dire dans le don de l'esprit qui libère du système ancien. L'image de Dieu se trouve recadrée : sa justice n'est pas l'instance devant laquelle j'ai à comparaître avec crainte, mais sa puissance qui justifie. Il en va de même, par conséquent, de l'héritage de la promesse, qui n'est pas donné dans le système du péché et de la loi, mais dans la liberté offerte.

L'esprit n'est plus lié ici à la liberté, mais à la vérité. C'est-à-dire : l'expérience de la liberté sert à recadrer celle de la vérité et fonde le discernement des esprits (v. 15). Une autre argumentation, bien sûr, sous-tend la logique de communication mise en place : celle de l'échec de la loi devant la Croix. Mais ici se poursuit l'entreprise — on aimerait dire : la thérapeutique — amorcée dans le premier round. A la loi, Paul a d'abord opposé une autre loi, qui est celle de l'esprit. Mais, en cours de route, n'a-t-on pas perdu Dieu ? Non : on l'a trouvé, et on est rentré dans la promesse de l'héritage et de l'esprit.

troisième round : le syndrome de l'utopie (8, 18-30)

Le projet de l'observateur de la loi est de changer le monde, comme le montre la figure de Monsieur Mississipi[9]. Le premier round a permis de le débloquer de son obsession légaliste. Le deuxième round lui a fait voir qu'il avait bien raison de le faire, et qu'en abandonnant ce qu'il croyait être la réalité et la vérité, il trouvait la vérité et la réalité. Mais il n'a pas été guéri de son utopie et c'est ce recadrage qui va avoir lieu ici. L'affaire est d'autant plus urgente que l'affirmation des v. 15-17 pourrait paraître vite dite et ne pas résister aux objections : « *Cet esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu* ».

Un premier élément de recadrage a été opéré au v. 17 : « *Enfants, et donc héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, puisque, ayant part à ses souffrances, nous aurons part aussi à sa gloire* ». La filialité est l'héri-

9. F. DÜRRENMATT, **Le mariage de Monsieur Mississipi**, Lausanne, 1979.

tage passant par la Croix, et c'est en souffrant avec Christ qu'on participe à sa gloire. La promesse de la filialité divine n'est pas de mettre fin aux difficultés et à la souffrance, mais d'apporter une nouvelle compréhension de la réalité. Le second élément est le suivant. Il part d'un constat : la création tout entière, comme nous, gémit dans l'attente impatiente de la révélation de la filialité de Dieu. Voilà qui montre bien que tout n'est pas accompli et résolu par la grâce de Dieu, et qui pourrait redonner séduction à la reconstruction du monde par la loi. Les drames du monde tendent les bras à Monsieur Mississipi. Mais Paul recadre la situation par un troisième paradoxe qui semble interrompre inopinément le développement et dont le surgissement est d'un effet curieux : « *J'estime en effet que les souffrances du maintenant sont sans proportion avec la gloire qui doit être révélée en nous* ». Rien n'annonçait ce cours nouveau de l'argumentation. Les souffrances ne sont pas la mise en échec de la promesse, mais le signe de son accomplissement. Si la création gémit, c'est qu'elle atteste les temps à venir. Le paradoxe se redouble d'ailleurs. Ne voit-on pas pointer les temps à venir ? C'est donc qu'il y a bien lieu d'espérer ! Lorsque tout est là, en effet, quelle place reste-t-il pour l'espérance ?

Les conséquences de ce recadrage sont les suivantes : le rapport à la réalité du monde change, et celle-ci apparaît désormais comme création porteuse d'espérance. Jusqu'à maintenant, elle est dans les douleurs de l'enfantement (v. 22). Le présent, ensuite, est déterminé par les deux « maintenant », celui du v. 1, de la manifestation eschatologique de la justice de Dieu, et celui du v. 18, du temps présent à vivre. L'existence est dans le temps et dans l'éternité. La gloire se révèle dans la souffrance et la temporalité de l'existence est déterminée par le paradoxe de la Croix. Dans cette situation, Paul et ses destinataires (nous) sont enfin témoins, par la grâce reçue, de la filialité promise (v. 23-25).

Mais la création n'est pas seule à gémir. D'où une nouvelle intervention de l'esprit comme puissance de changement. La puissance de la justice de Dieu, manifestée en Jésus-Christ, est à l'œuvre et intercède pour nous. C'est-à-dire : le Christ présent surabonde à notre détresse. Justifiés sans les œuvres de la loi, libérés du système malheureux du péché et de la loi, nous sommes irrémédiablement dans les mains de Dieu. D'ailleurs, tout concourt au bien pour ceux qui aiment Dieu. Paul ajoute : « *pour ceux qui ont été appelés par son projet* » (v. 28). La formulation semble exclusive et la double chaîne des v. 29-30 confirme cette impression : « *Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude*

de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ». L'argumentation se sert tout simplement de la vieille technique de l'indifférence comme stratégie de changement et elle fonctionne comme nouvelle communication paradoxale. Quant au thème de la justification, introduit subrepticement dans l'enchaînement de la prédestination, il recadre le plus efficacement possible le concept de l'élection. Sa force est d'autant plus grande que la finale reprend toute une conceptualité de tradition juive et, de façon délibérée, la retourne[10]. C'est par sa grâce que Dieu prédestine, appelle, justifie et glorifie. Rester dans le système de la loi et du péché, c'est donc, par paradoxe, se couper des promesses, de la justice et de l'élection.

quatrième round : le problème résolu, on affronte les difficultés (8, 31-39)

Dernier recadrage, maintenant, non plus du système du péché et de la loi, mais de la fragilité de l'existence. Ce n'est pas celle-ci qui constituait le problème, mais les solutions imaginées et établies pour y remédier qui représentaient l'impasse. La situation débloquée, l'apôtre revient aux conditions de l'existence croyante : l'oppression, la détresse, les persécutions, la famine, le dénuement, le péril, le glaive (qui décrivent *grosso modo* en 2 Co 6, 4-5 la condition de l'apostolat), et la fascination des puissances : la mort, la vie, les anges, les principautés, le présent, l'avenir, les puissances, la Hauteur, l'Abysse (v. 35, 38). L'argumentation se sert maintenant de tout le poids de ce qui précède : si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Le genre est celui de la diatribe. Paul superpose trois paradoxes. Le premier est dans la forme : l'existence est mise en procès. Mais tous les rôles sont concentrés sur Dieu et sur le Christ. Ils ne sont plus les défenseurs, mais l'accusateur et le juge. Question : qui accusera les élus de Dieu ? Réponse : Dieu le justificateur ! Question : qui prononcera la sentence ? Réponse : Christ qui est mort, bien plus, qui a été ressuscité, et qui est assis à la droite de Dieu et qui intercède pour nous (v. 33-34). Ce sont l'accusateur et le juge qui font grâce et c'est celui qui fait grâce et s'est donné pour nous qui est le juge. Du même coup, les difficultés de l'existence sont recadrées à partir de la justification. Elles perdent le caractère tragique que leur donnait l'homme qui leur était

10. O. MICHEL, **Der Brief an die Römer** (KEK IV), Göttingen, 1966 [4].

affronté seul dans le système du péché et de la loi : « *En tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés* » (v. 37).

Enfin, la conclusion recadre les puissances comme créatures de Dieu (« *aucune autre créature* » : c'est le même terme que dans le troisième round, à propos des gémissements de la création). Le langage apocalyptique de 1 Thess 4, 13 - 5, 11 ou de 1 Co 15, 1-58 a disparu. La raison n'en est pas un retrait de la pensée. Au contraire : les derniers lieux théologiques se trouvent désormais recadrés à partir de la *justificatio impii* et, si les représentations héritées du monde juif (la résurrection) ou de l'hellénisme (le vêtement nouveau, la demeure céleste : cf. 1 Co 15, 51-58 et 2 Co 5, 1-10 [11]) sont démythologisées, c'est parce que l'eschatologie elle-même est ressaisie à partir du *sola gratia.* Libéré du système dans lequel il devait faire son identité et justifier le présent dans la dialectique malheureuse du péché et de la loi, le croyant l'est aussi de la nécessité désespérée de subsister et de se survivre à lui-même par les représentations de la mort et de l'au-delà : « *En effet, aucun de nous ne vit pour soi-même et personne ne meurt pour soi-même. Car, si nous vivons, vous vivons pour le Seigneur ; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur ; soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. Car c'est pour être Seigneur des morts et des vivants que Christ est mort et qu'il a repris vie* » (Rm 14, 7-9).

la cascade de la grâce

Le point de départ, rappelons-le, était celui du « je » enfermé dans le système du péché et de la loi. Avec un premier recadrage, un point de vue nouveau, où s'opposaient la loi de l'esprit et la loi du péché et de la mort, a débloqué la situation de désespoir du « toujours plus la même chose » du légalisme. L'élément nouveau était celui du « mais maintenant » de la manifestation de la justice de Dieu, sans la loi, permettant paradoxalement au « je » d'accomplir enfin les œuvres de la loi. Un deuxième recadrage, en opposant non plus deux lois, mais deux esprits, a suggéré la légitimité de la libération effectuée. Un troisième recadrage resituait le monde lui-même devant l'accomplissement en Christ de la promesse et prévenait un retour au point de départ volontariste du légalisme. Le dernier recadrage réinterprétait enfin la question même

11. Sur I Co : cf. Ch. SENFT, **La première épître de Saint Paul aux Corinthiens** (CNT VII), Neuchâtel, 1979. Sur 2 Co : R. BULTMANN, **Der zweite Brief an die Korinther** (KEK), Göttingen, 1976.

de la fragilité de l'existence, de la vie, de la souffrance et de la mort, à partir de l'indicatif fondateur de la grâce de Dieu. L'entreprise inaugurée par le paradoxe de l'esprit et de la loi est arrivée à son terme. Le programme du v. 1 — annoncé déjà dans l'exorde de Rm 1, 16-17 et dans la thèse de Rm 3, 21-31 — est désormais rempli : « *Maintenant donc, il n'y a plus de condamnation en Jésus-Christ* ».

L'existence sous la loi est désormais révolue, sous réserve de la dialectique de l'indicatif et de l'impératif des v. 12-14. Le renouvellement du point de vue sur la réalité, de l'interprétation de Dieu, de la compréhension de soi-même et du monde résulte de la cascade des paradoxes de la grâce [12]. Telle est la fonction de l'esprit dans la logique de communication thérapeutique de l'Evangile [13]. La présentation fréquente de l'ensemble de Rm 8 comme celle de « l'existence sous l'esprit » est en tout point légitime. Elle recadre la compréhension du christianisme comme langage libérateur dans lequel la communication paradoxale ne joue pas le dernier rôle, fût-ce dans la parole de la Croix.

françois vouga

12. Cf. P.-A. STUCKI, **La promesse et le fouillis** (PUB série XX, Philosophie, vol. 137), Bern, Francfort, New York, 1983.
13. Cf. P. BÜHLER, « Jésus-Christ le Thérapeute », **Etudes Théologiques et Religieuses** 58, 1983, pp. 181-201.

CROIRE AUJOURD'HUI

SEPTEMBRE 1985

René BUREAU	Le parti de la victime
Pierre GUILBERT	Résurrection et baptême
André REBRÉ	Vers le monde païen
Louis COIGNET	L'écoute et la foi

Abonnement France : 130 F - Etranger : 160 F - Le numéro : 13 F
14, rue d'Assas - 75006 Paris - C.C.P. Croire aujourd'hui 3352 27 H Paris

ÉTUDES

Septembre 1985

Pourquoi se marier
Assad, président de la Syrie
Stratégies autour de l'Indochine
J.-P. Chevènement, rétro-pédagogue
Droits de l'homme et libéralisme
Décentralisation, an III

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548.52.51
Le n° 30 F (étranger 38 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

LA REVUE NOUVELLE

JUILLET-AOUT 1985

LE TIERS-MONDE REVISITÉ

— Tiers-monde : d'un fantasme à l'autre, par **Paul Géradin**
— Médecins sans frontières
De la morale de l'urgence à la stratégie de l'impatience, par le **Dr Daniel Grodos** et le **Dr René Tonglet**

Fiscalité et parafiscalité, pour d'autres transferts, par **Michel Peffer**
Arménie, le génocide inachevé, par **Vahram**
Livres : Attali prend rendez-vous avec l'histoire !, par **Gérard Lambert**
— Bourdieu à la conquête de l'espace universitaire, par **Alexandre Pycke** et **Benoît Scheuer**

Ce numéro : 190 FB
La Revue Nouvelle : Belgique : 1.520 FB - France : 255 FF
Etranger : 1 800 FB
Caisse Générale d'Epargne et de Retraite : Bruxelles, 001-01007311-08
La Revue Nouvelle, rue des Moucherons 3, 1000 Bruxelles

quand le féminisme américain redécouvre le saint-esprit

Entre le Saint-Esprit et les mouvements féministes chrétiens aux Etats-Unis, quel rapport ? En fait, si la revalorisation du rôle de l'Esprit par Vatican II a été importante pour toute l'Eglise, elle a représenté pour ces mouvements un atout d'autant plus précieux qu'il fut inattendu. Cette redécouverte a été reçue comme l'élément-clé qui leur manquait dans leur demande d'une Eglise dynamique, libérée de ses scléroses et réellement ouverte aux femmes. Le réveil pneumatologique sera étudié ici d'abord dans les élaborations qu'en font les théologiennes, puis à travers les orientations diverses qui parcourent le courant féministe, enfin dans ses réalisations pratiques à l'intérieur ou aux franges de l'Eglise catholique américaine.

La « découverte » de l'Esprit par les théologiennes et les courants féministes aux Etats-Unis ne cesse d'être ressentie comme quelque chose de décisif pour les personnes qui participent à la construction de l'Eglise de demain sous le signe de la promotion des femmes. En quoi consiste cette découverte ? Comment s'exprime-t-elle concrètement ? Ces deux questions peuvent servir d'introduction aux deux parties de notre réflexion : la première voudrait rendre compte de la façon de penser l'Esprit chez les féministes, et la deuxième évoquera quelques applications concrètes de cette pensée.

I

un renouvellement de la pneumatologie

Il serait utile de commencer par deux précisions. Premièrement, le féminisme en milieu chrétien aux Etats-Unis se présente comme un mouvement qui travaille pour la dignité, l'humanisation et l'égalité de tous les êtres humains. Ses adhérents, persuadés que ce travail est l'œuvre de l'Esprit et qu'il reflète les exigences les plus profondes du message du Christ, vont jusqu'à militer, autant qu'il faut, pour des changements structurels dans l'Eglise. Deuxièmement, ces courants ne sont pas limités aux seules femmes. Ils incluent également des hommes, prêtres et laïcs, pas du tout convaincus que l'appropriation exclusive de certaines fonctions d'Eglise par les seuls

baptisés de sexe masculin puisse se justifier et scripturairement et doctrinalement [1].

Cela dit, en quel sens peut-on parler d'une « découverte » ou, éventuellement, d'une « réhabilitation » de l'Esprit Saint par les théologiennes et les féministes en Amérique ? Pour répondre, je propose de parler de ces deux groupes séparément, même s'ils se confondent parfois dans la vie.

le travail des théologiennes et ses résultats

En ce qui concerne les théologiennes, celles-ci pensent que la revalorisation du rôle de l'Esprit dans la communauté chrétienne permettrait aux féministes d'appuyer leur cause sur des bases solides. Elles pensent également qu'une nouvelle image de l'Esprit créerait un climat plus ouvert aux changements qu'elles jugent indispensables si l'Eglise de demain ne veut pas être privée de ses éléments les plus dynamiques.

A cet égard, on rappelle comment le silence autour de l'Esprit, observé traditionnellement dans la pensée et la pratique de l'Eglise romaine, fut particulièrement nuisible pour les femmes [2] : ce sont elles surtout qui ont supporté les conséquences d'une image de Dieu trop marquée par des traits masculins, image presque entièrement privée en Occident de la *ruah*, cette force spirituelle divine qui se dit, dans l'Ancien Testament, par un terme féminin.

En fait, grâce au renouvellement des études bibliques, les théologiennes féministes ont pris conscience de l'importance de l'Esprit pour une ecclésiologie du « partenariat » : c'est-à-dire une vision de l'Eglise où le sexe ne devrait plus jouer un rôle déterminant dans la répartition des responsabilités et des fonctions, où seules seraient appelées les personnes, hommes ou femmes, réellement aptes à répondre aux besoins de la communauté.

Le contact direct avec la Bible fut l'occasion pour les théologiennes de travailler à l'intelligence de la foi par un dialogue permanent entre les sources écrites de la révélation et l'expérience des chrétiennes. Elles ont montré, par exemple, comment certaines conditions historiques et cultu-

1. La Conférence pour l'ordination de la femme (WOC) aux Etats-Unis prétend que presque 40 % de ses adhérents sont des hommes dont la moitié est composée de prêtres. Il y a également 10 évêques qui en feraient partie, mais ils préfèrent garder l'anonymat.
2. Y. CONGAR, **La parole et le souffle** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1983. Sur ce point particulier, cf. la présentation de J. Doré et les pages 180-181.

relles ont contribué à sélectionner les thèmes bibliques où l'image masculine du divin était privilégiée. Démontrant le caractère relatif de ce processus par rapport à la révélation chrétienne, elles en ont dégagé les conséquences pour les femmes.

Un Dieu Père souverainement puissant, par exemple, correspondait bien à l'image du *paterfamilias* et à celle de l'empereur tout-puissant du monde romain. L'Eglise en a tiré logiquement la conclusion que Dieu a voulu ce même ordre patriarcal pour elle-même, que les femmes devaient donc rester sagement sous l'autorité des prêtres et de leurs maris.

Pareillement, les théologiennes montrent comment le christocentrisme de la tradition latine pesa lourdement sur les femmes jusqu'à nos jours. En laissant entendre que la révélation divine fut transmise uniquement par le Fils, Tête du corps ecclésial, cette tradition en a donné une interprétation asymétrique qui fut désastreuse pour les femmes : en mettant l'accent sur le Fils au détriment de l'Esprit, l'Eglise a été amenée à contempler son Seigneur surtout sous les traits du détenteur du pouvoir, activité par excellence de la tête. Pas question alors pour les femmes de participer à l'exercice d'une prérogative éminemment masculine en nature et en droit.

Face à cet héritage très lourd, les théologiennes n'hésitent pas, à leur tour, à faire une sélection de textes pour rééquilibrer les images reçues. Délibérément, elles choisissent les passages bibliques qui parlent de l'Esprit et, en particulier, ceux qui l'évoquent en termes proches du réveil féministe aux Etats-Unis, à savoir ceux qui font référence à son rôle libérateur.

Elles pensent, par exemple, que la parole du prophète Joël trouve toute son acuité dans la situation actuelle : « *Il arrivera dans les derniers jours*, dit Dieu, *que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes...* » (Jl 3, 1). Faisant une lecture chrétienne de ce message sur l'effusion eschatologique de l'Esprit, les théologiennes croient y trouver la vraie identité du nouveau peuple de Dieu : impossible de parler de « division des tâches » ou de « complémentarité » des rôles dans une Eglise qui est tout entière ouverte à une telle force prophétique. Rien ne laisse entendre dans cette parole que l'Esprit distribue aux hommes les grandes fonctions de la mission ecclésiale et les autres, plus discrètes, aux femmes en raison de leurs qualités dites « féminines » : intuition, présence, contact, accueil, etc. Bien au contraire : l'Esprit, en tant que principe directeur du chemin historique du peuple de Dieu, appelle l'Eglise à franchir une nouvelle étape où les schémas sexuels ne décideront plus qui peut faire quoi dans la communauté.

Suivant cette même ligne de pensée, les théologiennes américaines évoquent la parole de Jésus à Nicodème comme révélatrice de la liberté accordée par l'Esprit : « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit* » (Jn 3, 8). Il est alors impossible de se cramponner éternellement aux mêmes comportements ou d'accuser toute initiative prise sans autorisation d'être systématiquement une transgression. L'Esprit pousse l'Eglise en avant sans attendre sa permission, sans lui demander non plus si elle est d'accord ou non pour se lancer sur des voies qui rendent inapplicables les vieilles recettes. Voilà quelques exemples de textes bibliques et de leur interprétation par des femmes qui cherchent à construire une pneumatologie parlante pour les courants féministes chrétiens dans leur pays.

De même que l'Eglise a essayé historiquement de contrôler les manifestations de l'Esprit qu'elle jugeait excessives, de même elle a toujours cherché à canaliser chez les femmes ce qu'elle estimait déstabilisant, voire dangereux : leur tendance à privilégier le cœur par rapport à la loi. Aujourd'hui, disent ces théologiennes, il faut que cette méfiance envers les femmes cesse, non seulement pour le plus grand bien de l'Eglise, mais aussi pour que se réconcilient avec elle de nombreuses chrétiennes aliénées, sans parler des chrétiens qui sont dans le même cas.

Tel est le message principal qui ressort des conférences et des écrits des femmes qui font de la théologie aux Etats-Unis : les féministes ont beaucoup à gagner d'une image renouvelée de l'Esprit.

l'esprit dans la diversité des courants féministes

En général, ces courants accueillent ce message avec enthousiasme ; mais parce qu'ils ne constituent pas un mouvement monolithique, ils ont tendance à l'adapter à leurs perspectives particulières, d'où la grande variété d'approches et de positions féministes, même à l'intérieur du catholicisme américain. Quatre d'entre eux seront cités ici, non seulement en raison de leur importance sur la scène ecclésiale, mais aussi parce qu'ils font appel, plus ou moins consciemment, aux idées des théologiennes sur l'Esprit.

Le premier courant se distingue par son caractère fortement œcuménique. Comme « le vent qui souffle où il veut », ce féminisme franchit facilement les frontières traditionnelles entre les Eglises. C'est l'Esprit, être relationnel, qui diffuse et qui déborde là où les diverses confessions se retranchent derrière les murs érigés et maintenus par les hommes. Pour ce courant, il devient de plus en plus urgent de jeter par terre de pareilles

barrières, en commençant par la plus redoutable, celle qui sépare les chrétiens des chrétiennes. En effet, il faudrait des expériences de toute sorte pour dégager les Eglises de l'immobilisme dans lequel elles se trouvent à cause des hésitations, ou pire, de l'ambition des hommes peu disposés à lâcher le pouvoir.

Une spiritualité plus politisée marque le deuxième courant qui s'inspire surtout de divers mouvements de libération, notamment en Amérique latine et chez les Noirs nord-américains. Cette tendance met l'accent sur les textes prophétiques qui parlent de la libération des opprimés, ce qui explique son intérêt pour la situation des plus défavorisés dans les ghettos, les bidonvilles, les prisons, etc. A cet égard, on peut citer surtout le cas des femmes noires, triplement aliénées par leur négritude, leur sexe et leur pauvreté. D'un certain point de vue, il leur est plus facile de faire appel à l'Esprit comme libérateur qu'au Christ, car, même s'il est vrai qu'elles accueillent Jésus comme Sauveur, elles n'ont pas oublié le fait qu'il est né mâle et blanc. Le féminisme chrétien de type politique ne l'oublie pas non plus, d'où son rapprochement avec ses « sœurs noires » : luttant contre des formes de servitude qui existent encore pour celles-ci, les deux groupes tendent à situer leur action militante sur un plan « pneumatologique » au sens large ; ils évitent les références directes à tout ce qui lie le pouvoir, la masculinité et l'autorité du mâle à la figure du Christ.

Contrairement au précédent, le troisième mouvement se caractérise par une approche plutôt « contemplative ». C'est sans doute le courant qui, pour s'exprimer, accepte le plus aisément le vocabulaire de la spiritualité traditionnelle sur l'Esprit : s'il considère la « loi du Père », les interdits et les tabous comme nécessaires pour l'ordre et la préservation de la vie, il insiste en même temps sur le fait que cette vie a également besoin de l'imagination, de l'intuition et de la chaleur affective de la femme. C'est pourquoi ces féministes voient une convenance étroite entre la femme et l'Esprit, entre les caractéristiques « féminines » de la troisième Personne de la Trinité et les qualités spirituelles de la femme.

Ainsi trouve-t-on là tous les éléments nécessaires à un féminisme de complémentarité : de même que l'homme est assimilé au Logos, élément rationnel et ordonné en Dieu, de même la femme est assimilée à l'Esprit, garant de la vie et de l'amour. Les tendances les plus extrêmes de ce courant mettent l'accent presque exclusivement sur les traits féminins de la divinité, avec tout ce que cela comporte de survalorisation du sexe féminin et de méfiance envers les hommes.

Le quatrième groupe, le dernier qu'on évoquera ici, se penche tout particulièrement sur la vie interne de l'Eglise. Insistant sur la liberté des chrétiennes de vivre pleinement leur rapport avec Dieu en communauté, ces féministes aiment parler de l'Esprit surtout en tant que force irrésistible : l'Esprit se manifeste selon la gamme complète des charismes qu'il répand sur toutes et tous. Il oppose ainsi aux contraintes des structures et de l'histoire une nouvelle liberté de parler et d'agir dans l'Eglise. C'est pourquoi, plutôt que d'imposer des limites à ses manifestations — pratique qui appauvrit la communauté —, il faudrait être disponible aux merveilles de son action dont l'effet « décapant » pourrait transformer en profondeur la vie et les rapports de tous les membres de l'Eglise.

Voilà quatre orientations importantes qui caractérisent le féminisme catholique aux Etats-Unis. Si elles ont leurs particularités d'approche et de langage, elles ont aussi en commun le refus du formalisme, des expressions stéréotypées et de la religion fonctionnelle qui sont responsables de la sclérose des Eglises chrétiennes [3].

Mais, concrètement, comment ces idées se traduisent-elles dans la vie quotidienne de ces mouvements ? Pour répondre, on donnera quelques éléments, tout en sachant que ces descriptions-types ne sont pas à appliquer systématiquement à tous les courants ni à chacun de la même manière.

II

de nouvelles pratiques sous la mouvance de l'esprit

Il ne faut pas imaginer que ces mouvements dans leur ensemble font appel spontanément et explicitement à une théologie renouvelée de l'Esprit pour fonder leur pratique. Néanmoins, l'habitude de plus en plus fréquente de parler de l'Esprit sous les traits prophétiques et charismatiques du libérateur se révèle très proche de la façon dont les féministes en général vivent leur foi aux Etats-Unis.

réintégrer l'émotion

En cela, la liturgie a une importance primordiale pour beaucoup de groupes, car elle est considérée comme l'occasion par excellence d'exprimer concrètement leurs théories. En effet, l'un de leurs mots-clé est « célébration ». On se retrouve ensemble, non pas pour « trouver » Dieu,

3. Sur le féminisme et les théologiennes aux Etats-Unis, cf. M. HEBRARD, **Les femmes dans l'Eglise**, Paris, Ed. Le Centurion, Le Cerf, 1984, pp. 251-265.

comme dans les confessions traditionnelles, mais pour le partager. C'est pourquoi la célébration liturgique dans ces milieux est souvent le lieu de recherche de nouvelles formes d'expression et de communication, d'une nouvelle façon de vivre entre hommes et femmes dans l'Eglise. Poésie, danse, mime, musique, chanson, théâtre : tous ces exemples de l'énergie créatrice de l'être humain, qui sont quasiment absents ou rigoureusement contrôlés dans les Eglises classiques, sont hautement valorisés par les féministes aux Etats-Unis. Parfois on se rassemble simplement pour partager un repas rituel, mais la célébration eucharistique par une femme peut être aussi bien acceptée dans certains groupes. La présence agissante de l'Esprit est vécue intensément lors de ces liturgies. En son nom, on s'oppose à l'intellectualisme qui a privé l'expérience chrétienne de son dynamisme affectif, en réintégrant les émotions dans le vécu religieux.

Mais les féministes ne veulent pas de malentendus sur ce point : s'il est vrai que la libération du « sentir » crée un climat d'effervescence spirituelle qui favorise une grande liberté dans les expressions personnelles et communautaires, ces effets ne sont pas à rechercher pour eux-mêmes. Ceux-ci doivent être constamment médiatisés par la conscience qu'on est ancré dans un groupe croyant et aussi que l'expérience ne se limite pas au sensoriel : loin d'être pure immédiateté, celle-ci suppose, chez l'être humain, une recherche de sens, d'interprétation, de discernement. C'est pourquoi la liturgie est souvent un moment de prise de conscience, de conversion profonde : en réalisant qu'elles aussi *sont* l'Eglise, les femmes éprouvent le désir de *faire* l'Eglise, ou mieux, de « se faire Eglise ». Mais il est vrai que ce désir aboutit, dans certains cas, à la création de groupes franchement hostiles à toute forme de religion organisée. Il faut admettre aussi que certains courants plus proches des Eglises institutionnalisées en sont parfois influencés, tout en rejetant les excès de langage et de pratique qui marquent ces groupes.

dialogue et pragmatisme

En général, on peut dire que le refus du paradigme tête/cœur amène les féministes chrétiens à être très attentifs à tout ce qui peut être représentatif d'une fausse complémentarité dans les communautés chrétiennes. Forts de leur conviction que l'Esprit lui-même est en train de ranimer les vieilles Eglises d'un souffle nouveau (cf. la vision des ossements rendus à la vie, Ez 37), ils ont tendance à adopter plutôt une politique de dialogue dans l'Eglise. Ils multiplient, par exemple, les contacts avec la hiérarchie, surtout en cas de conflit. On pense surtout ici aux malentendus de plus en plus

fréquents entre les autorités romaines et les religieuses américaines. Estimant que ce genre d'affaires concerne toutes les femmes dans l'Eglise et pas seulement les sœurs, les féministes cherchent avec celles-ci des solutions à proposer aux évêques, lesquelles doivent être « évangéliques » sans devenir, en même temps, un écran de fumée qui cacherait les raisons profondes du malaise qui gagne de plus en plus de chrétiennes.

Pourtant, beaucoup de féministes sont optimistes sur le long terme, car on ne voit pas comment il serait possible de résister longtemps encore à l'Esprit. Les enjeux sont trop graves, comme ils ne cessent de le rappeler, surtout lors des multiples rencontres qui réunissent leurs diverses tendances. Ces rassemblements sont de véritables ateliers d'expérimentation où les théories sont critiquées et testées concrètement : on ne propose pas de nouveaux modèles sans les mettre à l'épreuve.

Ce dernier point mérite d'être souligné comme typique de ce qui se passe chez les féministes aux Etats-Unis. Leurs rencontres ne sont pas simplement un lieu pour déplorer que les valeurs explicitement féminines ne soient pas prises en compte dans l'Eglise. Elles constituent des laboratoires où sont forgés, par exemple, un nouveau langage liturgique, non sexiste, ou de nouvelles solidarités « trans-confessionnelles », voire « post-ecclésiales », entre femmes : autant de menaces pour les Eglises établies.

L'impact de ces « événements » en particulier, et du féminisme chrétien en général, commence à se faire sentir sérieusement dans les milieux chrétiens aux Etats-Unis. De leur côté, les évêques savent bien qu'ils ne peuvent pas rester indifférents à ce phénomène, qu'ils ne peuvent pas se passer des féministes dont le dynamisme secoue souvent les Eglises locales. Mais ils ne sont pas tout à fait prêts à admettre la validité de ce nouvel esprit, trop contestataire à leurs yeux. Les féministes pensent, au contraire, qu'on n'a pas le choix : l'Esprit est en train de déborder toutes les barrières. Grâce à Lui, on voit s'écrouler déjà ici et là des murs entre chrétiens et chrétiennes, entre croyants et non-croyants, entre personnes socialement séparées par la couleur de la peau ou le montant du compte en banque.

Reste à savoir si ces courants sauront résister, à leur tour, à la tentation de monopoliser et de canaliser l'action de l'Esprit. Ce risque existe, mais il n'est pas inéluctable. Les mouvements féministes doivent accepter de faire ce qu'ils demandent aux Eglises : rester vigilants pour ne pas confondre leurs propres aspirations avec celles de l'Esprit qui ne s'identifie à aucune « cause », ni à celle d'une Eglise ni à celle du féminisme.

donna singles

la présence des femmes en théologie :

vers une conversion de l'image de dieu selon l'esprit

La participation, désormais irréversible, des femmes à l'œuvre théologique ne va-t-elle pas modifier, entre autres, les représentations traditionnelles de Dieu ? A condition de parvenir à énoncer une parole vraiment duelle, qui réconcilie les deux moitiés de l'humanité et restaure dans sa plénitude une pensée que mutilait l'exclusion des femmes, on peut en espérer une authentique conversion anthropologique qui serait elle-même le signe de l'action transformatrice de l'Esprit Saint : revêtir l'homme nouveau, c'est vivre selon l'Esprit. Une réflexion que mènent ensemble, en partenaires, théologiens et théologiennes, doit permettre de nouvelles approches de la vérité de Dieu lui-même : par une critique des images à fortes connotations masculines et par la valorisation des différences qui engendrent la communion des Personnes divines. C'est l'Esprit qui brise le jeu des identifications imaginaires favorisées par les noms de « Père » et de « Fils » et qui instaure des relations d'amour dans une parfaite égalité et unité. Tout ce qui naît aujourd'hui dans les Eglises pour rendre possibles une anthropologie intégrale et une théologie duelle éveille des images de Dieu-Esprit et de Dieu-Amour toujours plus consonantes avec l'Evangile, mouvement qui sera libérateur à la fois pour les hommes et pour les femmes.

théologien, ienne

Il nous faut prendre acte de l'événement : le mot théologien a désormais un féminin effectif ; autrement dit, le travail théologique est devenu une fonction bisexuée. On dira peut-être que les hommes y sont toujours largement majoritaires, que les femmes y ont encore acquis peu de notoriété et que leur crédibilité souffre toujours ici ou là de l'influence dommageable de préjugés défavorables. C'est vrai ; mais si l'on tient compte de ce que les femmes, de façon générale, n'ont abordé l'œuvre théologique que très récemment et qu'elles ne bénéficient pas toujours, ni partout, des conditions de travail aussi favorables que celles de leurs collègues masculins, celles qui entrent maintenant plus jeunes dans une formation théologique complète gagneront en plus grand nombre le meilleur niveau. Elles y seront de mieux en mieux reçues, le mouvement semble bien irréversible.

Bien sûr, l'Eglise en cela participe de l'évolution générale des mentalités, dans le courant socio-culturel d'une progressive reconnaissance des femmes qu'elle ne saurait méconnaître. Mais au regard de la réflexion chrétienne, on ne peut s'en tenir à ce constat, car « les temps nous font signe », en ce sens que les phénomènes de l'histoire sont autant d'appels sérieux et insistants à reconnaître, dans les événements, des espaces d'évangélisation, des lieux de conversion et des chantiers du Royaume à venir, ouverts sous l'impulsion de l'Esprit. L'avènement du féminin pour le substantif théologien est certainement un de ces signes que nous adressent les temps d'aujourd'hui. Pour en pressentir l'importance, nous tenterons de donner réponse à quelques-unes des interrogations qu'il suscite et que nous formulons de la manière suivante. Quand, par leur travail théologique, des femmes s'expriment sur Dieu au même titre que les hommes, qu'arrive-t-il à la théologie ? Que peut-il arriver à l'Eglise consentant à ce changement ? Quand hommes et femmes théologisent à parité, que peut-il arriver à l'image de Dieu ? Questions qui ne sont pas mineures, on le voit, et conduisent jusqu'au cœur de la foi.

I

une parole théologique duelle

Pensée et écrite par des femmes, la théologie se féminise-t-elle ? Doit-on la qualifier de féminine ou de féministe ? Il est des commentateurs et commentatrices pour déclarer que la féminité ne peut manquer d'influencer, comme « naturellement », la théologie, laquelle devient alors radicalement autre, presque étrangère à la théologie traditionnelle, œuvre de penseurs masculins jusqu'ici. Cette analyse se réfère à l'existence supposée de caractères spécifiquement féminins qui commanderaient un travail théologique foncièrement différent de celui des théologiens. Certes, comme toute opération intellectuelle, celui-ci est marqué de la personnalité de son auteur et du contexte humain de son élaboration, mais ces éléments constituent plutôt un paramètre personnel variable — même s'il n'est nullement négligeable — à une fonction commune qui prend ailleurs son enracinement. L'adjectif « féminine » appliqué à la théologie produite par une femme ne nous paraît transcrire qu'un caractère particulier ; il ne peut entraîner l'idée d'une théologie qui, à cause de la féminité de sa productrice, se trouverait affectée de caractéristiques fixées à l'avance, absolument. Parler en un sens catégoriel de théologie féminine, en l'opposant à une théologie masculine douée elle aussi dans l'absolu

de caractères inhérents au sexe, revient à créditer les femmes d'une « nature féminine » immuable, bien connue et bien circonscrite, qui se communique, *de facto*, à tout ce qu'elles entreprennent.

Les théologies féministes, celles que développent un certain nombre de théologiennes de l'Amérique du Nord, évoquent une autre dimension, à savoir à la fois une réflexion sur la nécessaire libération des femmes de la séculaire oppression masculine ecclésiale à leur endroit, et le moyen le plus approprié de cette libération [1]. La prise de parole théologique de ces femmes nord-américaines et canadiennes est comprise par elles comme une lutte efficace pour leur pleine reconnaissance dans l'Eglise.

une seule théologie, œuvre d'hommes et de femmes

Ces théories et ces prises de position ont des arguments sérieux ; elles ont produit et soutiennent des œuvres importantes, reconnues de grande valeur. Pourtant la volonté de distinguer les théologies selon le sexe de leurs auteurs nous paraît courir le risque de perpétuer l'emprise sur les mentalités d'un imaginaire archaïque qui, s'étant dessiné des modèles à reproduire surtout pour les femmes, continue à opposer le masculin et le féminin comme irrémédiablement antagonistes, affrontés l'un à l'autre de chaque côté d'une irréductible barrière.

Mais quelle que soit l'appréciation portée sur les réalités que recouvrent les expressions « théologie féminine » et « théologie féministe » — qu'il faudrait analyser davantage —, le plus signifiant est sans nul doute qu'elles existent, qu'elles parlent : dorénavant la théologie s'exprime d'une voix duelle, d'une parole à double résonance, dans les deux genres. L'événement manifeste sa plus grande signification non pas d'abord dans la production de théologies différentes, mais dans l'instauration ecclésiale de cette pluralité. Remarquer ce que disent les femmes et comparer leur travail à celui des hommes nous paraît fondamentalement moins perturbateur pour un ordre traditionnellement établi, que de voir et d'entendre des femmes et des hommes, de plus en plus à parité, parler de Dieu ensemble dans la théologie. Nous envisagerons donc la présence des femmes dans l'action théologique en considérant le phénomène principalement sous l'aspect de cette participation paritaire à une œuvre d'Eglise commune d'où, jusqu'ici, elles étaient évincées. On pense parfois — et

1. Les théologies féministes sont de courants divers et ne sauraient être confondues dans une même appellation. Nous parlons surtout de celles qui se nomment elles-mêmes théologies féministes de la libération.

on le dit — que les théologiennes parlent « féminineement » de Dieu ; c'est possible, mais plus profonde et plus génératrice de transformation nous semble être la situation nouvelle : que les femmes puissent parler « théologiquement » de Dieu.

« homme et femme, il les créa », homme et femme, il disent dieu

Quelle sera la portée de ce duo théologique ? Pour le saisir, il nous faut d'abord, même brièvement, situer la théologie dans l'espace du rapport de l'humanité à Dieu qu'elle tente d'expliciter. En effet, pour exprimer la conscience qu'ils ont d'être en lien avec Dieu, les croyants disposent d'un certain nombre de moyens parmi lesquels on peut nommer l'expérience mystique, les rites cultuels et le raisonnement théologique, trois domaines connexes et cependant différenciés qui ont leurs règles propres.

Où se tiennent les femmes en ces diverses expressions du rapport de l'humanité à Dieu ? S'agissant de la piété mystique, de l'expérience spirituelle intérieure, la participation féminine n'a pas fait expressément l'objet d'exclusion. On reconnaît aux femmes — parfois même trop facilement, ou mis à part les excès d'un jugement moral sur leur perversité native — une certaine disposition à la piété, à l'intériorité de la foi, voire à une haute spiritualité, surtout, il est vrai, lorsqu'elles se laissent conduire par le discernement des hommes d'Eglise. Le domaine cultuel, par contre, leur est beaucoup moins ouvert ; elles y ont, bien sûr, leur place de croyantes assistant aux cérémonies du culte et s'y associant en esprit, mais — même si actuellement il leur est possible de remplir certains rôles d'animation — les fonctions sacramentelles leur sont toujours interdites pour cause de sexe. Ainsi en était-il, jusqu'à ces dernières décennies, de la théologie proprement dite, de sa recherche et de son enseignement. Dans le rapport de l'humain à Dieu assumé par la parole théologique, la masculinité avait jusqu'ici le monopole, voire l'exclusivité, sauf à remarquer de très rares exceptions dont on relevait avec soin l'étrangeté, même l'anormalité. L'être humain habilité à parler intelligemment de Dieu, c'était donc l'homme masculin, les femmes ne possédant pas — disait-on — les aptitudes morales et intellectuelles nécessaires.

De plus, en réservant l'exercice de la théologie effectivement et volontairement aux clercs [2], l'Eglise lui a donné le statut de « science sacrée »,

2. Y.-M. CONGAR, **Jalons pour une théologie du laïcat**, Paris, Ed. du Cerf, 1953, p. 431 : « *La théologie proprement dite est par excellence un savoir de clercs et même de prêtres* ».

la chargeant d'une connotation sacrale analogue, aux yeux du peuple chrétien, à celles des fonctions sacramentelles déclarées incompatibles avec la féminité[3]. On peut constater que la même barrière cléricale écartait les femmes à la fois des fonctions cultuelles et de la théologie. En profondeur d'analyse, la contrainte imaginaire qui pèse sur l'exclusion des femmes des ministères ordonnés semblait également grever leur rapport avec la théologie[4]. Dans cette vision des choses, les théologiens pouvaient sans doute se sentir plus aptes à l'approche du mystère de Dieu, plus « complices », oserait-on dire, par leur masculinité, avec un Dieu imaginé souvent sur le mode masculin et avec un Christ dont on souligne la masculinité pour dire sa mission[5]. Les femmes, en cet horizon de sacralité et de connivence viriles, paraissaient bien ne pas savoir — et ne pas pouvoir — parler de Dieu avec l'intelligence adéquate.

Pourtant, se glissant dans les ouvertures de Vatican II, dominant les difficultés, les femmes sont entrées peu à peu en théologie. Les hommes leur ont fait place, étonnés peut-être, circonspects souvent, accueillants aussi. Le monde théologique masculin découvre progressivement la réflexion des femmes et, dans ce compagnonnage actif, ils s'apprivoisent mutuellement. Mais, comme le Renard de Saint-Exupéry engage si finement le Petit Prince à ne jamais l'oublier : « On devient responsable pour toujours de ce qu'on a apprivoisé ». Entre les femmes et la théologie, les liens créés par cet apprivoisement réciproque vont tisser peu à peu une situation inédite, pleine d'espérance et de nouveauté. En effet, l'action théologique fait entrer celui qui s'y adonne dans un espace de pensée où la foi accepte de se livrer à la raison et où la raison, qui conduit l'intelligence au seuil du mystère, accepte devant lui sa limite d'humanité.

3. CONCILE VATICAN II, **Constitution dogmatique sur la Révélation divine**, 24 ; **Déclaration sur l'éducation chrétienne**, 10.
4. Cet imaginaire féminin archaïque a été présenté dans notre article : « L'ordination des femmes », **Lumière et Vie** 151, janvier-mars 1981, pp. 90-102 ; et plus longuement analysé dans M.-J. BERERE, R. DUFOURT, D. SINGLES, **Et si on ordonnait des femmes ?**, Paris, Ed. du Centurion, 1982.
5. Y.-M. CONGAR, **Jalons pour une théologie du laïcat**, **op. cit.**, pp. 430-431. Argumentant l'affirmation citée plus haut (note 2), le P. Congar écrit : « *Le prêtre ayant les charismes du sacerdoce, il a davantage un contact vivant avec* les réalités mêmes de la tradition » ; ce que Marie Noël traduit, du point de vue laïc, à sa manière poétique : « *Ce théologien s'exprime comme un vieux serviteur fidèle qui a connu Dieu tout petit et l'aide tous les matins à s'habiller de dogmes* » (MARIE NOEL, **Notes intimes**, Paris, Ed. Stock, 1959, p. 130).

Or, c'est à cette particulière mise en œuvre des facultés de l'esprit humain, capable d'éprouver la présence et l'absence de Dieu, puis de s'appliquer à le dire, que les femmes ont pris part, enfin, en entrant dans le travail théologique. Elles ont découvert — et les hommes avec elles — que la féminité ne grevait leur intelligence d'aucune incapacité « naturelle » et insurmontable. Elles ont compris surtout qu'en ce lieu d'Eglise d'où les avait exclues jusqu'ici une discrimination de leur sexe, advenait pour elles la reconnaissance véritable de leur propre intellectualité, de leur pleine capacité humaine à penser Dieu sans la nécessaire médiation d'un esprit masculin, soi-disant supérieur et plus apte à la proximité divine. La théologie s'en trouve désacralisée, démythifiée peut-être, débarrassée en tous cas d'une aura de savoir plus ou moins mystérieux parce que réservé aux clercs, mais réconciliée avec la féminité désignée autrefois comme un handicap.

une nouvelle anthropologie selon l'esprit

La signification profonde — plus profonde peut-être qu'il semble à première vue — d'une telle mutation nous apparaît mieux : désormais, c'est l'humanité complète, reconstituée de ses deux parts, qui exprime son rapport à Dieu dans l'intelligence de la foi. La théologie devient un acte de la raison humaine réhabilitée dans sa moitié féminine si longtemps occultée et dévaluée, une œuvre de la pensée humaine guérie de la mutilation que lui imposait l'exclusion des femmes. La participation des femmes à un travail maintenant bisexué, qui ne saurait donc privilégier aucune des deux formes de pensée, signifie qu'on s'achemine en ce point précis de l'Eglise vers l'effacement de l'antagonisme des sexes, vers une parité effective entre hommes et femmes. On peut entrevoir par là l'avènement en christianisme d'une très neuve anthropologie, une transformation réelle de la manière de penser l'humanité. Le masculin y perd sa séculaire prééminence ; le féminin y acquiert, en vérité, son « égale dignité » [6].

Ainsi une mutation structurelle de grande ampleur est en train d'advenir dans cet espace ecclésial. Là du moins, il n'y aura plus l'homme, crédité de toutes capacités pour parler de Dieu, et la femme incompétente par nature ; mais ils seront ensemble l'humanité différenciée qui dans la foi commune tente d'exprimer sa commune configuration au Christ et son

6. **Code de droit canonique. Texte officiel et traduction française**, Paris, Ed. Le Centurion, Le Cerf, Tardy, 1984. Canon 208 : « Egale dignité » promise dans les textes, mais non toujours assurée dans les faits.

salut par l'accueil de l'Esprit (Ga 3, 28). Alors, si la barrière de la discrimination tend à disparaître, la théologie ne s'engage-t-elle pas dans l'attitude de conversion qui, selon Paul, caractérise la nouveauté transformatrice de l'Evangile, qui est signe révélateur de l'alliance nouvelle réalisée (cf. Rm 8) ? Autrement dit, en son personnel théologique, l'Eglise ne s'est-elle pas mise effectivement, efficacement, à vivre selon l'Esprit ? Devenant un lieu où les différences reconnues ne créeront plus ni exclusive ni rejet, un lieu où pourra donc naître la communion, la théologie a ouvert un champ libre à l'action re-créatrice de l'Esprit. Ce qui arrive en ce terrain ecclésial où précisément le message de l'Evangile demeure primordial, c'est la germination de l'anthropologie nouvelle annoncée : « *Vous vous êtes dépouillés du vieil homme et vous avez revêtu l'homme nouveau* » (Col 9, 10). Quelque chose commence à vivre, dans l'Eglise, qui est spécifiquement fruit de l'Esprit, manifestation de sa présence vivante et fertile.

II

une image de dieu selon l'esprit

« *L'Esprit, quand il viendra, vous conduira vers la vérité tout entière* » (Jn 16, 13). La promesse est claire. Là où l'humanité se laisse remanier par l'Esprit, celui-ci l'achemine vers une vérité sur Dieu plus approchée, plus assurée, plus vivifiante surtout. Si la théologie se laisse travailler par l'Esprit dans sa propre structure et appréhende désormais l'humanité sur un mode différent, comment ne serait-elle pas amenée à saisir quelque chose de neuf dans la vérité sur Dieu ? Et la vérité profitable qui nous serait ainsi désignée concerne Dieu lui-même dans l'image que nous nous faisons de lui pour provoquer et soutenir notre foi.

nouvelle image d'humanité, nouvelle image de dieu

« *Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance* » (Gn 1, 26). L'être humain, la *Genèse* nous le rappelle, s'éprouve image de Dieu : non parce qu'il sait comment est Dieu et se voit ressemblant à Lui, mais parce que, se connaissant humain, il fait l'expérience de Dieu à partir de ce savoir intime. Dieu est alors « imaginé », c'est-à-dire « pensé en image », afin que quelque chose de cette découverte intérieure soit traduit, fixé, rendu communicable, même si Dieu se tient toujours au-delà

et bien loin de toute image. Ainsi lorsque l'homme mâle, seul reconnu capable d'intelligence et autorisé à s'exprimer, se comprend apte à penser, à créer, à gouverner, à dominer, la figure d'un patriarche solitaire dans sa toute-puissance lui vient naturellement à la pensée pour se représenter Dieu créateur, et elle lui convient parfaitement pour se dire, lui homme, l'image de Dieu.

La figure de Dieu ainsi très masculinisée dans le monothéisme juif est restée masculine avec Jésus-Christ le Fils ; car, venu parfaire la Révélation, le Christ a bien dévoilé une pluralité en Dieu que les théologiens des premiers siècles ont tenté d'exprimer sous la figure trinitaire, mais même si la tradition catholique a toujours fermement tenu la doctrine de la Trinité, l'image habituelle de Dieu, y compris dans la théologie, est demeurée, semble-t-il, celle du Dieu patriarche, souverain Seigneur, accompagné de son Fils unique dont l'humanité conforte la prééminence du sexe masculin dans l'imaginaire divin. La figure de Dieu en a gardé les traits, dits masculins, du pouvoir, de l'autorité, de la création, de la filiation, du gouvernement de toutes choses et la figure de Jésus ne fait souvent que renforcer la présentation première [7]. Depuis des siècles, le rapport de l'humanité à Dieu s'appuie en fait sur les schémas de l'imagination qui déifient en quelque sorte la masculinité, même si les réflexions de certains théologiens semblent les récuser. On oublie très facilement l'Esprit qui sous la figure innocente, presque anodine, moins prégnante en tout cas, d'un colombe ou d'une langue de feu, complète sans le déranger le binôme masculin du Père et du Fils. Une telle image consonnait bien avec la mentalité socio-culturelle millénaire qui donnait toute prépondérance au sexe masculin dans son anthropologie.

Mais si une autre anthropologie se profile et s'instaure, ne verra-t-on pas se dessiner une autre manière pour les êtres humains de s'éprouver image de Dieu et, du même coup, la représentation de Dieu elle-même ne s'en trouvera-t-elle pas profondément modifiée ? En effet, si la faculté imaginative de l'intelligence s'avère nécessaire pour susciter un dire sur Dieu, nous savons qu'elle est toujours sujette à erreur, à malentendu ; mais nous savons aussi qu'elle peut compter sur l'Esprit pour atteindre, ici et là, une part nouvelle de vérité. C'est dans cet horizon de sens que nous évoquons la formation, et surtout le développement efficace pour la pensée, d'une

7. On a des exemples de cette tendance dans les arguments qui accompagnent le refus de l'ordination presbytérale pour les femmes (cf. les travaux cités note 4).

figure de Dieu que dessinerait la réflexion théologique inspirée et soutenue par une anthropologie différente. Si nous accédons à la compréhension d'une humanité dont la valeur n'est plus attribuée au premier chef à la masculinité, mais se tient dans la reconnaissance mutuelle du masculin et du féminin, la tendance de l'imaginaire à se figurer Dieu masculin perdra de sa force. La différence des sexes reconnue comme richesse portera plus facilement l'esprit humain à valoriser en Dieu les différences engendrant la communion. La parole théologique, devenue elle-même signifiante et provocatrice du changement d'anthropologie, ne peut qu'entraîner les mentalités croyantes à utiliser, pour rejoindre l'idée de Dieu, une image de communion réalisée par l'accord des diversités, une image de véritable et totale parité dans le respect réciproque des identités inconfusibles. L'humanité différenciée deviendra plus apte à reconnaître la différenciation communionnelle qui est le caractère premier de Dieu-Trinité ; et l'esprit humain saisira sans doute plus aisément l'image trine que suggéraient les paroles évangéliques nommant avec Jésus le Fils, le Père et l'Esprit. Ainsi l'Esprit suscitant une nouvelle figure d'humanité et par elle une nouvelle image de Dieu, peut-il retrouver la place que lui ouvre l'Evangile.

communion et différence

L'Occident chrétien, on le répète souvent, a minimisé le rôle de l'Esprit jusqu'à le réduire à une sorte d'appoint à la médiation du Christ, ou à une mission d'inspirateur des croyants les mieux disposés et d'abord de la hiérarchie de l'Eglise [8]. Pourtant tout le Nouveau Testament vibre de la révélation enthousiaste de l'Esprit : « *Dieu est Esprit* » (Jn 4, 24). L'Esprit, c'est Dieu agissant en son peuple pour le renouveler. Accueillant cet Esprit de Dieu en son envoyé Jésus, l'humanité arrive à une nouvelle naissance et se met à vivre au rythme de l'amour de Dieu répandu et communiqué. L'Esprit qui vient transformer l'humanité transforme aussi pour cette humanité l'image divine. Entre le Père et le Fils dont les figures masculinisées se juxtaposent et se reflètent l'une et l'autre trop facilement, l'Esprit qui surgit de tout son dynamisme instaure à la fois la rupture et la communion [9]. Sa présence, figurée par le vent, le feu, et non par des traits humains, rompt le jeu subtil et réducteur des ressemblances imagi-

8. C. DUQUOC, **Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu**, Genève, Ed. Labor et fides, 1984, p. 253.
9. C. DUQUOC, **Dieu différent**, Paris, Ed. du Cerf, 1977, pp. 115-124 : « *La figure chrétienne de Dieu est trinitaire, elle brise le cercle de la relation Père-Fils par une autre image, celle du Souffle ou de l'Esprit* » (p. 105).

nairement construites entre le Père et le Fils, le plus souvent à l'aide de caractères masculins, pour installer entre elles la signifiance d'un tiers qui suscite la nécessité de la distinction et de la communion. L'affirmation de la relation en Dieu de trois personnes, dont la tradition a toujours soutenu qu'elles devaient être distinguées absolument, oblige à affirmer non moins absolument leur union à tel point efficace qu'elle fait des trois une seule divinité [10].

Si la figure du Père et celle du Fils y accueillent à part entière et égale celle de l'Esprit, les connotations masculines qui marquaient le sens des rapports entre le Père et le Fils perdent de leur emprise et de leur pertinence. Parler de Dieu selon cette image, c'est donner plus de force signifiante à l'amour unificateur des personnes déclarées différentes et non confondues, qu'à leurs différences mêmes. L'amour par lequel Jésus se dit lié à Dieu, c'est également celui qui unit le Père à l'Esprit et l'Esprit au Fils dans une parfaite réciprocité. Il est, cet amour, pour autant que nous osions l'approcher avec des mots, l'expression d'un accord profond, vital, entier, indestructible, dans une confiance mutuelle sans mesure, constitutif de la divinité, et non d'abord ou seulement l'expression de la perfection divine d'un lien de filiation entre le Père et le Fils. Autrement dit, en répétant saint Jean (1 Jn 4, 8), l'amour étant l'identité même de Dieu, il demeure premier, indépassable, réalité essentielle de Dieu, fondement de toute relation entre les personnes divines.

Une telle connivence en Dieu peut bien alors se dire dans la figure convenue du rapport père-fils, mais elle ne saurait s'y réduire et toute autre figure de relations aimantes — mère-enfant, frères-sœurs, époux-épouse — peut, en cet horizon, devenir suggestive de l'amour réciproque qui est Dieu. Pour rendre l'image porteuse de sens, la pensée dépasse les différences énoncées afin d'évoquer la communion qui manifeste leur accord et l'unité qui en résulte, unité annoncée comme fondatrice et génératrice de l'amour. Le Dieu de Jésus-Christ est Un, c'est-à-dire unifié, fait Un par la communion de trois. La proclamation chrétienne de l'unité des trois personnes en Dieu exprime encore la conviction de foi que Dieu

10. G. DUMEIGE, **La foi catholique**, Paris, Ed. de l'Orante, 1975. « Le symbole d'Athanase », pp. 9-10 : « *Nous vénérons un Dieu dans la Trinité sans confondre les personnes, sans diviser la substance : autre est en effet la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit ; mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même divinité, une gloire égale, une même éternelle majesté* ».

est la communion la plus unifiante qui soit, celle qui « communie » les différences avec le plus d'intensité, au sein même de la divinité.

Pour dire avec vérité le mystère de Dieu, il faut ainsi affirmer la relation trinitaire qui exclut toute domination comme toute fusion, posant jusqu'en l'unique divinité la différence créatrice. L'unité n'y réduit pas le pluriel à une conformité nivelante, pas plus qu'à une hiérarchie soumettant les autres à un seul. Au contraire, pour respecter la pluralité, elle édifie nécessairement la communion, car l'amour est impossible à une identité solitaire ; on ne peut unir et « communier » que des personnes distinctes pleinement reconnues pour elles-mêmes. L'image de Dieu-communion supplante ici celle de Dieu souverain maître qui convenait bien à l'imaginaire patriarcal, comme s'efface la vision des personnages masculins Père et Fils, survolés par la colombe. La vivifiance aimante de Dieu est mieux annoncée dans la pluralité de la Trinité où s'unifient les singularités divines Père, Fils, Esprit, se révélant l'une l'autre dans cette relation.

l'esprit, à part entière

Se fondant sur le fait qu'en diverses langues, le mot « esprit » est du genre féminin, certaines théologies ont développé l'idée que l'Esprit Saint pourrait être évoqué par une image féminine, partenaire en Dieu de sa figure masculine [11]. Mais, à notre avis, on risque ainsi de revenir aux représentations antiques des dieux toujours accompagnés de leurs parèdres et, si ces images ne sont pas sans intérêt, si elles dégagent un sens qui peut être efficace pour résister à la survalorisation de la masculinité en Dieu, elles nous paraissent cependant trop réduire à leur tour l'Esprit, contraint de se couler dans des schémas féminins, sans réussir à transformer radicalement les figures du Père et du Fils.

C'est à un autre déploiement de l'image divine que nous incite la naissance d'une humanité restaurée par l'Esprit, lorsque celle-ci, construisant sa communion en appréciant sa différence sexuelle fondamentale, devient apte

11. E. et J. MOLTMANN, **Dieu, homme et femme**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, pp. 118-121 : « *Comme Sagesse (chokma), l'Esprit (ruach, selon son origine hébraïque) est de nature féminine* » ; et encore : « *Le concept de maternité du Saint-Esprit vient des pères de l'Eglise syrienne (...). Pour exprimer ce même point de vue d'une manière différente, on peut dire qu'il ne sera possible d'arriver à une véritable compréhension sociale de l'image de Dieu que lorsque le caractère féminin de l'Esprit sera reconnu. Ce n'est pas là simplement une question de changement de métaphores, il s'agit beaucoup plus sérieusement de la restitution de la féminité dans la dignité de l'image de Dieu* ».

à une nouvelle intelligence de l'Esprit. Ce que nous avons à dire de Dieu, que nous a révélé le Nouveau Testament comme une « bonne » nouvelle, c'est que la confiance faite au Christ nous rend tous, hommes et femmes de la même manière, disponibles et accueillants à l'action de Dieu-Esprit pour une si totale et si radicale conversion qu'elle nous est une nouvelle naissance (Jn 3, 5-7). Si nous acceptons un tel élan rénovateur de la part de l'Esprit, il nous amènera sans doute à briser les idoles trompeuses fabriquées pour imaginer Dieu sur le modèle d'une archaïque et partiale anthropologie. Si nous laissons l'Esprit bouleverser le jeu de ces images figées et détruire leur empreinte sur nos mentalités, nous pourrons évoquer Dieu sous une figure plus consonante à la révélation de l'Evangile qui renvoie notre esprit au mystère trinitaire, avec des représentations multiformes, toujours renouvelables, d'un amour infini jaillissant des différences personnelles. Le mouvement suscité par l'Esprit, qui vient déranger nos constructions anthropologiques imaginaires, paraît irréversible. Nous l'avons dit en ce qui concerne la théologie ; peu importent alors les qualificatifs accordés à celle que produisent les femmes. Ce qui devient ferment de conversion à l'Evangile pour notre temps, c'est l'avènement possible, à partir d'une théologie véritablement duelle, d'une figure de Dieu où l'Esprit déployant tout son dynamisme, entraîne et soutient l'affirmation johannique de la foi chrétienne : « *Dieu est Amour* » (1 Jn 4, 8).

Utopie, naïve illusion ou audacieuse prétention que cette lecture optimiste de l'événement encore bien modeste que représente la présence active des femmes en théologie ? Peut-être ; mais accueillons-en le signe, car l'Esprit dont la force de Pentecôte a projeté croyants et croyantes de la première heure dans l'aventure de la foi, sait encore agir — nous en avons confiance et espérance — en soufflant là où il veut, imprévisible, inattendu, mais toujours libérateur, pour les hommes comme pour les femmes.

marie-jeanne bérère

Pour compléter le point de vue développé dans ce cahier, nous tenons à votre disposition deux anciens numéros de **Lumière et Vie** (pour le prix global de 50 F) :

L'ESPRIT ET LES EGLISES (n° 67)
LE MOUVEMENT CHARISMATIQUE (n° 125)

l'aspiration de l'esprit saint au cœur de l'homme selon jean de la croix

En quatre grands ouvrages, Jean de la Croix se fait l'observateur et le guide de l'aventure mystique, dans l'exacte mesure où il en fut d'abord le sujet. Le Saint-Esprit tient dans ses écrits une place qui n'est pas proportionnelle à la fréquence des mentions explicites qu'ils en font, car il y a un temps pour décrire son action sans le nommer et un temps pour parler de lui. Dans les deux premiers livres, l'Esprit comme tel est surtout repérable à partir de ses effets, donc après coup ; dans les deux derniers, son œuvre de transformation s'exprime dans une lumière et une liberté de plus en plus grandes jusqu'à l'union spirituelle avec Dieu. Certes, on n'a pas à attendre de Jean de la Croix une justification anthropologique, fût-elle théologique, de cet itinéraire et de son accomplissement, toujours donné par surcroît ; mais les textes, ici brièvement parcourus, offrent l'occasion de relever les traits qui font l'originalité de l'anthropologie sous-jacente à cette mystique. Restera à s'interroger sur la signification de la doctrine sanjuaniste pour les chrétiens d'aujourd'hui.

Grâce à l'autorité dont il jouit, tant auprès de ceux qui partagent la foi chrétienne qu'auprès de ceux qui ne se reconnaissent pas en elle, grâce à la force de sa pensée, à la fulgurance de son génie poétique, la référence à saint Jean de la Croix semble aller de soi, dès qu'on traite de mystique. Et pourtant, la distance multiple qui nous sépare de lui le rend presque ésotérique : manque apparent d'intérêt pour l'appartenance de l'homme au monde, catégories et symboles qui ne nous sont plus familiers, conception de l'union mystique que l'absence de Dieu ressentie par nos contemporains, qu'une autre manière de « penser Dieu » portent à sentir comme inassimilable... Ne pouvant sacrifier dans cette brève étude ni à l'apologétique ni au genre littéraire de « l'introduction à... », nous présenterons la pensée de Jean de la Croix sur le Saint-Esprit dans la vie spirituelle suivant le dynamisme de son œuvre et de son enseignement ; nous ferons confiance à la force de citations d'une suffisante ampleur. La fréquence des mentions du Saint-Esprit dans les quatre grandes œuvres est très inégalement répartie : relativement basse dans la *Montée* et dans la *Nuit*, prenant de la hauteur dans le *Cantique*, pour marquer par un sommet

l'éclatement pneumatologique dans la *Vive Flamme*. Cette inégale répartition demande à être interprétée sur un autre plan que celui du quantifiable [1].

Trois temps marquent la clarification de ce qui s'inscrit virtuellement dans le propos fondamental de saint Jean de la Croix : 1. L'âme est appelée à se laisser conduire par Dieu ; 2. A la faveur d'une sorte de nuit, Dieu fait sortir l'âme de ce qui la tient captive du créé ; 3. Cette sortie, c'est le passage de la table des créatures à la table de l'Esprit incréé du Père. Au terme de la nuit, Dieu est devenu le « Seigneur absolu » de l'âme, ce qu'il faut entendre d'une seigneurie qui s'exerce et se donne à reconnaître sans réserve aucune : l'âme est alors conduite en tout par l'Esprit Saint, recevant de lui le don d'une parfaite liberté dans le consentement même à la souveraine liberté de Dieu en elle. Ainsi, le Saint-Esprit est bien au cœur de la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix ; mais il ne se manifeste que dans le déploiement qui porte la relation créature-Créateur à sa vérité accomplie. Le Docteur Mystique n'a rien d'un idéologue de l'Esprit Saint : il n'en parle pas à tout prix ni par esprit de système. Il distingue les temps et les moments : la période de « latence », le temps de l'action qui peut être évoquée sans que l'auteur en soit nommé, celui de la manifestation en ses étapes.

la table des créatures, la table de l'esprit incréé du père

D'emblée, saint Jean de la Croix définit l'essentiel du propos qui lui fait prendre la plume: : donner « une doctrine et des avis » pour qu'on sache

1. Nous utiliserons l'édition suivante : **Œuvres complètes** (Bibliothèque européenne), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1959 (citée en abrégé O. C.). Nous suivons sans modification le texte de Cyprien de la Nativité (du XVIIe siècle), tel que l'a établi le Père Lucien-Marie. Les parenthèses, posées par nous, veulent suppléer au manque de contexte ou attirer l'attention sur une interprétation possible ; occasionnellement, elles signalent par des points de suspension un passage omis.
L'ordre **Montée du Carmel — Nuit Obscure — Cantique spirituel — Vive Flamme** n'est pas chronologique : la première rédaction du **Cantique** a été achevée avant que l'auteur n'interrompe la rédaction de la **Montée** ; la première rédaction de **Vive Flamme** est antérieure à la seconde rédaction du **Cantique** (cf. note 7). Citant et commentant saint Jean de la Croix, nous ne nous mettrons pas en peine pour éviter à tout prix l'usage, pour nous suranné, qu'il fait du terme d'« âme » ; ce terme désigne le chrétien, l'homme, en tant que « sujet » de la vie spirituelle.

« se laisser conduire par Dieu » (O. C., p. 53). Pour conduire l'âme sur le chemin de l'union avec lui, Dieu la met dans la nuit, et lui seul peut l'y mettre : seule, la lumière peut venir dénoncer nos ténèbres et les expulser, nous en expulser, pour nous attirer à elle, ténébreuse aussi, mais de par l'excès de son éclat. Or, ce cheminement fait passer de la « table des créatures », sur laquelle les nourritures créées, préférées à Dieu, n'offrent que satiété de « chiens », à la table qui offre le pain des enfants, « l'Esprit incréé du Père »[2]. Comme il n'est pas certain qu'il s'agisse, en cette dernière expression, de l'Esprit Saint[3], citons un autre texte dans lequel le glissement, ou simplement la précision de sens, aboutit à une mention formelle de la troisième Personne de la Trinité : « *Dieu possédant désormais les puissances comme Seigneur absolu, par leur transformation en lui, c'est lui-même qui les meut et leur commande divinement selon son divin esprit et selon sa volonté* (...). *D'où vient que les œuvres de ces âmes sont celles qui sont convenables et qui sont raisonnables, et non celles qui sont hors de propos ; parce que l'Esprit de Dieu leur fait savoir ce qu'elles doivent savoir et ignorer ce qu'il faut ignorer* (...). *Telles étaient celles* (les œuvres et les prières) *de la très glorieuse Vierge Notre Dame, laquelle étant dès le commencement élevée à ce haut état, n'eut jamais en son âme de forme imprimée d'aucune créature, et jamais ne se mut par elle, mais toujours sa motion fut du Saint-Esprit* »[4].

la patience cachée de l'esprit saint

Dans les pages abondantes consacrées à la nuit active de l'esprit, le Saint-Esprit est-il oublié ? Ou bien demeure-t-il caché, faisant la vérité en nous et prenant le temps de nous faire venir à la lumière, portant avec une

2. O. C., p. 80. La brutalité apparente de la comparaison avec les chiens est à comprendre, et à réduire, dans le contexte d'une allégorie qui renvoie à Mt 7, 6 ; 15, 26 ; et à Ps 59, 15-16.
3. « Esprit » est un terme d'une grande richesse sémantique chez Jean de la Croix. Récemment, un auteur a cru pouvoir distinguer treize usages de ce terme : M. HUOT DE LONGCHAMP, **Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique** (Théologie historique 62), Paris, Ed. Beauchesne, 1981, pp. 62-69. « Esprit de Dieu » peut signifier Dieu en tant que « grâce incréée » se donnant à l'esprit de l'homme. On lira encore avec grand profit l'étude de H. SANSON, **L'esprit humain selon saint Jean de la Croix** (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger 22), Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
4. O. C., pp. 312-314. Pour le texte castillan, nous utilisons l'excellente édition de Eulogio Pacho : S. JUAN DE LA CRUZ, **Obras completas** (Maestros espirituales carmelitas 3), Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982.

divine discrétion le poids de nos gaucheries et lourdeurs ? Un texte auquel nous croyons pouvoir donner une portée emblématique répond à cette question. Traitant de paroles intérieures que l'âme attribue à l'Esprit Saint, Jean de la Croix, loin d'en venir immédiatement et sans autre considération à conseiller le rejet pur et simple en faveur d'une foi sans alliage, commence par porter sur le phénomène un regard aigu et respectueux, un regard rendu humble par le charisme de discernement : « *Encore que l'esprit lui-même fasse cela comme instrument, néanmoins le Saint-Esprit l'aide souvent à produire et à former ces conceptions, paroles et vraies raisons. Et ainsi, il les prononce à soi-même comme si c'était une tierce personne. Parce que, comme l'entendement est alors recueilli et uni à la vérité de ce qu'il pense, et l'Esprit divin est aussi uni avec lui en cette vérité — comme il l'est toujours en toute vérité — de là vient que l'entendement communiquant en cette manière avec l'Esprit divin moyennant cette vérité, va formant ensemble et successivement en l'intérieur les autres vérités qui concernent celle qu'il pensait — le Saint-Esprit enseigneur lui ouvrant la porte et communiquant sa lumière. Car cette façon est une de celles par lesquelles le Saint-Esprit enseigne* » (O. C., p. 286).

Puis, le Docteur met en garde contre le danger d'attribuer au Saint-Esprit ce que l'âme ajoute de gauche, sinon de faux, à la lumière et communication de celui-ci. On comprend alors son conseil de ne pas se laisser prendre au jeu de ce qui n'est que diffraction de la lumière ou mirage : « *Que si vous me demandez pourquoi l'entendement se doit priver de ces vérités, puisque là l'Esprit de Dieu l'illumine, partant que cela ne peut être mauvais, je réponds que le Saint-Esprit illumine l'entendement recueilli et qu'il l'illumine selon son recueillement. Et parce que l'entendement ne peut trouver un plus grand recueillement qu'en la foi, le Saint-Esprit ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en foi. Parce que, tant plus l'âme est pure et éminente en foi, tant plus elle a de charité de Dieu infuse ; et tant plus elle a de charité, tant plus il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit* » (O. C., pp. 288-289).

Ces textes projettent une vive lumière bien au-delà du passage auquel ils appartiennent. Notons d'abord que « l'Esprit divin » est uni avec notre esprit « en toute vérité », que les méprises et mésusages ne sont pas signe, sans autre, de l'absence de son action, plus positivement, que le Saint-Esprit a la « souveraine humilité » de cacher son action au sein même de ce qui en usurpe le sceau ; notons surtout que, *ensenador*, enseigneur, il illumine de plus en plus l'âme de foi pure et que cette illumination progressive a pour envers le progrès dans le dépouillement à l'égard de tout

bien spirituel particulier. Le *cuanto mas... tanto mas* (tant plus.. tant plus...) qui marque son action couvre tout le champ et tout le temps de la *Montée* et de la *Nuit*. Les textes cités sont comme des textes-phare dont il ne faut pas perdre de vue la lumière tant que nous ne touchons pas aux rivages du *Cantique* et de la *Vive Flamme*.

la bûche livrée au feu

Selon saint Jean de la Croix, la nuit passive permet l'accomplissement, aussi radical que possible, de l'appel qu'entendent les baptisés à dépouiller le vieil homme et à revêtir l'homme nouveau. Dans sa doctrine, le vieil homme n'est pas seulement ce qui reste de racine de péché dans le baptisé ; c'est l'usage « bas », tout « humain », que nous commençons par faire des dons de Dieu et qui empêche leur libre déploiement en nous. Condition de pécheur, condition aussi, et c'est plus foncier, de la créature qui n'est pas spontanément accordée à la prévenance divine, qui n'est jamais, sans délai ni retard, à hauteur de la vérité du don de Dieu. Avant que ce don prenne pour ainsi dire corps en son être même, le chrétien doit suivre un long chemin, sur lequel Jean de la Croix distingue deux étapes. L'homme doit d'abord être arraché à ce qui le fait user du monde d'une manière qui n'est pas purement et simplement pour Dieu. Englué dans ses désirs, dans son besoin de posséder, dans sa volonté de se réaliser, l'homme oublie qu'il est créé à l'image de Dieu, fait pour lui. La purification, dite du sens, éveille à ce « pour Dieu » qui est inscrit en nous ; elle « accommode » le sens à l'esprit ; elle donne à celui-ci une première possibilité de chercher Dieu, de se reconnaître cherché par lui.

Mais la purification décisive est celle de l'esprit ; bien plus, la nuit du sens n'a vraiment lieu que quand elle est reprise sur de nouveaux frais dans la nuit de l'esprit. User du monde comme n'en usant pas ne peut être que le fait d'un esprit radicalement refondu dans son rapport à Dieu et à toutes choses ; le rapport au créé ne peut être établi en sa vérité que dans le rapport même au Créateur. En cette position se marque un sens aigu de l'unité de l'être humain. Pourquoi l'homme, une fois le regard dessillé sur ce que le monde a de fascinant et, comme tel, de mensonger, doit-il encore passer par cette affreuse mort à soi dont Jean de la Croix, à force d'en multiplier l'évocation, nous donne à entendre qu'elle ne peut être dite ? En le paraphrasant, nous dirions que, si la nuit du sens accommode le sens à l'esprit, la nuit de l'esprit ne trouve rien en celui-ci qui n'exigerait qu'un simple accommodement à Dieu. Le « pour Dieu » qui est inscrit en nous, ou bien nous en faisons un usage de propriétaires,

aussi spirituels prétendions-nous être, et c'est là une sorte de perversion, ou bien nous le nions ou n'y voyons qu'un appel absurde ou vain, et c'est là détresse sans nom. Saint Jean de la Croix a perçu avec une acuité exceptionnelle que l'esprit doit être comme « détruit » et refondu pour « se faire un avec l'Esprit de Dieu » : « *Car jusques à ce que le Seigneur ait achevé de la purger de la façon qu'il veut, il n'y a ni moyen ni remède qui lui serve et profite pour sa douleur. Et ce, d'autant plus que l'âme en cet état peut aussi peu de chose que celui qui est dans un cachot obscur, les fers aux pieds et aux mains, sans se pouvoir remuer, ni voir ni sentir aucune aide d'en haut ni d'en bas, jusques à ce que, dis-je, l'esprit ici s'humilie, s'adoucisse et se purifie, et devienne si subtil, si simple et si délicat, qu'il se puisse faire un avec l'Esprit de Dieu, selon le degré d'union d'amour auquel la miséricorde divine le voudra élever.* » (O. C., p. 561).

Il est singulier que, parmi les rares mentions de l'Esprit Saint que contient la *Nuit obscure*, aucune ne le présente comme étant à l'œuvre dans la purification. C'est d'autant plus frappant qu'un texte de la *Vive Flamme* unifie avec toute la clarté désirable purification et union, les articulant l'une à l'autre comme les deux temps successifs de l'action d'un même feu : « *Il faut donc savoir qu'avant que ce feu d'amour s'introduise en la substance de l'âme et s'unisse à elle par une entière et parfaite purgation et pureté, cette flamme, qui est le Saint-Esprit, va battant l'âme, consumant et anéantissant les imperfections de ses mauvaises habitudes ; et telle est l'opération du Saint-Esprit par le moyen de laquelle il la dispose à l'union divine et à la transformation d'amour en Dieu. Car il faut faire état que le même feu d'amour qui, dans la suite, vient à s'unir à l'âme pour la glorifier, est celui même qui auparavant l'assaillait pour la purifier* » (O. C., p. 971).

La discrétion de la *Nuit obscure* en matière de pneumatologie nous semble due moins à un développement doctrinal inachevé qu'au respect de cela même que connaît d'expérience l'âme en proie au feu purificateur. Un peu comme Jacob jadis, à Béthel, c'est après coup que l'âme s'émerveillera de l'action de l'Esprit Saint : Tu étais là, et je ne le savais pas (cf. Gn 28, 16). Paradoxalement, l'âme plongée dans la nuit a du mouvement pour aller plus loin, et ce mouvement qui la tire puissamment d'elle-même n'est pas d'elle ; mais, de l'attraction que Dieu exerce sur elle, l'âme ne sent que l'arrachement qu'elle entraîne ; plus précisément et de manière contradictoire, l'âme ne sent l'arrachement que sous les espèces de l'impossibilité d'être arrachée à elle-même. Non que le spirituel soit en proie à une sorte de mystique

et noir narcissisme : c'est dans la lumière innommée de Dieu, de Dieu aimé et cherché avec angoisse, que l'âme se voit elle-même en sa misère, se voit comme par surcroît, l'épreuve consistant précisément en ce qu'elle ignore qu'il s'agit d'un surcroît[5].

Cette discrétion de saint Jean de la Croix nous paraît exemplaire : il y a un temps pour parler de l'Esprit Saint et un temps pour parler de son action sans la nommer. Devant le drame d'une âme plongée dans un creuset où la vie n'est perçue que comme expulsion de la mort, où le renouvellement à l'image de l'homme nouveau n'est vécu que comme ébranlement destructeur du vieil homme, devant ce drame, saint Jean de la Croix sait bien qu'à nommer l'Esprit avec l'aplomb du cartographe, on ne ferait que jouer les consolateurs de Job. Tant que la flamme est *esquiva*, c'est-à-dire qu'elle semble faire sentir par sa hauteur que l'âme est méprisable, celle-ci ne peut l'identifier comme l'Esprit Saint[6]. C'est après coup que la flamme de l'Esprit est reconnue comme celle-là même qui a « travaillé » si péniblement le bois désormais transformé en feu.

l'esprit de l'époux

Durcissant quelque peu les contours et les oppositions, nous pourrions dire que, dans le *Cantique spirituel*, le Saint-Esprit sort de sa réserve, mais pour apparaître dans la lumière de l'union avec le Christ, Epoux de l'âme. Dans la *Vive Flamme*, c'est dans la lumière éclatante de l'Esprit Saint que mémoire vive est faite du Père et du Fils. Dans le *Cantique spirituel*, il est d'abord celui qui prépare la demeure que l'âme doit offrir au Christ, son Epoux. La déclaration qui ouvre le commentaire de la strophe 26 du *Cantique A* définit en ces termes la deuxième chose que « fait l'âme Epouse ». Nous mettrons en synopse avec ce texte celui, remanié, du *Cantique B*. L'intérêt de cette citation synoptique réside en ce qu'elle met en lumière la manière bien plus ferme dont l'action désirée de l'Esprit Saint est présentée en B[7].

5. Sur ce point, la **Nuit** et la **Vive Flamme** renvoient le même écho (O. C., pp. 564 et 972).
6. Dans le poème de la **Vive Flamme**, str. I, vers 4 : « *Pues ya no eres esquiva* ».
7. Jean de la Croix a rédigé une deuxième fois le **Cantique spirituel**. La première rédaction, dite **Cantique A**, a 39 strophes ; la deuxième, dite **Cantique B**, en a 40 en raison de l'insertion d'une nouvelle strophe après la str. 10. Outre des remaniements, retouches et ajouts dans le commentaire, le **Cantique B** présente un nouvel ordre de strophes. Voici une table des correspondances :

A (str. 26)	*B* (str. 17)
« *La seconde chose qu'elle fait, c'est d'invoquer le Saint-Esprit, persévérant en oraison afin que non seulement par son moyen l'aridité demeure hors d'elle, mais aussi que la dévotion s'augmente et qu'elle exerce intérieurement les vertus, le tout afin que son Bien-Aimé s'éjouisse et se délecte davantage en elles.* »	« *La seconde chose qu'elle fait, c'est d'invoquer le Saint-Esprit, qui est celui qui est capable d'éloigner cette sécheresse de l'âme et celui qui entretient et augmente en elle l'amour de l'Epoux, celui, également, qui met l'âme en l'exercice intérieur des vertus, tout cela pour que le Fils de Dieu, son Epoux, trouve davantage en elle joie et délectation, car tout son désir est de contenter l'Aimé.* »

Là où le *Cantique A* fait, pour ainsi dire, s'effacer l'Esprit Saint, à peine invoqué, derrière le moyen de l'oraison, le *Cantique B* lui attribue, directement et avec insistance, la grâce désirée. Souci d'attribution plus nette à l'Esprit Saint, confirmé par un ajout propre à B qui précède immédiatement le commentaire du troisième vers : « *Et ce qu'elle* (l'âme) *demande à l'Esprit Saint est ce qu'elle dit dans le vers suivant...* » [8]. On aura remarqué également que, pour A, l'Epoux trouve sa joie dans les vertus de l'âme, pour B, en l'âme elle-même. Enfin, comment ne pas reconnaître la main de Jean de la Croix dans l'ajout : « *... car tout son désir est de contenter l'Aimé* ».

Dans la suite du commentaire, l'action du Saint-Esprit est présentée comme ayant son origine et son terme dans le Fils de Dieu, Epoux de l'âme. Comme le dit savoureusement la traduction de Cyprien de la Nativité, il est envoyé à l'âme par le Christ ès qualités de « maréchal des logis » (*aposentador*) : « *En ce souffle du Saint-Esprit par le jardin de l'âme, qui*

A	1-10		11-14	25-26	31-32	29-30	27-28	15-24	33-39
B	1-10	11	12-15	16-17	18-19*	20-21	22-23	24-33	34-40

L'authenticité du Cantique B, jamais mise en doute pendant plus de trois siècles, nous paraît certaine ; elle est surtout contestée, ou niée, en France, où jusque dans les milieux universitaires une ignorance prodigieuse continue de s'afficher à l'égard des études nombreuses, approfondies, scientifiques, publiées tout spécialement en Espagne sur le sujet. Le Père Lucien-Marie a cru pouvoir insérer, dans le texte du Cantique A (en réalité : A'), la strophe 11 du Cantique B !... Dans son édition, les strophes 12-40 correspondent donc aux strophes 11-39 de A. Le texte A de notre citation se lit dans O. C., p. 850. Notre citation du texte B renvoie à Obras completas, op. cit., p. 1023.

8. Obras completas, op. cit., p. 1024.

est une visite en amour dont il la favorise, l'Epoux Fils de Dieu se communique à elle d'une haute manière. Car pour ce sujet, il envoie premièrement son Esprit comme aux Apôtres, lequel Esprit est son maréchal des logis, afin qu'il lui prépare le domicile de l'âme son Epouse » (O. C., p. 853). Dans un texte qui lui est propre, le *Cantique B* note que « *le Saint-Esprit, qui est celui qui intervient pour faire cette union spirituelle, désirant que l'âme possède ces qualités* (pureté, force et amour convenable, c'est-à-dire répondant au désir de l'Aimé) *pour le* (l'état de mariage spirituel) *mériter, dit...* (suit une citation du *Cantique des Cantiques*) »[9]. Dans cette manière de parler du désir de l'Esprit, de réserver à celui-ci le soin de « faire l'union spirituelle », on sent la marque de l'auteur de la *Vive Flamme*, œuvre en laquelle, nous le verrons, la personnalité du Saint-Esprit s'épanouit, si l'on peut ainsi s'exprimer, plus librement.

Le Saint-Esprit n'est pas qu'un « maréchal des logis » qui, sa mission accomplie, se retirerait. Le Christ a prié pour que le Père nous le donne comme l'amour même dont nous pourrions aimer le Père et le Fils, les aimant ainsi de leur propre amour donné et communiqué. Décentrée d'elle-même, mue par l'Esprit Saint, l'âme n'a plus de volonté que celle de Dieu ; elle n'est plus que consentement à l'amour de Dieu pour elle, elle ne fait plus que permettre à Dieu, et cela lui est donné, de prendre sa complaisance à se communiquer en amour souverain et prévenant. C'est pourquoi saint Jean de la Croix parle, non des désirs de l'âme, fussent-ils éveillés par Dieu même, mais des désirs de Dieu qui, à la différence des nôtres, sont pure liberté et générosité désintéressée, non pas chemins incertains de l'amour en quête de lui-même, mais chemins que l'amour trace pour se donner à reconnaître. Et Dieu donne à sa créature la voix avec laquelle il désire être loué ; usant de la voix même de Dieu, celle-ci reçoit le don d'entendre ce qui l'émerveille, l'amour souverainement premier et gratuit de Dieu pour elle.

les jeux et fêtes joyeuses de l'esprit saint

Du point de vue de la doctrine spirituelle sur le Saint-Esprit, la *Vive Flamme* se présente comme une puissante orchestration de ce qu'évoquent, avec force déjà, certes, les deux dernières strophes du *Cantique spirituel.* Dès le début du commentaire, la vive flamme désigne le Saint-Esprit, dont l'éclat illuminera toute l'œuvre. S'il est bien toujours l'Esprit de l'Epoux,

9. Anotación para la canción siguiente (20 y 21), Obras completas, op. cit., p. 1036.

faut-il le préciser, l'Esprit du Père et du Fils, s'il agit comme tel, il abandonne désormais le simple rôle de « maréchal des logis » pour organiser des « jeux et fêtes joyeuses », pour être au cœur de leur célébration, pour en être le cœur. Le feu, jusque là, était au service d'une transformation ; maintenant que le travail est achevé, il peut être lui-même, libre de jeter de vives flammes. « *Cette flamme d'amour est l'Esprit de son Epoux, qui n'est autre que le Saint-Esprit, lequel l'âme sent désormais en soi, non seulement comme un feu qui la tient consommée et transformée en son suave amour, mais aussi comme un feu qui, en outre, brûle en elle et jette flamme, ainsi que j'ai dit ; et chaque fois que cette flamme flamboie, elle baigne l'âme en gloire et la rafraîchit avec la trempe d'une vie divine* » (O. C., pp. 959-960).

La motion du Saint-Esprit est si libre en l'âme qu'elle devient comme la liberté même de celle-ci. La passivité en laquelle se tenait l'âme sous cette action apparaît en sa vérité accomplie : si les actes spirituels sont grâce reçue, ils sont en même temps « produits » avec la liberté que l'amour a établie dans la pure communion à celle de Dieu. En termes classiques, le pélagianisme et le semi-pélagianisme sont totalement exclus : la créature n'ajoute rien d'elle-même à Dieu, rien qui compléterait la motion divine comme de l'extérieur. En termes d'amour, même et surtout s'il s'agit de l'amour qui est pure grâce communiquée à la créature, il y a bien deux partenaires qui célèbrent leur union, il y a bien « jeux et fêtes joyeuses ». Tant que l'amour n'est pas pleinement reçu, un dualisme semble subsister, soit sous les espèces de la juxtaposition du don et des efforts faits pour l'accueillir, soit sous les espèces d'une articulation inégale entre don et passivité. Mais ce dualisme est illusoire : le don de Dieu se déploie dans l'accueil qu'il suscite en la créature, et l'accueil se déploie dans l'« exercice » même du don reçu. « *Et les mouvements de cette flamme divine, qui sont les vibrations et les flambées que nous avons dites ci-dessus, ne proviennent pas de l'âme seule transformée en flammes du Saint-Esprit, ni non plus ne proviennent-elles du Saint-Esprit seul ; mais de l'un et de l'autre assemblés, lui faisant mouvoir l'âme, comme le feu fait mouvoir l'air enflammé. Et partant, ces mouvements de Dieu et de l'âme ensemble ne sont pas seulement des splendeurs, mais aussi des glorifications qui se font en l'âme ; parce que ces mouvements et élans de flammes sont les jeux et fêtes joyeuses que nous disions au second verset du premier couplet que le Saint-Esprit faisait en l'âme* » (O. C., pp. 1026-1027).

Non seulement l'Esprit Saint célèbre avec l'âme de « joyeuses fêtes », mais il est si bien donné que, pour rendre à Dieu amour pour amour,

l'âme se sent comme habilitée à le donner à Dieu même : « *Et comme en ce présent que l'âme fait à Dieu, elle lui donne le Saint-Esprit, comme une chose sienne et avec une volontaire remise, afin qu'il s'aime en lui ainsi qu'il le mérite, elle reçoit un contentement et une jouissance inestimables, parce qu'elle voit qu'elle donne à Dieu une chose qui est à elle en propriété et qui toutefois est proportionnée à l'Etre infini de Dieu. Car, bien qu'il soit vrai que l'âme ne puisse donner de nouveau Dieu à Dieu même, puisqu'en soi il est toujours le même, toutefois elle le fait d'elle-même parfaitement et véritablement, en lui donnant tout ce qu'il lui avait donné, pour payer l'amour...* » (O. C., pp. 1077-1078).

l'union mystique, vrai accomplissement de l'homme ?

De ces sommets, la mystique est-elle encore audible pour l'anthropologie, pour une anthropologie théologique qui veut s'assurer que, dans la relation à Dieu offerte en Christ, s'accomplit une vérité, sinon la vérité de l'homme ? Saint Jean de la Croix suit un chemin opposé à celui de l'anthropologie, du moins, d'une certaine anthropologie « ascendante ». Il nie que l'homme dispose a priori de critères, puisse nourrir projets et désirs, lui permettant de décréter que l'union mystique est illusoire ou déshumanise l'homme, ou bien encore, et c'est paradoxalement la plus fallacieuse des positions, lui permettant de donner sa bénédiction aux mystiques, réserve étant faite sur quelques excès de langage, le tout devant être réduit à quelques propositions sur le désir.

Le Docteur Mystique part de cette certitude de foi, et non de son possible doublet philosophique, que l'homme est fait pour Dieu. Sa deuxième certitude initiale est une vue sur l'homme qui lui vient tant de la foi que de l'expérience spirituelle et pastorale : au départ, l'homme ne sait pas en vérité ce que veut dire « être fait pour Dieu », et donc, il ne se sait pas lui-même. Et, quand il se croit éveillé au désir de Dieu, il prend pour vérité le mirage qui fascine l'animal religieux qui est en lui : l'homme ne peut s'accomplir qu'en Dieu ; il est même assez humble pour reconnaître qu'il ne peut accéder à cet accomplissement sans l'aide de Dieu même. Or, suivant saint Jean de la Croix, l'homme religieux doit être réduit à rien, et il n'est pas en son pouvoir d'entreprendre cette réduction, ni même de s'y prêter. L'enseignement de la *Nuit* repose tout entier sur cette certitude de foi et d'expérience : le « pour Dieu » est constitué par une parole créatrice souverainement libre ; seul, le Créateur, agissant au cœur de ce « pour Dieu », peut le déprendre de la méprise qui le pousse à *se* vouloir

tel et lui donner à entendre la parole première qui le suscite comme réponse libre à un désir de prévenance absolument libre et généreuse.

Malgré ce que semblent dire les textes à un premier niveau de lecture, l'union mystique n'est pas formellement, pour Jean de la Croix, l'union entre deux êtres, l'être infini et l'être fini ; elle est bien plutôt l'union entre un amour librement créateur et un amour qui se reçoit et se donne dans l'humilité de l'action de grâces et la jubilation de la louange. Si l'homme est d'abord et essentiellement une nature, la *Nuit* devient inintelligible, rien n'étant plus conforme à une nature que d'aller dans le droit fil de sa fin. Si l'homme est d'abord une liberté, aussi fragile soit-elle, jaillie d'une liberté première échappant à toute prise, la nuit passive de l'esprit cesse d'apparaître comme une aliénation : elle n'est plus que l'accès, long et douloureux, à une liberté se reconnaissant gratuitement établie en une relation d'amour. Dès lors, on peut dire que la vérité foncière de l'homme s'accomplit dans l'union mystique : l'homme est pour Dieu ; il l'est en vérité, quand il lui est donné, au terme d'un long travail de refonte, de l'être comme don reçu, pauvre de lui-même, refluant vers sa source.

Marqué, blessé par le péché, c'est en Christ qu'il nous est donné de sortir de notre « basse et avare » manière d'aimer Dieu. C'est en lui que le Père se complaît, en lui qu'il se complaît à nous recréer. Le Christ est pour nous la « plus admirable » manifestation de l'amour du Créateur. En lui, la nuit est mort au vieil homme et vie nouvelle selon l'Esprit de sainteté. La nuit, c'est l'arrachement à ce qui, en nous, nie et refuse l'amour premier, renouvelé en Christ, c'est l'arrachement qui « suit », sans que, pendant longtemps, l'homme en sache rien, l'attraction puissante que l'Esprit Saint exerce sur nous pour nous mener à ses « jeux et fêtes joyeuses ».

Cet accomplissement de l'homme en Christ est l'objet d'une théologie de l'amour créateur autant que d'une anthropologie théologique ; plus précisément, la théologie même de l'amour créateur se dit en la vérité qui marque le sommet de l'anthropologie. Nous ne pouvons qu'esquisser l'exposé qui établirait cette affirmation. Une philosophie de Dieu, Cause première, plénitude d'être dont nous participons, laisse dans l'ombre, sinon dans un parfait oubli, ce qui forme le cœur de la théologie de la création : *avant* (d'une antériorité logique) de dépendre d'une cause, fût-elle première ou d'être posé comme participation d'une plénitude, l'être est *donné* par un amour souverainement libre et prévenant. Créé à l'image de Dieu, l'homme n'est lui-même que s'il se reconnaît donné à lui-même et à celui qui, par amour, le tient comme dans un face-à-face. Saint Jean de la Croix

ose avancer que c'est avec une « vertu de souveraine humilité » que Dieu dit à sa créature : « *J'ai plaisir à être ce que je suis pour être tien et pour me donner à toi* » (O. C., p. 1023). L'homme est moins une nature qui cherche à atteindre sa fin, celle-ci fût-elle Dieu, qu'une liberté invitée à se reconnaître appelée par un désir, le seul désir qui soit pure liberté et générosité, appelée à reconnaître la très haute humilité (*suma umildad*) avec laquelle l'amour premier désire être reconnu par l'amour.

jean de la croix, une parole sans résonance aujourd'hui ?

Pouvons-nous entrer en résonance de nos jours avec cette théologie mystique ? Si elle nous annonce les « merveilles de Dieu », pouvons-nous les entendre et les dire chacun dans sa langue, les vivre et les annoncer à notre tour chacun dans sa vie ? Faut-il traduire, transposer, élaguer, reformuler ? Est-il possible de le faire, si c'est à faire ? Ne pouvant traiter ici de ces questions, disons simplement que, si Jean de la Croix a dit quelque chose de fondamental sur la vérité de l'homme et sur la voie qui donne accès à cette vérité, il peut être entendu de nos jours, il est souhaitable qu'il le soit jusqu'à ce moment où nous cesserons de couvrir sa voix de nos questions et de nos assurances. Ecoutée, celle-ci ne trouvera-t-elle pas dans l'écoute même la possibilité de se renouveler en un « pour nous aujourd'hui » ? Nous n'avons pas la prétention d'esquisser un tel renouvellement, mais d'indiquer quelques points de vue sur ce qui le rend désirable.

L'homme en la création de Dieu

Saint Jean de la Croix n'est pas un mystique de la « fine pointe de l'âme ». C'est tout l'être de l'homme qui est refondu à la faveur de la sortie de soi. L'apparent mépris d'abord marqué pour le créé n'est qu'un regard sans compromis sur ce qui, pervertissant l'usage des créatures, empêche de les recevoir de Dieu et de les rapporter à Dieu. Il faut être arraché à cette perversion, mais l'arrachement prépare la célébration du Créateur en sa création[10] : « *... l'âme voit en cette calme sagesse dans toutes les créatures — non seulement supérieures, mais aussi inférieures — que chacune selon ce qu'elle a reçu de Dieu en soi donne témoignage par sa voix de ce que Dieu est. Elle voit que chacune, ayant Dieu en soi selon sa capacité, l'exalte à sa manière ; et ainsi toutes ces voix ensemble font une seule voix, un seul concert de la grandeur, de la sagesse et de la*

10. **Cantique spirituel**, str. 14, v. 4 en **A** (str. 15, v. 4 en **B**). Dans l'édition du Père Lucien-Marie, str. 15 (O. C., p. 792).

science de Dieu ». La solitude qui permet à l'homme de n'être que pour Dieu et pour lui seul, est « sonore », elle est célébration de la *concordancia de amor* (harmonie d'amour) qui unit toutes les créatures dans la louange du Créateur. Du point de vue de la matrice profonde de l'enseignement de saint Jean de la Croix, rien n'empêche que le « comme n'usant pas du monde » vienne s'inscrire comme une mort et résurrection dans l'usage même du monde, dans un usage décentré de lui-même et rapporté à Dieu par le travail de l'Esprit Saint au cœur de l'homme. Bien des chrétiens qui se nourrissent de saint Jean de la Croix dans le monde, entendent d'instinct sa doctrine, « chacun dans sa langue ». Puisse-t-il leur être donné d'être entendus !

Accomplissement de l'homme et prévenance de Dieu

Le plus actuel de cet enseignement, nous semble-t-il, réside en la force avec laquelle il contredit nos suffisances, nos désespoirs sombrement complaisants à eux-mêmes, ou encore nos humilités assez illusoires pour se considérer comme des préalables à l'action divine. Mais celle-ci est-elle autre chose qu'un nom mythique pour ce qui est à portée de notre autonomie, se demande-t-on parfois. Jean de la Croix nous apprend que nous ne sommes pas capables de nous réaliser nous-mêmes spirituellement, fût-ce dans la hautaine humilité avec laquelle nous porterions notre « désêtre ». Bien mieux, il nous apprend que la vie spirituelle n'est pas affaire de réalisation de soi, avec ou sans la grâce, comme si la grâce n'était qu'un recours pour la réalisation d'un propos noble et démesuré. Nous ne sommes ni des natures contraintes de renoncer à ce qui ne va pas dans le droit fil de leurs aspirations, ni des libertés décidant de leur destinée avec hauteur ou angoisse, mais des libertés appelées à n'être plus que consentement à la liberté absolument première de l'amour de Dieu, appelées à renoncer à disposer d'elles-mêmes, fût-ce pour Dieu, afin de recevoir le don de ne pas être moins libres que Dieu même. Seul, l'Esprit Saint, qui habite nos cœurs, peut nous donner d'entendre cette vocation et nous faire suivre le chemin de son accomplissement.

Le gémissement du monde

Il nous faut recevoir la parole de saint Jean de la Croix au milieu des souffrances et des nuits du monde ! Il nous a dit lui-même sa compassion pour les âmes dépourvues de doctrine spirituelle sûre, privées de conseillers spirituels avisés. Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui s'est nourrie si avidement de son enseignement, émue d'une autre compassion, s'est assise à

la table des pécheurs, bien plutôt, s'est humblement reconnue solidaire des pécheurs, pécheresse partageant avec eux le même pardon de Dieu. Est-ce purement casuel ? Question sans réponse. Saint Jean de la Croix, commentant le cinquième vers de la strophe 36 du *Cantique B*, « *Entrons plus avant dans l'épaisseur* », entend par « épaisseur », dans la deuxième interprétation qu'il en donne, l'épaisseur du mystère de la Croix, qui est la porte de la vie. Entrer dans le mystère de la Croix du Christ, entrer par compassion dans la souffrance du monde, n'est-ce pas une seule et même compassion ? Le gémissement du monde devient gémissement d'espérance au cœur des croyants, et, au cœur de ce gémissement, l'Esprit lui-même gémit (Rm 8, 18-30).

michel de goedt

LE SUPPLÉMENT

N° 153 JUIN 1985

VIE RELATIONNELLE ET SANTÉ DES PRÊTRES

Congrès de l'Entraide sacerdotale
Chantilly, 27-29 février 1984

J. POTEL, La santé des prêtres et leur communication avec Dieu et les hommes
T. ANATRELLA, Vie relationnelle et santé des prêtres
T. ANATRELLA, De la relation suicidaire à la relation d'engendrement
H. DENIS, Fragilités et points d'appui pour un prêtre de Jésus-Christ
Mgr R. PICANDET, Une entraide sacerdotale

Tribunes

X. THEVENOT, Réflexions sur le colloque « *Génétique, procréation et droit* »
G. MATHON, Des questions radicales

Chroniques

P. BOUCAUD, Approches juridiques suscitées par le colloque « *Génétique, procréation et droit* »
J.-M. THEVOZ, Un statut moral pour l'embryon ? Recherche protestante
P. GOFFINET, Les nouveaux pouvoirs de l'homme sur la vie

Bulletin

R. SIMON, Des livres en éthique et théologie morale

Le N° : 46 F - Abonnement France : 148 F ; Etranger : 188 F
Les Editions du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, 75340 Paris Cédex 07
C.C.P. La Source 32 139 05 R

ESPRIT

Août-Septembre 1985

LE FOOT ET LA FUREUR

Patrick MIGNON : **Profession de foi : « reporter »**
Alain EHRENBERG : **Les hooligans ou la passion d'être égal**
Georges VIGARELLO : **Les deux violences sportives**

Jean-Claude ESLIN : **Zakhor, souviens-toi !**
Yosef Hayim YERUSHALMI : **Vers une histoire de l'espoir juif**
Claude VIGÉE : **La faille du regard (Pierre Emmanuel)**

Philippe CARRIERE : **Avatars de la psychiatrie**
Jean-Pierre CLOZIER : **La psychiatrie malade de la folie**

CHRONIQUES

Paul THIBAUD : **Paris-Prague (P. Grémion)**
Georges CORM : **Parler des Libanais**
Jacques LE BRUN : **Le péché, la peur et l'historien (J. Delumeau)**

TEXTE DE TRAVAIL

Olivier MONGIN : **Dégénérescence intellectuelle ou régénération ?**

Prix du numéro France 49 F Etranger 51 F
Abonnement annuel France 390 F Etranger 400 F
19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154 51 W

choisir

Juillet-Août 1985 N° 307-308

ÉGLISE **Walter Rupp** : Frédéric Spee, un précurseur des droits de l'homme

SOCIÉTÉ **Pascal Garcin** : Chômage : l'espoir et l'utopie

POLITIQUE **Antoine Bosshard** : Guerre des étoiles, l'angoisse européenne

CHOISIR : 18, rue Jacques-Dalphin, CH 1227 Carouge-Genève
Abonnement : 105 FF
Pour la France, adresser toute correspondance à M. Philippe Puvis :
211, rue du Ménil F 92 600 Asnières, CCP Philippe Puvis 21 704 99 U Paris (avec mention « pour Choisir »)

esprit de l'éthique, éthique de l'esprit

Il n'est pas de discours, si formel soit-il, qui n'aboutisse à quelque incomplétude. L'éthique n'échappe pas à cette loi. Discours normatif, fondant sa pertinence sur la position d'un référent ultime, elle implique pourtant la question des rapports de l'énoncé et du sujet de l'énonciation. L'éthique du Maître promulguant le Bien Souverain évacue la singularité du sujet et s'en tient au seul énoncé. Sa référence est le Tout-Un *premier. La position du masochiste seconde ce discours. Une telle éthique s'achève dans la clôture duelle. L'insistance d'un tiers, l'Esprit, empêche clôture et achèvement. L'utilisation d'une topologie à partir du nœud borroméen démontre la nécessité de ce tiers dans l'écriture d'une structure ouverte et an-archique ; mais c'est le sinthome qui révèle, après coup, cet impossible bouclage d'une structure sans reste. Les avatars de la théologie trinitaire élaborée à partir des missions personnelles apparaissent, tel le sinthome, comme la révélation d'un écart dans la structure. Cet écart interdit à l'éthique chrétienne de se clôre sur un énoncé qui, évacuant le sujet, achèverait le procès du discours éthique.*

« *La question du* Filioque *me paraît pouvoir être traitée en termes topologiques.* »

J. LACAN, 1965

un

Quand le maître déclare que tout, dans l'univers, a sa cause finale, et quand un tel avis pèse de tout son poids sur ceux qui ont gardé leur passion pour la chose morale, il devient difficile de ne pas confondre cette cause finale avec quelque bien, voire avec le Bonheur et la Béatitude.

Aristote qui, dit-on, admet en son discours des opinions reçues et certains préjugés tenus pour vraisemblables inaugure l'*Ethique*, dite à Nicomaque, par une affirmation qui fleure l'évidence bien qu'il soit, ici, fait mention de la *doxa* : « *Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble* ». Puis, la phrase qui suit pousse un peu plus loin et pose ce dont la suite sera le dévelop-

pement et la démonstration : « *Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent* » [1].

Coup de force d'un Maître dont le dit fait loi : le Bien est la fin. La tendance y conduit, soit sans aucun détour, soit en utilisant des chemins plus complexes. Plus de mille ans après, ce coup du Philosophe fascine saint Thomas, le faisant énoncer, sans hésitation, que « *tout le monde admet que la fin de l'homme est la béatitude* » [2].

Mais il faut fignoler le système ; il faut hiérarchiser, ordonner les biens et les actions diverses ; il faut subordonner les fins les unes aux autres pour aboutir, enfin, au Bien Souverain dont la connaissance est aussi importante que, pour l'archer, la cible. Quel est donc la nature de ce Bien énoncé, assurant le bonheur ? Quelle science première peut en saisir l'essence ? Si la *Métaphysique* désigne la Sagesse comme étant cette science suprême et architectonique coordonnant le tout, l'*Ethique à Nicomaque* offre ce privilège à la Science Politique (I, 1, 1094 b, 5-10). Science des sciences, la Politique englobe toutes les autres sciences, pratiques et théoriques, pour identifier le Bien de la Cité et celui de tout homme qui la fait s'édifier ; cependant, si le Bien est aimable pour chaque individu, il est plus beau encore quand il peut s'appliquer à la nation entière et à toute cité.

Ce dit est l'idéal du maître, gestionnaire des biens ; il garantit ainsi l'ordre institué et la hiérarchie des valeurs assurant le bonheur. Celui-ci, à son tour, est défini : activité de l'âme, conforme à la raison qui en est l'excellence et qui la réalise (I, 6, 1098 a, 5-10). Autrement dit, la fin suprême, la fin du Politique, bien proprement humain, est production d'une élite, « *gens honnêtes capables de nobles actions* » (I, 10, 1099 b, 30).

Morale d'aristocrate, morale permettant au maître de se perpétuer. Du côté de chez Nietzsche, on l'a souligné [3]. L'aristocratie sait qu'elle crée les valeurs. C'est elle qui détermine et le Bien et le Mal. Elle n'a aucun besoin de quelque approbation. Ce qui vient à lui nuire est nuisible en soi. L'aristocrate sait que c'est lui qui confère la dignité aux choses. Et ce qu'il glorifie, c'est ce qu'il trouve *en lui*, *ses* valeurs, *ses* idées, *sa* richesse, *sa* force. La

1. ARISTOTE, **Ethique à Nicomaque**, I, 1, 1094 a (trad. J. TRICOT).
2. THOMAS D'AQUIN, **Somme théologique**, Ia IIae, 6, Prol. (trad. A.-D. SERTILLANGES).
3. F. NIETZSCHE, **Par delà bien et mal** (texte établi par G. COLLI, M. MONTINARI ; trad. C. HEIM, I. HILDENBRAND, J. GRATIEN), Paris, Ed. Gallimard, 1971, p. 183.

raison du plus fort qui fonde l'évidence est celle de celui qui, appelé dès l'enfance à s'occuper, un jour, des affaires de l'Etat, fera valoir la loi que les siens ont élue [4]. Pour Nietzsche, cette morale est « glorification de soi » ; le souci du maître est de garder la maîtrise et de ne la léguer qu'à d'autres hommes libres.

Cette maîtrise est encore celle du *vir*, le mâle, celui qui montre la *virtus* qu'on divinisera. « *Tout comme, dans la maison, c'est l'homme qui commande, tout comme, dans la cité, ce n'est ni aux esclaves, ni aux enfants, ni aux femmes d'exercer le pouvoir, mais aux hommes et aux hommes seulement* » [5]. Ce primat du mâle ne semble pas réservé à la Grèce classique, ni à Rome, ni aux civilisations qui leur succéderont. Bien avant Gorgias, Platon et Aristote, le Décalogue, aussi, révèle, en quelque endroit, l'énoncé du Maître s'adressant à des mâles auxquels est interdit de toucher aux biens de l'autre mâle : « *Sa femme, son esclave, sa servante, son taureau et son âne* » (Ex 20, 17). L'aristocrate mâle est celui qui possède : le nomade, un bestiau, le sédentaire, un champ, le prince, un palais.

La maîtrise du *vir* ne s'arrête pas là. Si le *pater familias* détient le droit de vie sur sa progéniture, il demeure appelé à montrer en lui les qualités de maître. Il commande aux autres qui doivent obéissance ; il doit, à son tour, obéir à une hiérarchie dont la raison est reine. Mais la raison est sienne. A Athènes, puis à Rome, se sera établi au bout de quelques siècles un idéal moral consistant à tenir la maîtrise de soi qui s'accorde au *Logos*. Il faut non seulement que le Seigneur commande à tous ceux qu'il possède, mais qu'il régisse encore ce qui lui échappe : à sa vertu suprême, *la Raison*, d'exercer ce commandement. Au coq la part du lion : tant que quelque duvet n'est pas venu signer la maturation de la raison virile du garçon impubère, il partage le sort de la femme-enfant que le maître-époux, de beaucoup son aîné, se doit de façonner aux fins de la gestion des choses du ménage.

Cette position, que le « Gentil » défend, reflète une misogynie retrouvée plus au Sud : la Sagesse de Jésus ben Sira oublie les accents du *Cantique* et retrouve ceux de son aîné pour lequel la femme est « *plus amère que la mort* » (Qo 7, 26). Le Siracide affirme, peut-être sans humour : « *Mieux vaut la malice d'un homme que la bonté d'une femme* » (Si 42, 14). Affir-

4. Cf. PLATON, « Lettre VII », **Œuvres complètes** (La Pléiade), t. II, Paris, Ed. Gallimard, 1950, p. 1185.
5. M. FOUCAULT, **L'usage des plaisirs** (Histoire de la sexualité 2), Paris, Ed. Gallimard, 1984, p. 96.

mation de maître, apologie du mâle et de l'aristocrate, l'homme impose sa loi, car à sa force brute il ajoute « l'esprit » qui doit l'autoriser à une hiérarchie qu'un semblant de raison doit justifier. La raison raisonnante du savant philosophe, celle, désabusée, du sage de métier, scellent la sainte alliance qui, des siècles durant, va régir l'Occident en identifiant la raison du plus fort à la paternité.

Hiérarchie des cités, des races, des états, des fonctions. Hiérarchie des sexes, des biens, des valeurs, des savoirs... Hiérarchies établies dans le temps et l'espace : le haut est préférable aux étendues d'en bas et ce qui, dans le temps, précède, est plus digne que ce qui vient après.

Celui qui a reçu le don du « pouvoir dire » énonce la Loi, le Droit ou la Justice. Certes, le tyran existe et sa brutalité ne s'embarrasse pas de justification. Mais pour qu'un maître soit, et puisse le demeurer, il lui faut toujours être « secondé ». Il faut donc introduire ce qui permet d'asseoir maîtrise et hiérarchie. S'agit-il ici de ce que l'on nomma « servitude volontaire » ?

Répondre par un oui à cette question ne permet pas de rendre compte de certaines actions ne relevant pas de ce qui fut nommé appétit élicite, sûrement tourné vers le bien du sujet et devant aboutir à un plaisir certain. Quand Molière s'amuse à faire dire à certaine comparse : « *Et s'il me plaît à moi d'être battue !* », il semble faire appel à quelque répartie ; mais toute répartie, si cruelle soit-elle, n'est jamais sans celer un grain de vérité. De quelle vérité s'agirait-il ici ? Faudrait-il énoncer que l'on puisse, jamais, être bien dans le mal ?

Un mot, « masochisme », est galvaudé, qui prétend signifier que des sujets jouissent quand on les fait souffrir [6]. Soit. De multiples pratiques révèlent cette jouissance et, parmi celles-ci, le scrupule, émaillant la conscience coupable, est connu pour traduire ce trait démoniaque, nommé pulsion de mort, qui pousse le sujet, au-delà du plaisir, à l'auto-destruction. Cette conception, pourtant, ne laisse apercevoir qu'un aspect du désir. Cet avatar serait réservé à quelques malheureux, célèbres ou ignorés. Il faut donc préciser ce qu'est le masochisme et souligner, d'abord, qu'il ne relève pas de l'extraordinaire et qu'il implique, encore, une visée aveugle, inconsciente, échappant au sujet.

A cet égard, Lacan introduit la notion du grand Autre et la nécessité du passage par ce lieu du langage pour qu'un amas de chair se compte comme

6. S. FREUD, « Le problème économique du masochisme », **Névroses, psychose et perversion**, Paris, P. U. F., 1973, pp. 287-297.

sujet. Le masochisme, à son tour, ne peut se passer d'une *scène* où se joue le scénario pervers du « sujet » face à l'Autre. Que veut le masochiste ? Selon les apparences, il vise la jouissance, celle de l'Autre, qui est, mêmement, sa jouissance à lui. Et pour réaliser sa volonté de jouir par la fruition de l'Autre, il se fait objet, objet de l'Autre, objet du jouir de l'Autre. Mais quel est cet objet ? Est-ce l'objet impossible, charmant, affriolant, dont l'Amour courtois souligne la noblesse pour en faire le modèle de la sublimation ? Non. C'est l'opposé. Cet objet masochiste qui doit faire jouir est un objet qui choit, déchoit, déçoit. La clinique, entre autres, est le lieu où s'exhibe cet objet pitoyable, rebut d'humanité. Objet commun, objet d'échange, certes, mais encore reste, dont on ne sait que faire, quand le marché finit. Cet objet en souffrance ne fonctionne pas comme cause du désir, mais comme le moyen qui fait d'une pierre trois coups : il permet tout d'abord à l'Autre de jouir, mais cet objet de l'Autre, cet objet déchéant, provoque, du même coup, l'*angoisse* de cet Autre. Ce qui se détache, ce déchet misérable et obscène, assure, par l'angoisse engendrée, une *vraie certitude* : celle de l'existence de l'Autre, figé par sa fruition, en Commandeur Suprême. Bref, le fantasme consistant à se faire déchet masque une visée aveugle : l'angoisse de l'Autre. Cette angoisse ultime, Lacan n'hésite pas à la nommer « angoisse de Dieu » [7].

Point n'est besoin au Maître promulguant la morale d'utiliser la force pour être obéi. La masochisme suffit qui doit me procurer un plein de jouissance par le biais du grand Autre dont je deviens l'objet, prunelle de son œil où je m'identifie regard et objet regardé. Pour intéresser l'Autre, pour servir sa fonction, assurer sa fruition, je m'en remets à lui, et comme il est le Maître, l'acteur, je demeure esclave jouissant dont le Maître a besoin pour le demeurer, c'est-à-dire pour que l'Ordre soit tenu, la hiérarchie sauve, la relation *duelle* sûrement conservée.

deux ?

Angoisse de Dieu. Tentation de l'Autre dont l'angoisse signe l'existence absolue, qui peut donc conforter l'ultime référence dont la consistance demeure inébranlable. Cette tentation ouvre l'Evangile. Jésus est entraîné au désert par le souffle. La tentation première vise à évacuer désir et parole en donnant, sans délai, l'objet de la demande [8]. La seconde met en scène le frisson démoniaque d'un désir infernal qui doit, déifiant

7. J. LACAN, **Le Séminaire**, Livre X : L'angoisse (non édité), 6 mars 1963.
8. Cf. R. SUBLON, **Menteur et Prophète** (Connivence), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1984, chap. 4.

l'Autre, établir le champ clos de la rivalité où ruse, force et terreur marquent la relation. Tentation messianique : le Prophète, envoûté au sommet du pinacle, est grisé par l'ivresse de *clore la Question.* L'Autre, dit le Menteur, empêchera la chute. L'Amour providentiel a déjà ordonné d'éviter le Désastre. Ainsi sera prouvée l'existence de l'Autre dont la Toute-puissance se sera illustrée dès l'entrée de jeu. « *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu* » (Dt 6, 16 ; Mt 4, 7). Telle est la réponse du nabi esseulé. Cette tentation pourtant ne cesse d'insister. Si, au Golgotha, elle est mise sur les lèvres des docteurs, juste avant la Passion endurée librement, le prophète hésite encore à tenter l'Autre pour être délivré de l'horreur qui s'impose, puis il se ressaisit : « *Non ce que je veux, mais ton vouloir à toi* » (Lc 22, 42). Cette soumission serait-elle, enfin, abandon masochiste à quelque jouissance d'un Père « hainamoré » ? [9]

Que désire le Père ? La question insiste au long de l'agonie. Tout en l'invoquant, Jésus ne provoque pas l'Autre qui, jusqu'au dernier cri, demeure silencieux. Le silence de l'Autre renvoie la Question qui constitue, dès lors, le sujet désirant. « Père, ce que tu veux » — « Fils, quel est ton désir ? » — « Je ne sais, mais pas ça »... Sueurs de sang... A Gethsémani, pas plus qu'au Golgotha, aucun messager n'est commis pour donner la réponse à la question posée. La fin de l'agonie est marquée par le cri ; le cri laisse échapper le souffle de l'Esprit qui *demeure Question.* Ce cri de conclusion renvoie au cri de la naissance, première déchirure, souffle de l'origine, « *source première*, dit Freud, *de tous* (...) *motifs moraux* » [10]. Mais si le premier cri trouve quelque réponse instaurant le champ de la compréhension, le cri où tout s'achève ne voit aucun recours et, du coup, il déchire la clôture servie par le fantasme ; entre l'un et l'Autre demeure un abîme qu'aucun objet du monde ne peut venir combler.

Le silence de l'Autre serait-il à lire comme l'épreuve imposée au sujet par un Souverain capricieux ou vengeur ? Non. Mais il me faut alors établir que l'abîme s'impose : Esprit, pure différence, énigme, énonciation interdisant la fusion mortifère où l'un a maîtrisé sa propre jouissance en ayant domestiqué l'altérité de l'Autre. L'énoncé moral, je viens de l'indiquer, s'il ne se réduit pas au tabou insensé, fait appel au discours qui le doit justifier.

9. Le lecteur qui voudrait approfondir la question du masochisme et sa situation dans la problématique œdipienne peut consulter : J. LACAN, **Le Séminaire, op. cit.** ; plus particulièrement, les conférences des 16 janvier et 17 février 1963. Cf. aussi A. METTAYER, « Jésus et la peur », **La peur. Genèses, structures contemporaines, avenir**, Montréal, Ed. Fides, 1985.
10. S. FREUD, **La naissance de la psychanalyse**, Paris, P. U. F., 1969, p. 336.

Cette apologétique invoquant la raison est discours second, épilogue, *éthique*. L'éthique est un discours au propos normatif dont la raison pratique assure la cohésion en utilisant l'outil de la logique. Celle-ci, à son tour, en appelle aux principes, aux référents premiers qui lui servent d'ancrage.

Une éthique de maître implique un coup de force. Le *vir*, l'aristocrate a trouvé en lui-même le référent ultime. Le sage stoïcien, en boitant, leur emboîte le pas. Cette éthique marque au fer l'histoire du christianisme. Celui-ci aurait-il oublié la folie scandaleuse qui a fait vaciller la raison autonome en introduisant une *hétéronomie* qui n'est pas du tyran ? Ces éthiques impliquent chacune leur logique. La première comporte celle du tiers exclu, la seconde en appelle à une différence qui déséquilibre les dits de celle-là.

Je m'explique. La logique fondée sur le principe de contradiction s'interdit d'énoncer, à la fois, le même et le contraire : ou bien... ou bien ; un est un, et jamais le premier ne sera le second[11]. En mathématique cette logique-là implique une réunion et montre une structure, celle du *vel* dit d'aliénation, qui impose un choix : celui d'éliminer l'un des termes présents : *sic aut non* ; « la bourse ou la vie » ; Dieu ou l'homme[12]. Mais le *vel* peut encore fonctionner dialectiquement : *sic et non* ; pas l'un sans l'autre. Ici le *vel* de la réunion logique manifeste du sens bordé par du non-sens : logique du signifiant[13]. Ainsi, au sens de l'un manque le sens de l'autre. Entre l'un et l'autre, à leur intersection, apparaît un produit qui, tout en appartenant à l'un et à l'autre, se révèle, finalement, être une perte pour chacun : *ni* à l'un... *ni* à l'autre.

Le sujet se sépare par cette perte-là, perte de l'objet qui échappe à chacun. Lacan l'a baptisé *a* ; *a* est donc la cause du sujet, cause perdue ; ni à l'un, ni à l'autre : *a*, cause du désir, question qui demeure. Mais il aura fallu quelque coup de force pour écrire cette perte... trou incommensurable, à l'instar du tombeau béant au pied du Golgotha...

Après Gethsémani, la mort et l'abandon, l'histoire se poursuit. Le *Pacte neuf* pointe vers un nœud : la Résurrection, indissolublement liée à l'Esprit, événement surgi sur fond de Tombeau vide. L'analyse structurale

11. A propos de la tautologie, cf. « Prédication et ordination », **Scilicet** 5, Paris, Ed. du Seuil, 1975, pp. 61-87. Cet article, non signé, est attribué à F. RECANATI.
12. Cf. J. LACAN, **Ecrits**, Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 841-843.
13. J. LACAN, **Ecrits, ibid.** ; cf. aussi S. ZIZEK, « Le stalinisme : un savoir décapitonné », **Analytica** 33, 1983, pp. 57 sv.

des textes narratifs permet de distinguer une composition faisant jouer, partout, des termes qui s'opposent : vie/mort, abaissement/élévation, chair/esprit, etc [14]. Plus radicalement, cet événement conjugue et le temps et l'espace qui convergent en un point impossible à saisir [15]. Une telle structure est synthèse disjonctive où s'indique un travail de discontinuité : trait insistant, différence libre, singularité réelle, jamais signifiable à moins de ne l'écrire. On retrouve en ces textes la structure du *vel* plus haut signalée où le sujet s'éclipse entre deux signifiants et où le manque (*a*) en indique la passe dans l'entre-deux du dit. Présent insaisissable, instant de catastrophe [16]. L'écriture d'un trait peut déjà lui donner consistance, mais, mieux que la gravure ou quelque autre poinçon, le mot-valise évoque ce point d'une rencontre où un tiers indique sa pure différence. Et pourquoi, à mon tour, ne forcerais-je pas la communication du mot figurant l'impossible fusion de Dieu et de l'homme ? *Diomme.* (Ce mot, ainsi trouvé, n'est pas sans évoquer les deux signifiants qui renvoient aux deux anges de Luc annonçant aux femmes que Jésus est vivant [17]). Dans ce mot forcé se signifie, discret, le trou dans le réel, qui échappe à l'énoncé transmis tout en laissant la trace de son effacement.

L'esprit et le sujet s'indiquent en un trou fonctionnant comme cause du désir trahi par la parole. Entre l'un et l'autre, cette logique retient un réel ex-sistant, pure différence, tiers perdu au discours. Il interdit la confusion des deux que rien ne médiatise, confusion qui permet l'avatar des éthiques masochistes qu'étaye une logique évacuant ce tiers.

Mais il me faut poursuivre. L'événement pascal fait clocher le pouvoir établi d'une raison jalouse de l'autonomie qu'elle avait cru acquise. Il ne cesse d'opérer un travail de sape en tout discours tenu par l'institution. Celle-ci, à son tour, répond à ce minage pour tramer un discours qui tient l'orthodoxie...

L'Eglise vient de quitter l'abri des catacombes où il fallait survivre sans pouvoir se payer le luxe très coûteux des chamailles divines. Les hérésies,

14. Cf. J. DELORME, « La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament », **Le langage de la foi dans l'Ecriture et dans le monde actuel**, Paris, Ed. du Cerf, 1972, pp. 113.
15. Cf. X. LEON-DUFOUR, **Résurrection de Jésus et message pascal** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 253.
16. Cf. J. PETITOT-COCORDA, « Identité et catastrophe (topologie de la différence) », **L'identité**, Séminaire dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS, Paris, Ed. Grasset, 1977, pp. 109-148.
17. Lc 24, 4. Je rappelle que Lacan s'amuse parfois à identifier ange et signifiant. (Cf. **Le Séminaire**, Livre XX, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 24).

dès lors, se mettent à pulluler. Hérésies trinitaires, hérésies christologiques, les deux souvent liées, tournent et retournent autour de ce problème : comment nouer ensemble deux, ou trois, en un, sans qu'aucune des instances ainsi mises en présence ne s'en vienne casser, par quelque accident, l'harmonie dansante des personnes divines ou le pas de deux des natures du Fils.

Premières hérésies, hérésies trinitaires, elles semblent inévitables, paraissant procéder de la débilité que conforte un fantasme : le père idéal, Grand Autre, commandeur qui préside au Tout. Sabellius, soucieux de sauver l'unique monarchie, réduit les trois personnes à trois modalités de l'unité divine. Denis, parti en guerre contre le modalisme, se voit, lui, accusé de quelque trithéisme. Précédant Sabellius, Paul de Samosate est, lui aussi, tenté par un monarchianisme attribuant au Père, et au Père seulement, l'existence substantielle — le Verbe n'étant qu'un son issu de Sa bouche. Laissons l'adoptianisme à son simplisme plat. Arius est plus subtil : le Fils est engendré, mais demeure second, logiquement second ; et second signifie inférieur au premier qui précède. La hiérarchie, ici, se fonde sur le temps. Honneur aux anciens ! Gloire au Père, d'abord, qui, un jour, le devint quand le Verbe fut fait, appelé du néant[18]. Car au commencement, Dieu était seul... Quelque divin *big bang* a produit des essences disjointes, étrangères et sans échange aucun : le Père, le Fils, l'Esprit, totalement dissemblables en essence et en gloire.

On connaît la suite ; Arius est condamné, Eunomius avec lui. A Nicée, en juin 325, la question a l'air d'être résolue. Elle n'est que refoulée. Et si l'on admet que refoulement et retour du refoulé sont une seule et même chose, il nous faut en conclure que la *Thalie* d'Arius n'a cessé de bercer l'histoire du christianisme. Hiérarques, clercs et bien d'autres ne sont pas les seuls à ne pouvoir entendre les canons de Nicée. Et les entendraient-ils, qu'ils n'y entendraient rien. Comment, en effet, penser un père qui ne soit pas, au moins logiquement, antérieur au fils. Il nous faudra bientôt faire appel à une autre logique, celle déjà évoquée, dite du signifiant. Lacan la complète par la topologie qui lui fait tricoter des nœuds borroméens. Pour l'instant, je reviens au fantasme arien, un fantasme commun, un tout petit fantasme, qui, on l'a vu, établit l'origine dans l'énoncé du Maître. Celui-ci désigne le Bien, le Tout, la suite ; il donne les bons points, fonde les hiérarchies, justifie son dit au nom de sa raison qu'il dit transparente,

18. Cf. « Fragments de la "Thalie" d'Arius (après 320) », I. ORTIZ DE URBINA, **Nicée et Constantinople**, Paris, Ed. de l'Orante, 1963, p. 254.

et permet que se lèvent les légions masochistes croyant pouvoir servir sa volonté de jouir en s'en faisant l'objet, et qui, pour le contraindre à quelque consistance, provoquent son angoisse devant instaurer l'ultime certitude justifiant ses décrets.

Le cadavre d'Arius est à peine refroidi qu'une hérésie nouvelle réchauffe les esprits : celle de Macédonius et des macédoniens. Cette fois, on a descendu un échelon : après le Fils, l'Esprit. Est-il une force ou une créature ? Peut-on lui conférer quelque divinité ? La pneumatomachie réunit dans l'arène homéens et homéousiens, ces anciens ennemis. Ils font, ici, alliance contre la divinité de la tierce personne. Cette hérésie ressemble comme une goutte d'eau à l'hérésie arienne. Il faudra deux conciles, l'un à Rome (382), l'autre à Constantinople (381) pour liquider l'affaire. Et pourtant, rien n'est vraiment résolu. On a beau affirmer que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois personnes en un seul et même Dieu, il reste difficile de renoncer à quelque hiérarchie, à compter un premier, un deuxième, un troisième, *sans que la procession n'implique quelque commencement.*

Un nouveau signifiant va bientôt faire *flores*, suscitant à nouveau ennemis et batailles : le « *Filioque* » énonçant que l'Esprit procède, mêmement, du Père *et* du Fils. Ce « et » suivi de « *tamquam ex uno principio* » (comme d'un seul principe) semble avoir été la pomme de discorde entre l'Est et l'Ouest. Le concile de Florence (1438-1445) est la conférence du désarmement ; en effet, aucune des parties ne refuse le schème de l'adversaire,... mais les Turcs sont aux portes, Byzance menacée... et Florence verra la fin du Moyen Age.

Le *Filioque*, la conjonction *et*, réintroduit du tiers dans la dualité. La procession n'est plus linéarité où l'Esprit vient du Père pour passer aux hommes par le Fils. Ce schéma linéaire et les analogies qui doivent l'illustrer ne manquent d'évoquer la transmission d'un fluide qu'une pompe produit pour le réaspirer : le Tout vient du Père pour retourner à Lui. Théologie des flux, ce discours relève plutôt de quelque hydrologie. Spiritueux *mana*, eau-de-vie frelatée, le don de cet Esprit frappe de fluxion plutôt qu'il ne libère. Le schème d'Augustin énonce une logique que peut circonduire une topologie. Ici Esprit procède de l'un *et* de l'autre, mais n'est ni l'un ni l'autre ; différence pure, il permet que tiennent les deux signifiants qui restent différents. Le Père n'est pas le Fils, et inversement. L'Esprit est signifiant d'une synthèse disjonctive et annonce déjà le nœud de trois instances. Entendre ainsi l'irruption de l'Esprit ne peut plus évoquer la transmission d'un fluide, mais l'événement de quelque différence qui

sépare et distingue : *Loi qui préside à toute création.* On retrouve ici la structure identique à celle des récits de la Résurrection. Le *vel* vient fonctionner dialectiquement : pas de Père sans Fils ; pas de Fils sans Père ; entre « pas » et « sans », la scansion de l'Esprit tenue par l'*écriture* que signe le sujet.

trois

Le schème augustinien n'est pas sans présenter des retombées fécondes. Le temps n'impose plus aucune préséance. Le Fils n'est pas le Père. Toutefois la subordination demeure interdite. Si, dans ce qui précède, l'Esprit diffère et permet de consacrer les singularités, il me faut, à présent, tenter de les nouer. Pour ce faire, je dois maintenant aborder quelques données nouvelles envisagées sous l'angle de la topologie. J'éviterai, ici, d'entrer dans le détail afin d'épargner au courageux lecteur l'extrême complexité du maniement des nœuds opéré par Lacan[19]. Affirmons d'emblée, et cela importe, que le nœud implique au moins *trois dimensions*. Mais, qu'est-ce qu'un nœud ? Il suffit d'en *faire* un pour avoir la réponse. Mais il y a nœud et nœud. Il y a « l'olympique » et le « borroméen ». Entre l'un et l'autre la différence est grande.

« L'olympique » d'abord (fig. 1) ; les trois ronds sont noués, mais il suffit de couper celui du milieu (le 2) pour libérer les extrêmes ; si on coupe le 1, 2 et 3 restent liés ; si on coupe le 3, 1 et 2 restent unis. On peut déjà conclure que la nodalité offre ici une place spéciale au 2 : lui seul, médiateur, tient les autres ensemble et maintient la série comportant un premier, un second, un troisième. Dans ce cas, on ne peut parler d'équivalence entre les trois ronds. Certes, ils forment un nœud, ou plutôt une chaîne, mais l'un des trois, seulement, tient les autres noués et, dans ce cas précis, le moyen, seul, tient les autres ensemble.

Le nœud borroméen offre une autre structure (fig. 2). Déployé dans l'espace, il paraît ressembler à la sphère armillaire, mais se caractérise de ce que chacun des ronds englobant est lui-même englobé. Aplatissons ce nœud. Il est, en effet, difficile, impossible peut-être, de montrer les

19. Lacan élabore la théorie des nœuds déjà depuis le Livre XIX du **Séminaire** (1970). Le lecteur ne possédant pas les textes inédits de l'auteur pourra se reporter au Livre XX du **Séminaire**, **op. cit.**, pp. 107 sv. Je note également un travail publié autour du sinthome : M.-J. SAURET, « Symptôme et sinthome », **Analytica** 39, 1984, pp. 98-106.

propriétés de ce nœud sans le mettre à plat, c'est-à-dire sans demeurer encore au pays de Flatland où nous restons collés à toutes platitudes[20]. Aplati et réduit à deux dimensions, on peut en montrer l'articulation, en laissant toutefois deviner, par quelque entrelacs où les ronds s'entrecroisent par dessus ou dessous, les trois dimensions, imaginaires, constituant l'espace où le nœud se déploie.

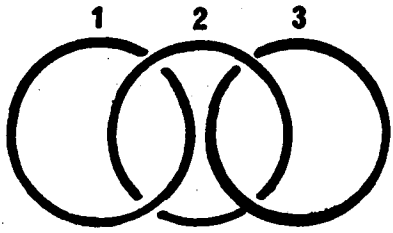

Figure 1

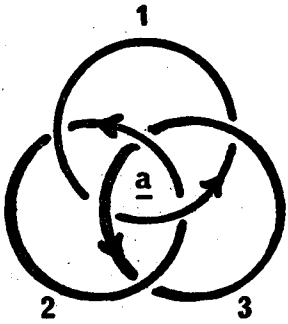

Figure 2
(Lévogyre)

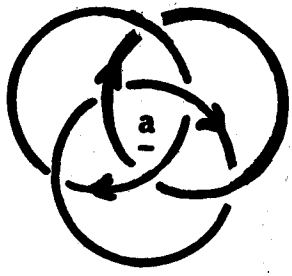

Figure 3
(Dextrogyre)

Quels en sont les effets ? On passe, dorénavant, d'un espace intuitif, à deux dimensions, soutenant la logique de la supposition, à la topologie du nœud borroméen qui fonctionne selon l'autre logique, celle de l'implication, établissant l'espace qui ne se définit que par le voisinage[21]. Il faut et il suffit, pour qu'un nœud se produise, que trois identités, trois ronds

20. Edwin A. ABBOTT, **Flatland** (Présence du futur), Paris, Ed. Denoël, 1984 (trad. E. GILLE).
21. L'axiome de la topologie est le suivant : « *Que tout ce qui fait partie d'un espace topologique, s'il est à mettre dans un voisinage, implique qu'il y a quelque chose d'autre qui soit dans le même voisinage* » (J. LACAN, **Le Séminaire**, Livre XXI, 15 janvier 1974).

équivalents, et trois seulement, se nouent de telle façon que la coupure d'un seul, *de n'importe lequel*, vienne libérer les autres. Le nœud borroméen tient sa propriété autant du dénouement que du nouement des trois.

Le nœud n'est, n'ex-siste et ne consiste que du nouement de trois ronds, strictement identiques, dont aucun ne peut se distinguer de l'autre, si ce n'est par la coloration ou par un nom donné à l'un quelconque des ronds. Trois font un, et pas de nœud sans trois. Affirmons au plus juste : « Le nœud est trois ». Les distinctions importent, mais moins que le nœud impliquant deux ronds noués par un troisième. Pour Lacan, ce troisième, et ce trois, sont dénommés réel. Le réel, c'est le trois noué borroméennement ; le réel est encore ce qui « fait trois » quand il noue les deux autres. Je m'explique. Admettons deux ronds, de stricte équivalence, nommés, distingués, symbolique et imaginaire (ou en théologie Père et Fils). Un troisième les noue-t-il ? Il fait être le nœud. Celui-ci, Lacan le baptise réel, et celui-là aussi. Le réel *fait* trois aux deux sens du verbe : celui qui fait le nœud et le nœud ainsi fait. J'ajouterai en passant : « Et le nœud, il faut le faire ! »

De ce qui précède, je tire les conséquences. Cette topologie permet de démontrer, et non plus simplement de montrer, qu'une logique de l'ordre est remise en question. Aucun des trois ronds n'a quelque préséance. Nommons-les Réel, Symbolique et Imaginaire. Chacun n'a d'ex-istence qu'en rapport aux deux autres : il « fait trois », donc fait nœud ; il est donc du réel ; mais chacun, aussi, fait trou, participant ainsi du symbolique ; enfin, à chacun l'image (« ici, l'écrit ») donne consistance. Conclusion : chaque rond participe, à la fois, du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le nœud encore, notons-le, coince un point qui s'évide : *a*. On retrouve maintenant, dans l'écriture du nœud, la répétition du coup démontrant un point qui n'est point du réel, et ne peut donc poser qu'une cause perdue au point même où le nœud se *fait* par le serrage. Ce qui semblait point fixe à quoi se raccrocher apparaît maintenant entrecroisement, bouclage, point de fuite incapable, jamais, d'établir quelque « lieu-tenance » autre que du *poiein* qui ne saurait maîtriser sa propre origine.

Le travail sur le nœud et la topologie servent une logique. Celle-ci, à son tour, étaye une éthique, ou se veut la servante de la théologie. D'une logique de l'ordre et de la hiérarchie, la topologie permet de passer à un nouveau discours, logique, du *cardinal*. Je m'explique. Prenons une montre, observons son mouvement : l'aiguille avance de gauche à droite. Retournée ou placée devant un miroir le mouvement s'inverse : l'aiguille

avance de droite à gauche. Procédons de manière identique avec un nœud borroméen ; colorons chaque nœud et nommons-les 1, 2, 3. Retournons le nœud mis à plat : il reste identique[22]. Et pourtant, voici que cette simple manœuvre vient autoriser une lecture nouvelle, palindromique[23]. Je lis, selon l'orientation du nœud, 1, 2, 3 ; puis, si je retourne le nœud, le même rond, dans l'espace, nommé d'abord 2, s'appelle maintenant 3, et le 3 s'appelle 2. Le comptage 1, 2, 3 s'impose 1, 3, 2. La palindromie démontre qu'aucun rond ne peut être privilégié par sa situation spatiale, et donc temporelle : 2 et 3 s'équivalent. Ce que démontre l'effet palindromique 1, 3, 2, ruine *l'effet d'ordre* pour souligner *l'effet de la nodalité.*

Cet effet montre, et démontre, l'impact du cardinal. Le cardinal est trois, non troisième : l'espace supposant un ordre dans le temps et une hiérarchie nommée (suite naturelle, où le 2 *seconde* l'un, où le trois suppose l'addition des deux) apparaît tel un rêve. Par ailleurs, si 2 et 3 s'équivalent, aucun moyen ne peut poser sa prévalence et garantir un ordre tel qu'il apparaissait dans le nœud « olympique ». Bref, la logique de l'ordre est logique de rêve dont se nourrit l'esprit amant des poulaillers, serviteur du logos viril et monarchique *secondé* par celui sur lequel il gouverne.

Mais en substituant le cardinal à l'ordinal, ai-je pour autant réglé le problème de l'un ? La réponse est simple. S'il y a de l'un, c'est seulement dans le sens de l'énumérable comme tel, appelons-le *aleph zéro*[24].

Le réel fait trois, et pour le démontrer le nœud exige une triplicité : trois, cardinal, où le 2 procède de la différence de 3 à 1. Ce dernier, à son tour, est posé cardinalement, et non premier, au sens d'une valeur. Pour que deux s'assurent, sans préséance aucune, il en faut toujours un, tiers, les nouant borroméennement. Si, à présent, on nomme les ronds ainsi noués, aucune des instances n'est *première, meilleure* ou *supérieure* à l'autre. La structure les donne, simultanément, sans hiérarchie aucune. La nomination, certes, pose les différences, mais le nœud, seulement, maintient ces différences dans la relation.

22. Notons que le nœud borroméen aplati peut présenter deux orientations et deux seules ; il est soit dextrogyre soit lévogyre. La fig. 2 le représente sous son aspect lévogyre et la fig. 3, dextrogyre.
23. Un palindrome est une écriture qui peut se lire indifféremment de droite à gauche ou de gauche à droite en gardant le même sens. Exemple du Petit Robert : « *Elu par cette crapule* ».
24. « *C'est-à-dire ce qui se dit être UN, mais en tant qu'à dire c'est un UN c'est le couper de toute ordination, c'est ne le prendre — et c'est ce que seul permet Cantor — que sous son aspect purement cardinal.* » J. LACAN, **Le Séminaire**, Livre XXI, 8 janvier 1974.

Dans le champ de l'éthique, mentionnons l'effet du cardinal. Il interdit au Maître d'ajouter aux valeurs imposées le poids de sa raison. Le « pas de bien sans mal » défend de justifier, apodictiquement, le choix qu'il a émis parce qu'il est plus fort. Cette éthique, certes, demeure bien fragile ; elle empêche, pourtant, que la violence pure trouve dans le *logos* un allié de poids.

L'écriture du nœud indique, métaphoriquement, la structure du sujet et sa cause : *a*. Cette triplicité est nommée par Lacan trinité infernale. On la retrouve, pourtant, dans la construction durement travaillée par la théologie : Dieu trine et un. La métaphore du nœud permet de mettre fin au discours ordonné qui tire tout de l'Un, logiquement premier et ontologiquement origine du flux de puissance émanée s'incarnant ça et là dans le temps et l'espace.

quatre

Une nouvelle question se pose à présent. Mon discours nierait-il toute appropriation lorsque l'action divine opère *ad extra* ? En serais-je réduit à la contemplation d'une périchorèse dont le seul intérêt relève du sublime ? Ou bien faut-il admettre que toute opération *ad extra* étant commune aux trois, l'incarnation du Fils n'a aucun intérêt ?

Il faut aller plus loin et dépasser le trois pour faire un nœud à quatre qui garde toutefois la propriété borroméenne, c'est-à-dire qu'il suffit de couper un seul rond pour que chacun des autres trouve sa liberté. Le nœud à quatre existe (fig. 5). Un quatrième rond permet de renouer, borroméennement, une triplicité qui ne tient pas ensemble (fig. 4).

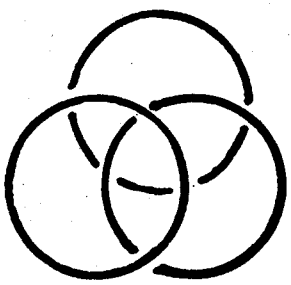

Figure 4
(3 ronds dénoués)

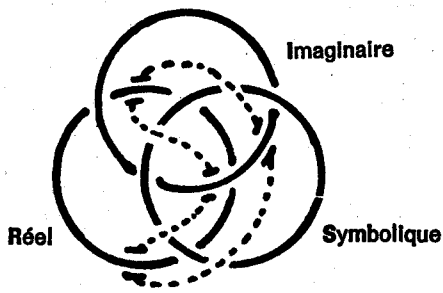

Figure 5
- - - - : 4e rond = sinthome

Comment nommera-t-on le quatrième rond venu réparer le ratage des trois ? Lacan le nomme, entre autres, *sinthome.* Première question : pourquoi cette orthographe qui nous ramène avant celle du médecin Rabelais ? Suggérons que ce saut en arrière peut signifier ceci, que le symptôme se sera peu à peu démédicalisé, pour laisser apparaître *la trace d'un sujet en proie à la parole.* Jusqu'à Freud, et avec lui, il fallait le guérir, ce symptôme : programmation dévolue au psychanalyste demeuré médicastre. Pour Lacan, sinthome renvoie « *à tout ce qui est mental* », c'est-à-dire à un signe[25]. Pour ce qui est alors la fin d'une analyse, ça consiste — et c'est court — à savoir « faire avec » son symptôme (p. 7). Le sinthome, quant à lui, « ne cesse de s'écrire » (p. 14), tout en faisant obstacle à la vérité. Mais cet obstacle-là, où, chez l'hystérique, Freud dénonce le premier mensonge, ou fallace première, entraîne en son sillage cette vérité même, celle du sujet, que le positivisme avait rejeté de la scène. Dans le sinthome, la vérité, malgré tout, opère un retour. Pas de mensonge sans vérité ; vanité, donc, du sinthome, et pourtant, « varité » du symptôme.

Mais cette vérité se dévoile toujours *après coup.* Sans sinthome, sans ce qui ne cesse de s'écrire, sans ce qui est mental, sans fallace tramant la vérité, celle-ci resterait figée dans la formule : « *adaequatio rei et intellectus* ».

Un sinthome s'écrit. Il indique, après coup, l'ex-sistence d'un sujet coincé dans le langage colportant du savoir qui lui interdit, à jamais, une harmonie de rêve. Quand Réel, Symbolique et Imaginaire sont dénoués (fig. 4), le sinthome permet quelque rafistolage. Le sinthome est réel, mais ce n'est qu'après coup qu'il peut être conçu comme ce quart élément ne cessant de renouer les trois ronds qui tissaient le triplice. Or dire que le sinthome ne cesse de s'écrire, c'est aussi énoncer que le nouage premier demeure l'idéal qu'aucun sujet, jamais, n'aura réalisé : l'homme n'est pas Dieu. La perfection trine demeure impossible. Le sinthome, après coup, trahit cette vérité. A Dieu le trois, l'impossible réel ; à l'humain, un quatrième demeure nécessaire, par lequel il ne cesse de pallier la faute répétée consistant à privilégier l'un au détriment de l'autre. Cette faute implique que le nœud est rompu et que ce qui « fait trois » a été rejeté : péché contre l'Esprit, péché qui exacerbe la condition duelle, évacue tout tiers, tout reste, et impose le plein de la Totalité sphérique et immobile, l'Un d'une cause première définie par le Maître comme le Bien Souverain, référent de l'éthique.

25. J. LACAN, **Le Séminaire**, Livre XXIV, 10 mai 1977 ; ORNICAR ? 17/18, 1979, p. 17.

Maître, Baal, Idole. L'idolâtrie en appelle toujours à une image trônant sur la piétaille. Pour que naisse l'idole, il est nécessaire d'opérer, quelque part, l'érection sélective. Père, Fils, Esprit sont instaurés idole quand l'hérésie choisit l'un, au dam des deux autres, en empêchant le nœud de consigner le trois. Péché contre l'Esprit : péché contre le trois, rejet du cardinal, imposition d'un ordre dans l'an-archie divine, ordre que singera chaque hiérarchie de la Cité d'en bas.

On peut donc affirmer que le discours entier tramant l'Incarnation et appelant une appropriation à la personne seconde est sinthome. En effet, celui-ci indique qu'il aura fallu que le deux, apparu comme image et moyen, voire comme but, retrouvât sa place, *celle d'une différence*, impliquant que le Fils — et donc l'humanité — ne pouvait être cet objet de fruition ou d'angoisse d'un Père qu'il faut servir ou séduire ou combattre. Cette place retrouvée, le « troisième » pouvait se révéler, dans la pratique d'une théorie développée après coup, comme « faisant trois », pure différence.

Mais le sujet ne cessant jamais d'être relaps, le sinthome ne peut s'arrêter de s'écrire. De concile en synode, de décret en loi, de bref en encyclique, de bulle en rescrit, le quatrième rond ne cesse de repriser la faute originelle, dénouement premier, inféré après coup. Celle-là aura consisté à gommer une autre différence en *se faisant* un nom (Gn 11, 4). Cette obturation, fixant « l'auto-nomie », aura dû remblayer le manque (*a*) pour fermer le champ clos de la dualité, repère du masochisme et de sa mise en scène.

La théorie ne cesse d'être dite, écrite, pratiquée, proclamée. Sinthome, elle renvoie à ce qui est mental. J'invoque à ce propos la *mission* de l'Esprit dont le « souffle sacré » permet à *chacun* de trouver et parler d'autres langues. Autre langue, langue autre : métaphore. Trouvaille, aussi, de cette Loi nouvelle par celui qui, ayant renoncé à chercher le grain de l'origine, est conduit à l'écoute de quelque différence surgissant chaque fois qu'un parlant inter-vient.

Métaphore du sujet, la trouvaille en signe la singularité. Et si le sinthome ne cesse de s'écrire, chacun n'a que *sa* plume, *son* ancre et *son* geste pour écrire *son* discours. A chacun *son* éthique, *sa* justification, *sa* référence propre. Chacune est contingente et ne peut établir par une raison pure *la* Valeur magistrale, solution finale, qui pourrait se prétendre valable pour chacun. Trouvaille et métaphore président à l'écriture qui implique un

forçage, soit. Mais ce forçage demeure *événement singulier*. Il est contingent, conditionné par la Loi qui instaure et garde la discontinuité.

Cette Loi est Question, cause du sujet. Le Paraclet en fait le constant plaidoyer, imposant l'insignifiable écart d'une pure différence qui interdit sans cesse les réponses toutes faites, pour autoriser à créer du nouveau en reprisant l'ancien.

Quand le sinthome, un jour, cessera de s'écrire, la Loi et le temps seront parachevés. Toute éthique, dès lors, n'aura aucun objet. Mais tant qu'ira ce monde, l'éthique de l'Esprit ne saura abolir la divine scansion sans refermer sur soi les portes de la mort.

roland sublon

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 1985/3

Jean-Pierre THÉVENAZ, Vivons-nous une société multi-culturelle ? Interprétation théologique.

Rodolphe PETER, Calvin et la liturgie d'après l'**Institution**

H. STEINSCHNEIDER, A la recherche du Judas historique

Notes et chroniques

Marc LODS, Climat de bataille à Gethsémané

Georges CASALIS, Traductions et contradictions

François VOUGA, Bulletin de Nouveau Testament II

J. D. DUBOIS, Chronique patristique II

13, rue Louis-Perrier - 34000 Montpellier
Prix du n° : 35 F
Abonnement France : 100 FF. - Etranger : 120 FF.
C.C.P. : 26800 B Montpellier

chronique d'œcuménisme

4 juillet 1985 : W. A. Visser't Hooft est mort il y a quelques heures. C'est une date pour le mouvement œcuménique. Certes, depuis près de vingt ans, il n'était plus que le président d'honneur du COE dont il avait été, trois décennies durant, l'architecte avisé et le très sûr pilote ; mais jusqu'au bout, par la parole et par la plume, il a suivi ou plutôt précédé avec passion — la passion froide d'un Néerlandais — le pèlerinage vers l'unité auquel il avait intégralement voué sa vie. Même lorsqu'il écrivait sur des sujets plus généraux — c'est le cas d'un de ses derniers ouvrages traitant de la paternité de Dieu [1] — les pages d'ecclésiologie n'étaient pas les moins stimulantes.

4 juillet 1985 : Jean-Paul II vient de rendre publique sa quatrième encyclique datée du 2 juin et consacrée au onzième centenaire de la mort de saint Méthode, apôtre, avec son frère Cyrille, de l'évangélisation des Slaves [2]. C'est une charte œcuménique importante. D'abord le pape y fait de méritants efforts pour ne pas méconnaître, dans l'histoire embrouillée du IXe siècle, le rôle fondamental de Constantinople, à côté de celui de Rome et de l'Occident, dans cette entreprise missionnaire ; il corrige par là des expressions malheureuses qu'il avait eues naguère et qui n'avaient pas manqué de provoquer des réactions de l'Orthodoxie [3]. De plus, il y développe à nouveau, et avec une belle ampleur, sa vision d'un Orient et d'un Occident chrétiens (en l'occurrence d'une Europe de l'Atlantique à l'Oural, mais le lecteur peut transposer au-delà de ce continent), respirant à deux poumons, vivant une unité qui ne serait « *pas absorption ni même fusion* » (nº 27). Enfin, à partir de l'œuvre géniale et courageuse des deux frères de Thessalonique, le pape prend à son compte une théologie de l'inculturation (« *l'incarnation de l'Evangile dans les cultures autochtones et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Eglise* », nº 21) qui appuie avec autorité des efforts d'évangélisation parfois contestés à Rome même. Cette encyclique est la bienvenue, trois ans avant que la Russie célèbre le millénaire de son baptême et au moment où le dialogue entre l'Orthodoxie et le Catholicisme bute sur des obstacles dus en particulier au refus de quelques orthodoxes d'admettre que l'histoire du premier millénaire chrétien justifie aujourd'hui l'acceptation d'une certaine diversité de pratiques ecclésiales, voire de théologies, au sein de l'unité de la foi.

Si, entre catholiques et orthodoxes, le dialogue avance plus lentement que prévu, ailleurs il est déjà parvenu à des résultats notoires. H. Meyer et L. Vischer en donnent la preuve en rassemblant en un volume les déclarations officielles émanant de quelque onze dialogues bilatéraux : anglicans-catholiques, anglicans-luthériens, anglicans-orthodoxes, anglicans-vieux catholiques, baptistes-réformés, catholiques-disciples du Christ, catholiques-luthériens, catholiques-méthodistes, catholiques-pentecôtistes, catholiques-réformés, catholiques-vieux catholiques [4]. Les éditeurs n'ont retenu que les dialogues qui se déroulent au niveau mondial et leur publication compte pourtant plus de cinq cents pages ! Un index permet de repérer les principaux thèmes traités : rien d'étonnant à ce que ceux-ci concernent massivement les sujets historiquement controversés (ecclé-

1. W. A. VISSER'T HOOFT, **The Fatherhood of God in an Age of Emancipation**, Genève, World Council of Churches, 1982, 163 p. En français : **La paternité de Dieu**, Genève, Ed. Labor et Fides.
2. Texte dans **La documentation catholique** du 20 juillet 1985.
3. Cf. René BEAUPERE, « Pentecôte 1981 : une nouvelle étape dans le dialogue catholiques-orthodoxes », **Informations catholiques internationales**, 15 juillet 1981, pp. 13-16.
4. Harding MEYER, Lukas VISCHER (ed.), **Growth in Agreement**, New-York, Genève, Paulist Press, World Council of Churches, 1984, 514 p. Sur le dialogue anglicans-catholiques, cf. **Lumière et Vie** 158, juillet-août 1982, p. 103.

siologie, théologie sacramentaire...) au détriment des graves questions éthiques qui agitent aujourd'hui notre monde. Ce livre fondamental, rédigé en anglais, n'a malheureusement pas encore trouvé d'éditeur francophone.

A la suite des dialogues bilatéraux, H. Meyer et L. Vischer publient le fameux BEM dont la « réception » est en cours dans toutes les Eglises et dont nous avons parlé naguère [5]. La Commission Foi et Constitution fait une première évaluation de ce processus cet été lors de sa réunion triennale (Stavanger, Norvège, 12-26 août). Deux ouvrages accompagnent ce processus. Dans le premier, Max Thurian a rassemblé des études de théologiens de toutes confessions impliqués dans l'enfantement du BEM [6] ; ils examinent le développement de sa rédaction et, de leur point de vue théologique et confessionnel, ils portent une appréciation en supputant les difficultés et les conséquences de la « réception ». En appendice sont reproduits des états antérieurs du texte : pour l'eucharistie deux esquisses successives de 1967, les premières ébauches du baptême (1970) et du ministère (1972). Ces documents prouvent que le BEM n'est pas la création *ex nihilo* d'un ou de plusieurs théologiens, mais la patiente reprise de textes antérieurement approuvés en des rencontres œcuméniques, en particulier au sein de Foi et Constitution. Il est dommage que ce livre ne soit accessible qu'aux anglophones : connu dans notre pays, il aurait peut-être coupé court à bien des incompréhensions et malentendus. Quant au deuxième ouvrage d'accompagnement du BEM, nous croyons savoir qu'il sera disponible en français dans quelques mois [7]. Max Thurian à nouveau et Geoffrey Wainwright ont rassemblé des textes liturgiques anciens et modernes de toutes les traditions chrétiennes qui offrent aux chrétiens et en particulier aux ministres du culte des modèles adaptables, des exemples de célébration du baptême et de l'eucharistie. Cet ouvrage pastoral devrait aider le BEM à passer des rayons des bibliothèques à la vie courante des paroisses.

Foi et Constitution travaille sur un autre chantier : la profession commune de la foi apostolique aujourd'hui. Selon une méthode éprouvée, la réflexion est promue par des colloques qui donnent lieu le plus souvent à des publications. A Rome, en octobre 1983, une vingtaine de théologiens (dont un Juif, ce qui constitue une première pour Foi et Constitution) ont réfléchi ensemble sur la foi dans l'Ecriture et dans l'Eglise ancienne, en examinant non seulement les confessions classiques mais aussi des textes liturgiques et des prières. Une brochure reproduit le rapport officiel du colloque et les dix contributions qui l'appuient [8]. Parmi la douzaine d'illustrations (Foi et Constitution se modernise !), à signaler une Trinité bavaroise du XIVe siècle où le Saint-Esprit est représenté, entre le Père et le Fils, sous les traits d'une femme. A l'autre bout de la chaîne historique, la Commission continue à collecter des professions de foi contemporaines. Une brochure d'une centaine de pages rassemble des documents de tous les continents, sauf de l'Amérique latine [9]. Pour l'Europe sont reproduits, en anglais, *Grand est le mystère de la foi* (1978) de l'épiscopat français, des professions de foi de l'Eglise Réformée de France (où je suis heureux, pour des raisons théologiques, de constater que « *sainte Eglise* universelle» est traduit par «*holy catholic Church*»,

5. **Lumière et Vie** 158, juillet-août 1982, p. 104.
6. Max THURIAN (ed), **Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry** (F. and O. Paper 116), Genève, World Council of Churches, 1983, 246 p.
7. Max THURIAN, Geoffrey WAINWRIGHT (ed.), **Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration** (F. and O. Paper 117), Genève, World Council of Churches, 1983, 258 p.
8. Hans-Georg LINK (ed.), **The Roots of our common Faith. Faith in the Scriptures and in the Early Church** (F. and O. Paper 119), Genève, World Council of Churches, 1984, 135 p.
9. Hans-Georg LINK (ed.), **Confessing our Faith around the World** (F. and O. Paper 120), Genève, World Council of Churches, 1983, 100 p.

avec une note explicative), un texte baptiste suisse (1977), un document du Synode catholique d'Allemagne (1975) et une brève citation d'un livre de prière, allemand lui aussi.

A côté des travaux de Foi et Constitution peuvent prendre place les Actes d'un colloque « Confessio fidei » tenu à l'abbaye Saint-Anselme (Rome) en novembre 1980 [10]. A vouloir trop brasser (il s'agit en effet de la confession de foi des origines à nos jours...), le volume est décevant : cette faiblesse ne tient pas aux contributions elles-mêmes (plusieurs sont de bonne qualité), mais au fait qu'on ne discerne pas de ligne de synthèse ni même de fil conducteur ; on en jugera par la médiocrité des rapports de groupes publiés à la fin de l'ouvrage.

Au ras des pâquerettes : c'est à ce niveau, entend-on dire souvent, qu'il convient de chercher l'œcuménisme le plus vivant. Qu'en est-il exactement ? Nous avons une étude d'ensemble : André Birmelé a été le maître d'œuvre d'une enquête menée, de 1978 à 1983, par le Centre d'études œcuméniques de la Fédération luthérienne mondiale à Strasbourg [11]. Plus de quatre cents situations ont été examinées à partir de rapports fournis par des paroisses, des groupes, des chrétiens individuels. Les situations locales décrites sont très diverses géographiquement et confessionnellement. Cinq têtes de chapitre dans l'appréciation d'A. Birmelé : la motivation œcuménique au plan local (le souci de l'unité reste limité à des individus ou à de très petits groupes ; l'œcuménisme suscite la peur de perdre son identité), le rôle des pasteurs et des prêtres (l'œcuménisme dépend beaucoup d'eux et de leurs bonnes relations), les conceptions de l'unité (refus instinctif des différences ; nécessité de situer la diversité au sein de l'unité), signification des questions doctrinales (elles ne jouent qu'un rôle secondaire, mais il y a un malentendu sur le terme « doctrine » : celle-ci est conçue souvent comme désignant une loi immuable qui paralyse les efforts vers l'unité ; la base ne comprend pas les exhortations et les interdictions des autorités concernant l'hospitalité eucharistique ; tension entre groupes locaux et instances dirigeantes), influence des facteurs non doctrinaux (ils sont déterminants, mais la même donnée peut être un moteur ou un frein selon le contexte ou la situation).

La thèse magistrale du pasteur G. Hammann sur l'ecclésiologie de Martin Bucer, le réformateur de Strasbourg, concerne elle aussi, par bien des aspects, la vie quotidienne des chrétiens [12]. Elle mériterait de plus amples développements que ceux que je puis lui consacrer chichement ici. Ce n'est toutefois pas un contre-sens, me semble-t-il, que de rendre compte de ce beau travail dans une chronique d'œcuménisme. A preuve cette affirmation *cum grano salis* de l'auteur ; « *Bucer eût-il été présent en notre temps qu'il aurait fait partie du Groupe des Dombes et participé activement aux Conférences œcuméniques* ». Et encore : « *A toutes les Eglises qui auraient tendance à croire que l'Eglise de Jésus-Christ peut remplir fidèlement sa mission par l'intermédiaire d'Eglises divisées et antagonistes, le réformateur strasbourgeois rappelle que toutes les données [...] de nos manières respectives de croire et de vivre en Eglise doivent être*

10. Gerard J. BÉKÈS, Harding MEYER (ed.), **Confessio Fidei. International Ecumenical Colloquium. Rome, 3-9 november 1980** (Studia Anselmiana 81), Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1982, 174 p.
11. André BIRMELÉ (ed.), **Local Ecumenism. How Church Unity is seen and practised by Congregations**, Genève, World Council of Churches, 1984, 37 p. En français dans la revue **Positions luthériennes**, 1983, 1, pp. 1-51. L'auteur a donné un résumé de son travail dans le nº 20 de la revue **Les quatre fleuves**, « L'œcuménisme. Unité chrétienne et identités confessionnelles », pp. 91-101. Signalons dans le même fascicule les pages passionnantes dans lesquelles Etienne Fouilloux prolonge, aux risques et périls de l'historien, sa remarquable thèse sur l'œcuménisme francophone : « D'avant-hier à aujourd'hui » (cf. **Lumière et Vie** 155, octobre-décembre 1981, p. 117).
12. Gottfried HAMMANN, **Entre la secte et la cité. Le projet d'Eglise du réformateur Martin Bucer** (Histoire et Société 3), Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 486 p.

rediscutées ensemble, en vue de l'unité dans la pluralité » Enfin : « *Etre protestant* [n'est] *pas un but en soi, mais un moyen de promouvoir la réforme de l'Eglise une, sainte, catholique (!) et apostolique* » (p. 422). Pas de chrétien sans Eglise : cette conviction de Bucer l'a poussé à développer une ecclésiologie charpentée. G. Hammann en met en vedette les composantes particulièrement actuelles et, en premier lieu, la certitude que l'Eglise a besoin d'espaces à la fois multitudinistes et professants, de grandes paroisses et de petites communautés. Loin d'être exclusifs l'un de l'autre, ces deux aspects de la vie ecclésiale sont complémentaires. Bucer est le réformateur sur lequel peuvent s'appuyer les communautés de base ou de partage que nous connaissons aujourd'hui : non pas comme une alternative à l'Eglise « classique », c'est-à-dire *grosso modo* paroissiale, mais comme faisant partie avec elle du tissu de l'Eglise. Ce qui est exemplaire dans ce travail considérable, c'est que, pour étayer la vie en petite communauté qu'il cherchait à mener, G. Hamman n'ait pas hésité à écrire près de cinq cents pages (encore ne s'agit-il que d'une édition expurgée d'une partie de ses développements et de ses notes !). Mais la lecture de cette thèse soutenue à Strasbourg est facilitée par un style simple et un plan pédagogique. Une première partie rappelle la trame historique de la pensée et du ministère de Bucer ; la deuxième fournit les données essentielles de son ecclésiologie (fondements bibliques, nature de l'Eglise, sa réalité communautaire, ses « marques ») ; la troisième étudie les différents ministères, le rôle de l'autorité civile et les lieux communautaires (écoles, paroisses, familles et petites communautés) ; la quatrième tire un bilan et ouvre des perspectives. En fait, Bucer échoua dans son projet concret pour garder l'Eglise de ses deux tentations majeures, « *l'assimilation aliénante et appauvrissante à la société ambiante ou le repli suffisant et desséchant vers la secte* » (p. 426). Sa construction ecclésiologique ne lui survécut pas. Il est peut-être temps aujourd'hui — c'est un peu ce que suggère G. Hammann — de reprendre ce projet dans toute son ampleur et de nous situer « entre la secte et la cité », mais dans les perspectives résolument interconfessionnelles que le XXe siècle nous a ouvertes.

Dans la collection « Eglise et Société », l'ouvrage qui suit immédiatement celui de G. Hamman est un travail de Neal Blough sur un anabaptiste, Pilgram Marpeck[13]. Cette séquence n'est pas sans ironie quand on sait les vigoureuses empoignades qui opposèrent cet homme précisément à... Martin Bucer ! Ce dernier réfuta ligne par ligne la confession de foi de l'hérétique entêté qui, à ses yeux, entre la secte et la cité, penchait sans aucun doute un peu trop vers la première ! Mieux vaut oublier provisoirement Bucer et se réjouir de découvrir un inconnu, bien que Jean Séguy le qualifie de « plus profond théologien de l'anabaptisme pacifique ». C'était un laïc, ingénieur des mines, né dans le Tyrol autrichien vers 1495 ; il habita Strasbourg de 1528 à 1532, puis les Grisons et mourut à Augsbourg en 1556. Convaincu que toute la théologie de Marpeck dépend de sa christologie, l'auteur traite de ce thème qui déborde les limites de notre chronique. Limitons-nous à dire que le courant anabaptiste, tel qu'il nous est révélé ici, n'est pas sans poser des questions stimulantes à toutes les Eglises. N. Blough évoque rapidement la sanctification (à côté de la justification), le statut de l'Eglise dans la société (« *Est-on vraiment sorti de la synthèse constantinienne et de la mentalité qui s'y rattache ?* »), la vie communautaire dans l'Eglise (« *La qualité d'une vie fraternelle et de l'éthique sont des marques de la communauté chrétienne au même titre que la prédication de la Parole et l'administration des sacrements, les deux « notes » de l'Eglise classiques en théologie protestante* »).

13. Neal BLOUGH, **Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ** (Histoire et Société 4), Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 280 p.

Avec les Vaudois nous sommes dans un monde relativement proche de celui de Marpeck, mais l'ouvrage de Theo Kiefner n'a aucun rapport avec le précédent quant au genre littéraire[14]. C'est la suite d'une minutieuse recherche scientifique sur le cheminement du peuple des Vallées Vaudoises d'Italie vers le refuge allemand. Dans ce deuxième volume il s'agit des réfugiés provisoires en Allemagne : ceux du Val Pragela, puis les Piémontais. Un des épisodes les plus célèbres de cette histoire tragique, la « glorieuse rentrée » dans les Vallées en 1689, est décrit par le menu en un chapitre de cinquante pages. L'intérêt de ce livre est de rassembler une foule de précisions qui ne figurent pas la plupart du temps dans les ouvrages écrits de manière plus cavalière. L'auteur annonce que les deux derniers tomes de son œuvre monumentale sont en cours de rédaction.

Le COE a changé d'attelage au début de l'année : au secrétariat général, le pasteur méthodiste uruguayen Emilio Castro a succédé à cet autre méthodiste qu'était Philip Potter. A son départ, ce dernier a reçu un volume d'hommages qui dépasse le simple écrit de circonstance[15]. Certes, il s'ouvre sur une vivante biographie du secrétaire sortant (par Pauline Webb), mais il contient aussi des contributions qui soulèvent des questions de fond : en particulier, les pages de Konrad Raiser, ancien secrétaire général adjoint, sur « le moment œcuménique » et celles de Paul Abrecht, un des plus anciens « routiers » du COE, sur le contenu théologique de l'éthique sociale. On accordera aussi attention au memorandum que Krister Stendahl envoie au secrétaire général à propos de la collaboration (ou de l'absence de collaboration) entre le COE et une bonne partie des théologiens de métier.

C'est dans ce contexte précis qu'il convient d'évoquer l'« essai d'ecclésiologie œcuménique » (c'est le sous-titre) que le père Ch. Duquoc vient de publier sous un titre quelque peu provoquant : *Des Eglises provisoires*[16]. L'auteur propose audacieusement un renversement de perspectives. La thèse tenue couramment est que la pluralité des Eglises constitue un péché. Ch. Duquoc propose l'hypothèse inverse : prendre acte de cette pluralité et la concevoir comme positive. L'Eglise idéale n'est plus alors qu'une visée ultime qu'aucune Eglise empirique ne saurait s'annexer. La démarche œcuménique ne part plus de cette Eglise idéale, ni, si je comprends bien, du témoignage du Nouveau Testament et de celui de l'Eglise ancienne. Elle part des Eglises historiques avec leurs formes provisoires. Le style de ce livre n'étant pas particulièrement limpide, il n'est pas aisé de mesurer exactement jusqu'où veut nous mener l'auteur. On le suit sans peine dans la reconnaissance des ambiguïtés de Vatican II, dans la dénonciation de bien des contradictions au sein de toutes les Eglises, dans l'acceptation et la promotion d'une pluralité spirituelle, liturgique, disciplinaire, théologique, même doctrinale, pourvu que l'unité de la foi soit maintenue. Mais jusqu'où va cette promotion de la pluralité ? Ne risque-t-elle pas d'encourager les chrétiens paresseux pour lesquels l'effort de conversion œcuménique est dépassé et qui se contentent de canoniser la situation actuelle d'Eglises ayant implicitement conclu un cessez-le-feu ? A un autre niveau, j'ai de la peine à retrouver dans ces pages ce qu'un catholique et un orthodoxe appellent spontanément le mystère sacramentel de l'Eglise, peut-être parce que je saisis mal, dans la vision qui nous est proposée, le lien entre la christologie et la pneumatologie. En luttant contre ce qui lui

14. Theo KIEFNER, **Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1755**, Band 2, **Vorübergehend nach Deutschland 1685-1698**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 489 p. Sur le tome 1, cf. **Lumière et Vie** 155, octobre-décembre 1981, p. 121.
15. Pauline WEBB (ed.), **Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes**, Genève, World Council of Churche, 1984, 128 p.
16. Christian DUQUOC, **Des Eglises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique** (Théologies), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 119 p.

apparaît comme les conséquences d'un sacramentalisme captateur de pouvoir, je me demande si Ch. Duquoc ne vide pas l'enfant avec l'eau du bain. Mais peut-être ai-je mal compris cet essai très (trop) ramassé, surtout dans son dernier chapitre qui traite des relations entre les Eglises et le Royaume.

Plus facile d'accès, le livre du pasteur André Roux est à la fois une histoire des missions, un témoignage personnel et une réflexion œcuménique [17]. Le premier volet est écrit à grands traits et on peut regretter des imprécisions et des omissions (par exemple, les missions dans le monde islamique sont pratiquement passées sous silence). Le deuxième volet est le plus intéressant : l'auteur a été missionnaire trente-cinq ans en Afrique et en Océanie (Dahomey, Togo, Côte d'Ivoire, Gabon, Nouvelles Hébrides, Tahiti) et son témoignage personnel est vivant, passionnant. Dans le troisième volet, on apprendra beaucoup de choses aussi sur les efforts d'intégration œcuménique des missions au plan français comme au niveau international.

Les Occidentaux connaissent mal l'histoire de l'Eglise orthodoxe russe, en particulier dans les années qui précédèrent l'instauration du régime soviétique. C'est d'autant plus dommage que ce passé explique en partie certaines positions actuelles du patriarcat de Moscou sur l'échiquier œcuménique. James W. Cunningham n'entend pas traiter ce vaste sujet : il se contente — mais c'est déjà fort précieux — de nous donner une monographie très fouillée sur les premières années de notre siècle [18]. Il dépeint l'idéal général de l'Eglise de Moscou, puis restitue par le menu les efforts menés en 1905-1906 pour un *aggiornamento* qui finalement tourna court. Les chapitres décrivent successivement la campagne contre le Procureur auprès du Saint-Synode ; le début du combat pour obtenir la tenue d'un concile (1905) ; l'administration ecclésiastique à ses différents échelons ; les travaux de la commission pré-conciliaire (1906) avec ses options concernant le concile lui-même et sa composition, le rétablissement du patriarcat avec son rôle, la rénovation de l'Eglise en tous ses rouages... Espoir déçu : ce concile ne fut pas convoqué et la décennie 1906-1916 vit la désintégration de l'Empire. L'auteur conclut prudemment : une Eglise orthodoxe rénovée n'aurait sans doute pas changé le cours de l'histoire politique et sociale de la Russie, mais ce qui aurait changé, c'est qu'elle aurait pu se préparer elle-même, durant une décennie, à la lutte contre son formidable ennemi, le régime soviétique ; d'autant plus que, malgré d'énormes problèmes et malgré le contrôle de l'Etat tsariste depuis Pierre le Grand, elle n'était nullement moribonde au début du XXe siècle. Au contraire, de nombreux signes de renaissance s'y manifestaient, qui s'épanouiront plus tard dans l'émigration.

Dans une lecture œcuménique de ce livre passionnant, on est frappé de constater à quel point les projets de réforme sont souvent imaginés en opposition aux « dissidents » (vieux croyants, sectaires...) comme aux catholiques et aux luthériens : les réformateurs russes redoutent le papalisme et l'inertie grégaire de la masse catholique tout autant que, chez les protestants, une vision égalitariste et démocratique de l'Eglise dans laquelle se noierait l'autorité de l'épiscopat. Les difficultés des mariages mixtes reviennent à plusieurs reprises : les Russes craignent particulièrement les pressions catholiques !

Pour terminer, à qui souhaite une vue d'ensemble de la démarche œcuménique, je recommande volontiers une brochure de Francis Frost. Elle est divisée en deux parties : une histoire brève mais assez complète du mouvement vers l'unité depuis cent cinquante

17. André ROUX, **Missions des Eglises, mission de l'Eglise. Histoires d'une longue marche** (Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1984, 341 p.
18. James W. CUNNINGHAM, **A vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905-1906**, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1981, 384 p.

ans, suivie d'une réflexion plus personnelle sur la théologie de l'œcuménisme [19]. Quelques titres bibliographiques sont bien choisis, mais il y aurait de minimes corrections à faire. L'ensemble est la reprise d'un article de l'encyclopédie **Catholicisme.** L'éditeur n'a pas jugé bon de redresser les références aux volumes de cette encyclopédie. Dans l'article de F. Frost, il n'a même pas remplacé (ce qui eût été très simple) les renvois aux colonnes de l'encyclopédie par des renvois aux pages de la brochure. Dommage d'être obligé de conclure sur cette note de paresse mercantile et d'irrespect du lecteur !

rené beaupère

19. Francis FROST, **Œcuménisme**, Paris, Ed. Letouzey et Ané, 1984, 99 p.

Aux éditions du CERF

THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

Souscription aux tomes 3 et 4

chez votre libraire jusqu'au 30 sept.

775 F au lieu de **1000 F**

comptes rendus

Christian DUQUOC, **Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu.** Essai sur la limite de la christologie (Publications de la Faculté de théologie de Genève n° 9), Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 257 p.

Livre intéressant mais difficile. Le sous-titre le décrit peut-être mieux encore que le titre : « Essai sur la limite de la christologie ». En effet, au cours des vingt dernières années, la christologie était en passe d'engloutir toute la théologie ; Jésus était l'accusateur, triomphant, Dieu, l'accusé, presque condamné. Contribuaient à cet état de choses, sur les ruines des christologies ontologiques, la poussée un moment spectaculaire des théologies de la sécularisation, en pointe desquelles celles de la mort de Dieu, la fièvre militantiste inspirant les théologies politiques (celles de la libération restant un cas à part, à raison de leur base populaire dans le Tiers monde). L'excès de cette tendance a amené son reflux. Maintenant, pour Georges Morel par exemple, l'accusé c'est Jésus, ou plutôt les Eglises se réclamant de lui, coupables d'avoir offusqué le mystère de Dieu sous le particularisme envahissant du Nazaréen : culturellement intolérable, cette prétention n'est pas innocente d'oppression, colonialiste ou totalitaire. Une double erreur vicie de naïveté ce courant panchristologique : il oublie la distance entre Jésus de Nazareth et le Christ de gloire ressuscité, d'une part, et, de l'autre, celle entre le Christ et Dieu.

La problématique de l'ouvrage est vigoureusement formulée dès l'Introduction ; elle se déploie dans le premier chapitre. Les cinq suivants, corps de l'ouvrage, mettent à l'épreuve la pertinence de l'hypothèse de départ en scrutant cinq tensions typiques de l'Evangile : 1. Foi neuve au Ressuscité et foi en Dieu ; 2. Prise de position face à la Loi sur fond de subversion prophétique ; 3. Conflit d'interprétations autour du messianisme (« *Si tu es le Christ, dis-le nous franchement...* » : Jn 10, 24) ; 4. Titres glorieux décernés au Ressuscité (« hauts titres », écrit Duquoc, rendant littéralement l'original allemand) et révélation déconcertante en Jésus du Dieu « caché » ; 5. Proclamation de la venue du Règne de Dieu, « *règne de justice, d'amour et de paix* » (préface de la fête du Christ-Roi) et continuation pourtant de la violence dans le monde. Cette dernière contradiction qui accompagne toute l'histoire du christianisme n'en est pas moins d'une brûlante actualité. La clef de cette énigme, ouvrant sur la Conclusion, est le don de l'Esprit, signifiant très précisément l'écart entre Christ et Dieu : Pâques ne clôt pas l'histoire du monde, son versant de Pentecôte relance celle-ci en y semant à nouveau l'ambiguïté caractéristique du ministère terrestre de celui que la foi chrétienne salue désormais comme Ressuscité, Messie à la droite de Dieu.

Livre difficile. Essai, rappelle le sous-titre. En effet, il se donne comme propos explicite de baliser à grands traits le chemin qui s'ouvre à une christologie plus saine, car mieux équilibrée au sein de la théologie dont elle n'est qu'une partie, non le tout. Ceci, en comprenant en profondeur ce qui s'est passé en christologie depuis les années 1960 : la lecture de l'histoire de la théologie devient alors le moteur de la construction d'une théologie plus exacte. Mais la barrière des années 1960 est vite dépassée en amont : à preuve, la réflexion sur Bultmann. Finalement, c'est toute la théologie moderne, en son lien évident à l'exégèse depuis le Siècle des Lumières, qui est jugée et récapitulée. Une note discordante serait évidemment donnée par les dogmatiques de structure anhistorique, métaphysique ; mais elles sont vite évincées comme dernières productions d'un *phylum* génétiquement épuisé : ainsi le néo-thomisme se voit-il exécuté en une page, la première ! Bien entendu, puisque la recherche biblique est au premier plan, on circule sans cesse de l'exégèse actuelle, par-dessus Bultmann, Strauss et consorts, jusqu'au premier siècle, celui de Jésus de Nazareth et des premières communautés. On récupère au passage les siècles qui suivirent : comment faire autrement, puisqu'ils procédèrent aux grandes élaborations doctrinales de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine ? On voit l'ampleur de la tâche. Loin d'être, de surcroît, un sommaire chronologique — heureusement ! —, cette récapitulation constitue le creuset où s'élaborent les bases de la christologie proposée par Duquoc. L'agilité de la pensée, la concision parfois elliptique du style n'épargnent pas sa peine au lecteur : on n'est pas là pour s'amuser...

Bien entendu, une bonne théologie ne tombe pas, miraculeusement, du ciel d'un simple parcours historique. Celui-ci ne peut servir à une construction théologique que s'il est lu sous l'éclairage d'un jugement, d'une prise de parti qui l'organise. Le principe de cette thématisation, on l'a dit, est un double écart que l'entropie guettant l'esprit tend sans cesse à aplatir : entre Jésus de Nazareth et Christ ressuscité, d'une part et, de l'autre, entre Christ et Dieu. Le premier écart ne doit pas être confondu purement et simplement avec le couple antithétique de Bultmann : Jésus de l'histoire et Christ de la foi. Car le maître de Marbourg trouve son talon d'Achille dans la coupure trop radicale qu'il introduit entre ces deux termes. Abandonnant aux historiens le Nazaréen, il ne garde l'unité kérygmatique (on devine ce que Duquoc vise par cette formule ramassée) que sous sa forme la plus déshistoricisée, quelque chose comme « le Mort est Vivant » (cf. Lc 24, 5). Duquoc lui reproche de risquer de tomber ici dans la gnôse. On voit ce que cela veut dire ; à mon sens, il serait plus exact de dénoncer comme danger le mysticisme (tiens, Georges Morel !). Chez Bultmann, un mysticisme paradoxal, très luthérien et très existentialiste. Influence de Heidegger ? Disons plutôt que la mystique rhénane sommeille toujours au fond d'un esprit germanique. Cet excès de mépris pour l'histoire, latent chez Paul, donne à la limite dans l'incompréhensible (mais le mystique ci-dessus s'en moque) : car enfin, de quoi « Celui qui est vivant » était-il donc préalablement mort ? Le kérygme dit en réalité : « *Dieu l'a ressuscité, ce Jésus que vous avez crucifié* » (Ac 2, 36). Le drame de l'histoire réelle fait sa rentrée en force : en effet, crucifié, pourquoi ? Or la Croix n'est ni accident humain — erreur judiciaire banale —, ni péripétie divine — « *le salaire du péché, c'est la mort* » (Rm 6, 23) : une certaine sotériologie, dite classique mais qu'il vaudrait mieux qualifier de baroque, a oublié un peu vite la relecture biblique des chapitres antérieurs que ramasse et conclut la formule. En tout cas, pour en revenir au récit évangélique, c'est l'issue d'un conflit réel qui se donne à lire en lui. Inversement, le récit du ministère prépascal donne déjà des signes anticipateurs de la gloire future. Faute de quoi encore, la formulation kérygmatique se réduirait à un aphorisme cabbalistique. Bien entendu, on a honoré au passage le déblaiement du positivisme du XIXe siècle opéré par l'histoire récente. Le récit du Vivant, autrement dit les évangiles, est écrit par des témoins, au sens strict, donc pas par des gens neutres ou indifférents en la matière : « *Ceci est écrit pour que vous croyiez...* » (la première conclusion de l'*évangile de Jean* : 20, 31 ; la seconde ne détonne d'ailleurs pas : 21, 25). On ne peut mieux annoncer la couleur ! Cela ne nous gêne pas, ou plus ; car nous avons pris meilleure conscience de la partialité de toute écriture, de toute parole, voire de toute perception : partielle et partiale, non neutre. Nous ne rêvons plus que la méthode historique nous permette de rabattre exactement notre lecture sur le récit, le récit sur l'événement et que, devenus ainsi miraculeusement témoins oculaires de ce qui s'est passé voici deux mille ans au Calvaire, nous puissions enfin « juger en connaissance de cause » grâce à cette subtile machine à remonter le temps. Comme si, d'ailleurs, l'événement était lui-même d'une simplicité translucide. Le récit évangélique le donne pourtant assez à entendre : voir ne crée pas automatiquement le croire ; et ce n'est pas dans les archives que gît le secret de la foi et de son *entscheidung*, mais ici, maintenant : ce que Bultmann a admirablement vu et exprimé. Et ce ne sont pas des arguments scientifiques, quels que soient leur rôle et leur valeur, qui peuvent nous décider, comme d'ailleurs en aucun choix humain : car ils concernent toujours un objet extérieur, techniquement maîtrisable par nous, alors que dans l'autre cas, « *tua res agitur* » : c'est donc le cœur même de notre liberté qui se trouve soudain requis par plus grand que lui. Les seuls « outils » en cause s'appellent alors la grâce de Dieu et la pureté ou clarté du cœur (le mieux étant ici de relire l'extraordinaire chapitre 9 de *Jean* : l'histoire de l'aveugle-né).

Duquoc me semble assez à l'aise pour établir ce premier écart : Jésus de Nazareth - Christ ressuscité. Il est vrai que les évolutions ecclésiales ont souvent tendu à l'escamoter. La passion de l'immédiateté travaille le cœur de tout humain ; alors, on fait refluer l'expérience mystagogique sur l'avant-Pâques (la vision du monde d'Athanase et de Cyrille se détache sur fond d'expérience sacramentelle, ce serait là l'essence du « monophysisme »). Ce faisant, on simplifie imaginairement la difficile situation d'entre-deux du chrétien : déjà Pâques,

mais pas encore la Parousie ; je suis contemporain du Christ ressuscité, je peux même déclarer « *ne plus vouloir connaître Christ selon la chair* » (2 Co 5, 16), il n'empêche que je vis bien dans « la détresse présente », et que c'est sur les routes de Galilée que j'ai à suivre le Seigneur, cette Galilée s'appelât-elle la France ou tout autre pays. Je vis de Pâques, mais ma pâque à moi est encore future, « en espérance », et toute l'opacité de la Passion m'en sépare, toujours devant moi. Evidemment, un christianisme ou une théologie « de la gloire » sont plus simples, imaginairement.

Le second écart, celui qui bée entre Christ et Dieu, est autrement difficile à mettre au net. Duquoc dit que les Eglises ont fait de Jésus le *substitut de Dieu*, alors qu'il (n') en est (que) le *mandaté*. Admettons. Mais comment rendrait-il en langage d'aujourd'hui, à l'usage des gens non initiés à la théologie (ou à la simple foi), des termes comme « Messie » et « prophète » ? Les équivalents les plus réels ne seraient-ils pas pour le premier, « lieutenant » ou « substitut » (cf. Küng, qui ne faisait que rendre le sens *réel* du vocable « Messie », et en outre Dn 7, 13-*14*), et pour le second, « mandaté », « envoyé au nom de... ». Donc Jésus n'est ni Messie ni Christ, il est prophète ou apôtre, en dernière analyse. Bien sûr, j'ai lu He 3, 1 : « *... l'apôtre... de notre confession de foi, Jésus* ». Mais n'est-ce pas quand même un peu court ? D'ailleurs, la présentation de cet écart m'a semblé embarrassée ; je ne suis pas parvenu à voir très bien de quoi il s'agit. Il ne suffit pas d'invoquer ici l'Esprit, dont on a un peu l'impression qu'il joue le *deus ex machina*. Objectivement, est en cause tout le dynamisme qui, à travers bien des difficultés et des conflits, a conduit à l'élaboration de la doctrine et du Dieu-Trinité et des deux natures en une seule personne du Fils incarné. N'oublions pas que les gros bataillons catholiques — épiscopaux —, du IIIe jusqu'en plein milieu du IVe siècle, donc bien après Nicée (325), ont campé sur la position traditionnelle, commode et un peu molle, du « subordinatianisme » (Jésus, Dieu de seconde majesté) et ils n'ont vu en quelque sorte le Fils que comme incarné et, bien sûr, glorifié (position qu'il ne faut pas confondre avec la ligne arienne stricte, qui est tout autre chose, malgré les équivoques qui se créèrent plus ou moins entre ces deux théologies). Du point de vue scripturaire, n'est-ce pas chez Jean, le plus *theologus gloriae* des évangélistes, que se rencontre la parole fameuse : « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28) ? Et que dire du grand passage de Paul sur la remise du Royaume au Père par le Fils, à la fin, « *afin que Dieu soit tout en tous* » (1 Co 15, 25-28) ? Sur ce dernier point, le cafouillage théologique de Marcel d'Ancyre (vers 340), qui atterra les orthodoxes, a produit au niveau du symbole dit de Nicée-Constantinople la phrase « *Il* (Jésus-Christ) *reviendra dans la gloire...* et son règne n'aura pas de fin ». C'est sûrement vrai ; mais le dernier mot de l'exégèse de I Co 15, 25 sv. en est-il dit pour autant ? Rien n'est moins sûr ; et on a plutôt tendance à arrondir les angles de ce texte difficile, ou simplement à l'oublier. Je me suis laissé dire *viva voce* que le propos n'était pas pour Duquoc de se situer immédiatement au niveau ontologique, sans pour autant le nier ni le contester ; on vise plutôt l'axe historique de l'action de Dieu et de son Christ dans la marche concrète du monde, toute pleine de sang, de larmes et de violence. Soit, mais l'écheveau est difficile à débrouiller, tant en lui-même que dans sa répercussion sur la conception que nous ne pouvons pas ne pas nous former de Dieu, à partir des données mêmes de sa Parole.

En tout cas, l'équilibre difficile, dont Nicée, Ephèse et Chalcédoine posent comme le symbole, se trouve remis en cause à notre époque par deux données majeures, que relève Duquoc. Et ce sont ces faits qui commandent le travail dont il manifeste l'urgence, plus sans doute qu'il ne le mène lui-même à terme. Première donnée : l'irruption des questions sociopolitiques dans le champ religieux ; au-delà de tous les activismes militantistes, qui demeurent affaire de clercs bien intentionnés, bouillonne dans notre monde un formidable appel à la justice, non à invoquer incantatoirement, mais à réaliser *maintenant*. Là se rencontrent tous les problèmes de la violence multiforme de nos sociétés d'abondance et en même temps, structurellement, de pénurie : délinquance, chômage, guerre, faim, révolutions techniques et culturelles, etc.

L'autre point difficile, qui inquiète peut-être encore plus les théologiens, c'est la rencontre par l'Occident des grandes cultures non européennes, crues un temps presque folkloriques et apparaissant soudain en plein renouveau : hindouis-

me, bouddhisme, islam, sans parler des mondes africains, amérindiens ou océaniens. La singularité du Juif de Nazareth est insupportable aux gens venus de ces horizons; non qu'il ne soit pas un sage ou un prophète parmi d'autres, mais pour autant qu'il ose affirmer : « *Nul ne va au Père que par moi* » (Jn 14, 6). Redoutable difficulté pour le christianisme, menacé de se renier lui-même ou de s'enfermer dans son méditerranéisme originaire, ou tout au moins dans son occidentalisme historique. Comme de surcroît cet Occident a été le colonisateur du reste du monde pendant les cinq derniers siècles, le problème devient culpabilité lancinante au cœur des chrétiens, dont l'assurance vacille tout autant que leur pouvoir, battus en brèche par le juste ressentiment du Tiers monde. Cette question est très présente à la recherche de Duquoc, encore qu'elle soit plus sous-jacente à celle-ci qu'abordée vraiment de plein fouet. Est-ce la raison pour laquelle la finale sur le don de l'Esprit et sa signification demeure à mon gré un peu indécise ?

Essayons de conclure. C'est difficile, car le livre justement ouvre des champs nouveaux de travail plus qu'il ne donne un dernier mot. En ce sens, c'est plus un stimulateur de recherche — remarquable, disons-le — qu'un guide ou à plus forte raison qu'un écrit magistral tranchant la question. C'est dire sa hardiesse et son mérite. En ce compte rendu sans complaisance, et qui est tel pour honorer justement cette provocation au renouveau de la christologie, on avouera pour finir un certain regret. Regret d'une concision, de la pensée comme du style, parfois trop elliptique. « Dieu caché », « liberté seigneuriale », par exemple : ces expressions, dont on parvient bien à entrevoir ce qu'elles veulent dire, ne sont pas vraiment élaborées à fond *dans leur rapport au sujet traité.* La première en particulier, classique depuis des siècles, en mystique d'abord, puis en théologie (pour une bonne part grâce à Luther), n'est pas prise à bras le corps, encore qu'elle vise un point fondamental ; d'ailleurs, Duquoc ne fait en cela que se conformer aux us et coutumes de la théologie, qui a beaucoup parlé sur ce point, mais sans doute peu pensé vraiment. Des axes fondamentaux de la démarche demeurent ainsi trop vagues, sinon équivoques. C'est dommage.

On se félicite donc du courage intellectuel de cet essai, qui ouvre activement de nouvelles pistes, ou du moins rénove des lignes majeures de l'*intellectus fidei*. N'aurait-on pas pu néanmoins le porter à un meilleur degré de maturation, tant pour le fond que pour la forme [1] ? Certes, notre époque n'accorde que bien peu de temps au chercheur pour sa recherche. Malgré tout, dans le cas, on ne peut taire une déception face à ce qui demeure pour moi une lacune ; mais l'espace demeure aussi pour l'espoir qu'un jour tout cela soit repris plus à fond sous un éclairage nouveau.

Bruno CARRA DE VAUX

Christian DUQUOC, **Des Eglises provisoires.** Essai d'ecclésiologie œcuménique (Théologies), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 119 p.

J'ai beaucoup aimé ce petit livre rouge. Je le préfère même nettement à son presque jumeau, dont il vient d'être question. De facture plus modeste, moins savante, il me semble plus neuf et plus fécond. Il a en effet le courage d'ouvrir un chemin encore non frayé en ecclésiologie et de prendre acte de certaines évidences, jamais regardées en face, peut-être parce que trop angoissantes. La réflexion qui ne cesse de partir des faits et des événements est menée avec une justesse de coup d'œil et une sûreté de main que je trouve admirables. Duquoc se limite chaque fois à un ou deux cas significatifs à ses yeux du problème

1. Quelques mots sur la forme. La phrase n'est jamais lourde, mais souvent concise à l'excès, et l'usage des mots, personnel au point d'en devenir déconcertant. Ces approximations vouent sans cesse le lecteur à « voir ce que cela veut dire ». Un exemple : « *L'action de Dieu demeure suspendue, dans l'impulsion des promesses vétéro-testamentaires, par le don de l'Esprit* » (p. 253). Au bout de quelques pages, la lecture de cette prose ardue, où le déploiement de la pensée est loin d'être évident, fatigue, puis irrite. Au-delà de Duquoc, je voudrais adresser un appel à nos doctes pour qu'ils ne considèrent plus comme une tare impardonnable le fait d'écrire un français correct, voir clair — puisque, dit-on, tel est le génie de notre langue. Quant aux notes, je me suis laissé dire que ni l'auteur, ni l'éditeur ne sont coupables de l'état dans lequel elles nous sont livrées. Heureusement pour eux : pour en parler dignement, il faudrait recourir à des expressions aussi surréalistes que la présente facture d'icelles...

en cause, et il utilise avec aisance les apports de la sociologie, en particulier celle des religions, sans aucune pesanteur d'érudition. Le chapitre « Eglise et histoire » le montre déjà, mais bien d'autres pages encore : sur l'histoire et son écriture (pp. 38 sv.), sur Vatican II, tant en lui-même qu'en ses antécédents et dans les suites entraînées par sa nature inévitable de compromis (pp. 55 sv.), sur la dialectique du millénarisme, du messianisme politique et du pessimisme, avec leurs coryphées respectifs, Irénée, Eusèbe de Césarée, Augustin (pp. 86 sv.), sur le catholicisme et le protestantisme comme systèmes en réaction l'un face à l'autre, sur l'inspiration fondamentale de Luther et des réformateurs, etc.

Je ne dis pas que ce livre est sans défaut : ainsi l'Introduction pratique ce que j'appellerais la tactique de la grosse caisse : sans doute pour mieux « passer la rampe », les couleurs sont annoncées avec une brutalité sans nuances (entendez, sans les nuances qu'on trouvera plus loin dans le cours de l'ouvrage). Avis donc aux lecteurs pressés, qui se borneraient à lire cette Introduction et la Postface. A pratiquer cette lecture « rapide », on pourrait croire facilement que l'ecclésiologie doit évacuer ce que Duquoc appelle la dimension « mystique » de l'Eglise, alors qu'il s'agit de rééquilibrer celle-ci par la prise en compte de sa réalisation historique et plurielle dans les Eglises empiriques. De même, ce qui est dit de la sécularisation et des théologies séculières (pp. 12 sv.) détrompera ceux qui auraient été choqués par le titre. Plus encore, le chapitre consacré à l'Institution (pp. 43 sv.) manifeste ce que j'appellerais une sensibilité très catholique : il est clair que la thèse de l'Eglise invisible n'y trouve aucun appui, dénoncée qu'elle est pour son manque de réalisme et de courage. Les amateurs de paradoxe pourraient même soutenir que, malgré la critique de la définition bellarminienne de l'Eglise (p. 47) — critique au demeurant plus très neuve, quoique toujours justifiée — l'ecclésiologie impliquée dans les pp. 103 sv. n'est pas foncièrement éloignée de celle du saint cardinal et docteur de l'Eglise jésuite ! Quant à la présentation du sacrement donnée p. 105, elle m'a parue superbe.

La thèse fondamentale est la suivante : pour traiter de l'Eglise, on part toujours de considérations idéales, nourries la plupart du temps de grandes images bibliques, sans prêter attention aux figures historiques que les Eglises ne cessent de prendre au cours des temps. Cet idéalisme a engendré l'idéologie ou le juridisme, et il s'est payé d'une longue suite de violences, dès lors inévitables (à relever, comme dans son précédent ouvrage, l'attention prêtée par Duquoc à cette violence, dont il est presque obsédé : ce qui est tout à la louange de l'homme et du théologien). Il faut renoncer à voir dans la pluralité d'Eglises des fruits du péché ou des accidents fâcheux de l'histoire. C'est le grand acquis de l'œcuménisme, au-delà de motifs plus opportunistes dont il a pu aussi se nourrir, que de reconnaître la valeur positive de la diversité plurielle des Eglises historiques. Ainsi travaille en elles l'Ultime, c'est-à-dire l'unique Eglise que nous appelle à construire l'urgence des appels évangéliques, même si nous savons que cet Ultime ne peut être que don de Dieu. On touche ici au point vif, et délicat, de la thèse. Ecartons une fausse interprétation : Duquoc ne fait pas de l'unique Eglise, sainte, catholique et apostolique, une grandeur uniquement eschatologique, ce qui reviendrait à rejeter son existence dans l'invisible. Mais il estime que les diverses Eglises sont nécessaires, chacune incomplète, donc toutes complémentaires les unes des autres, pour être dès maintenant comme autant de sacrements de l'unique Eglise définitive, ou plutôt du Royaume. Cette visée pose comme condition que la diversité ne soit pas d'exclusion, mais d'accueil réciproque : c'est ce passage décisif que réaliserait l'œcuménisme. Ainsi, comme clef de l'ensemble, je lierais volontiers les pp. 74 sv., qui me paraissent centrales, aux pp. 101 sv.

J'avoue avoir ici un doute, et de taille. J'observe d'abord que Duquoc, après avoir plaidé pour l'historique empirique, se montre alors moins concret, plus allusif. Soyons cru : qu'une telle diversité soit légitime et positive, à prendre d'un côté l'Eglise romaine et de l'autre l'Orthodoxie et même les Eglises orientales non-chalcédoniennes, j'en suis d'accord ; aujourd'hui, ce n'est sans doute pas une très grande hardiesse, au moins quant au dire. Mais j'achoppe quand il s'agit du catholicisme et du protestantisme, pris comme systèmes, avec la fameuse question des ministères (qu'on retrouve dans le dernier chapitre) ; et aussi avec celle de la norme de la foi (Ecriture avec la Tradition ou *sola*

scriptura, sola gratia, sola fide, comme ultime critère universel ?). J'ai cru comprendre que le plein accueil mutuel, et son signe, l'intercommunion, pourraient s'accommoder de ces divergences où Duquoc verrait une salutaire interpellation réciproque des Eglises concernées. Pour ma part, je crois que la fidélité à l'Evangile, tel que les catholiques et les protestants l'entendent, ne permet ni aux uns ni aux autres de surmonter pour le moment cette diversité qui est une incompatibilité sur des croyances fondamentales. J'espère que ce sera possible un jour, mais non sans des remises en cause radicales sur certains points, lesquelles, à mon sens, n'affecteraient pas également l'une et l'autre partie concernée. Autrement dit, si j'ai bien compris Duquoc, je risque d'être plus proche ici de **Vraie et fausse réforme** que **Des Eglises provisoires.**

J'estime cependant la lecture de ce livre extrêmement stimulante et enrichissante, en lui accordant le droit à l'erreur que réclame toute entreprise humaine. Malgré la franchise directe de certaines pages, ce qui est demandé au catholicisme ne va sans doute pas au-delà d'un réformisme bien tempéré, encore qu'il paraisse actuellement très osé : ainsi, par exemple, de l'ordination des femmes et des hommes mariés. Le fond de ce problème, bien mis en valeur, tient au caractère sacramentel de l'autorité en catholicisme ; ce que le protestantisme a voulu éliminer très à dessein (pp. 106 sv.). Pour ma part, je me pose encore une question, non pas théorique, mais concrète : si désirable que soit l'hypothèse du réformisme (et c'est mon penchant), est-elle encore possible ? L'évolution nous apprend qu'une forme donnée, à force de se développer et de se spécialiser dans sa ligne propre, devient incapable à un certain moment d'aucune modification ultérieure. A force de se perfectionner dans son axe de « société parfaite », la forme prise par le catholicisme romain n'en est-elle pas arrivée à ce point, en dépit de tous les efforts dépensés, de Vatican II à Jean-Paul II ? Le problème n'est plus doctrinal, mais sociologique : le système à force de proliférer dans sa propre logique n'est-il pas devenu un piège ? Ses responsables ont-ils quelque chance de l'infléchir ? Au plus fort de leur action, ne sont-ils pas emportés à leur insu par des forces à peu près impossibles à maîtriser ? Ce doute demanderait une plus longue réflexion pour être, sinon tranché, au moins éclairci. Je laisse donc à l'avenir le soin de nous dire ce qu'il en sera. Là encore, le cours de l'histoire doit être pris en considération.

Bruno CARRA DE VAUX

Efoé Julien PENOUKOU, **Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir**, Paris, Ed. Karthala, 1984, 165 p.

L'auteur est connu des lecteurs de **Lumière et Vie**, puisqu'il collabora au n° 159 (« Théologies d'Afrique noire »). D'origine béninoise, professeur permanent à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest (Abidjan), il appartient à la deuxième génération des théologiens africains : celle qui n'a pas tellement à revendiquer la légitimité d'une « théologie africaine » (encore que le combat ne soit pas terminé), mais qui élabore une compréhension de la Parole de Dieu à l'intérieur de sa culture pour répondre aux multiples besoins d'une foi vécue sur le continent noir.

L'œuvre ici présentée est la refonte d'articles parus dans l'hebdomadaire **Afrique Nouvelle**, parfois en réponse à des questions de lecteurs, d'où son orientation pratique. La réflexion fait ici surgir des visages, des situations concrètes. Un chapitre, au lieu de porter sur la question générale des ministères, dessine le profil de l'évêque qu'attendent les Eglises locales que connaît l'auteur (espérons qu'aucun des prélats vivants ne succombera à la tentation de s'y croire dépeint !). « L'œcuménisme à l'africaine » part de l'effet produit par le report sur une terre nouvelle de dissensions qui lui étaient bien étrangères. La dernière partie laisse la parole à ces nombreux jeunes que nous voyons, balancés entre ambitions et déceptions. D'autres chapitres — et ce n'est pas forcément un mal — posent des questions en termes plus généraux : foi et culture ; foi et politique ; foi, société et développement.

Une qualité frappe tout au long du livre : la clarté, accompagnée de précision et d'équilibre. Prenons par exemple la question si souvent débattue, foi et politique : on ne pourra manquer de noter la pertinente concision de l'auteur, affirmant la spécificité des domaines, la transcendance du message par rapport aux situations historiques, puis posant la nécessité d'honorer tous les aspects essentiels de l'existence en Christ : l'attention aux plus démunis, le caractère « ministériel » de tout pouvoir, l'engagement en faveur du libre déve-

loppement de chaque être... ; et l'on conclut à la compénétration réciproque de la foi et de la dimension politique de l'homme (cf. pp. 75-79). Cette clarté se retrouve ailleurs, mais avec des prises de position plus originales. Nous pensons aux pages sur l'inculturation dont la nécessité se tire tout autant de la vocation universelle de la communauté chrétienne que des besoins d'adaptation à une terre et à ses traditions (cf. pp. 48-52). Se décider pour l'inculturation oblige à d'autres choix : d'abord, où trouver l'Afrique : dans ses données traditionnelles ancestrales ? dans ses efforts pour venir à bout avec les armes les plus modernes de ses problèmes de développement ? J. Pénoukou est de ceux qui pensent résolument que la foi, comme la culture, se vit au présent. Mais le présent n'est pas constitué seulement de données économiques chiffrables et d'idéologies importées, mais, pour une grande part, des « aspirations profondes des sociétés africaines », qui relèvent d'une anthropologie « communaliste » : l'homme y vit dans des communautés, où « *certes, des inégalités subsistent, mais atténuées par des responsabilités familiales ou sociales comparables, et ne pouvant jamais devenir brutales et choquantes pour l'égalité sociale, base de la vie collective* » (p. 105). Ainsi les deux requêtes, souvent artificiellement opposées, de l'identité culturelle et du développement sont ici strictement conjuguées.

Les pages sans doute les plus audacieuses sont celles qui proposent une solution « à l'africaine » pour l'œcuménisme dont la marche est encore bien tâtonnante : « *Opérer un rite d'auto-purification en bonne et due forme (...). Se délaver de toutes élaborations idéologiques accumulées au fil des siècles de guerre doctrinale et qui n'ont en définitive rien à voir avec l'Evangile. Il ne s'agit pas, tant s'en faut, de vouloir se débarrasser des efforts de compréhension et d'interprétation de la foi de nos Eglises-mères, efforts qui gardent, malgré leurs limites et leurs particularités culturelles, toute leur valeur d'expérience chrétienne ; il s'agit plutôt de relire toutes les données théologiques occidentales, qui nous ont été léguées, à la lumière des sources mêmes de la révélation. Il s'agit d'entreprendre une remontée " ad fontes ", pour interroger l'Ecriture, le kérygme apostolique et le témoignage des Pères* » (p. 118). Comme on le voit par cette citation, la visée d'une théologie africaine n'est pas de traiter seulement de problèmes africains (ainsi que c'est généralement le cas en ce livre), mais bien d'apporter un éclairage neuf aux questions de toujours.

L'auteur, on le sent, a d'ambitieux projets. Sa modestie lui en fait mesurer les difficultés. Mais, en plus des qualités que nous avons déjà signalées, on lui reconnaîtra du souffle, en particulier au long du chapitre adressé à la jeunesse, qu'il invite à l'intériorité et à la conversion. Finalement, c'est le droit à l'authenticité de la conversion qui est ici défendu. Ce livre pose donc au grand public comme au théologien beaucoup de questions. On peut justement lui reprocher d'en poser trop sur un si petit espace. Je pense en particulier à ces dix questions circonstanciées qui ouvrent la réflexion : dix, c'est un peu beaucoup ! Aussi, quand on a terminé sa lecture, se prend-on à souhaiter fortement que l'auteur reprenne la plume pour poursuivre son projet et étoffer ses réponses.

Claude GEREST

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1985
Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 99

100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et société
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du progrès
112 Les visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
150 Le christianisme dans la modernité
153/154 Les Actes des Apôtres
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne
164 Le bien et le mal : modes d'emploi
165 Jérémie, la passion du prophète
166 Destin du corps, histoire de salut
167 Le devenir des ministères
168 L'Evangile dans l'archipel des cultures
169 Catéchèse : la pierre de touche
170 Paroles d'Eglise et réalités économiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus.

	ordinaire	soutien
France	**150 F**	**170 F**
Etranger	**170 F**	**200 F**

Supplément de **60** F pour l'envoi **par avion** des 5 numéros

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Table des cahiers1 à 100
France	**38 F**	**60 F**	**20 F**
Etranger	**42 F**	**66 F**	**25 F**

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse

CORRESPONDANTS A L'ÉTRANGER

Belgique : Office international des Périodiques, Avenue Louise 485, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C.C.P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, C. P. 444 Outremont, P. Q., H 2 V 4 R 6 Canada

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1 000 Lausanne 9

lumière
&
vie

"Père, Fils, Esprit sont instaurés [illegible] choisit l'un au dam des deux autres. Péché contre l'Esprit : péché contre le trois, rejet du cardinal, imposition d'un ordre dans l'an-archie divine, ordre que singera chaque hiérarchie de la cité d'en-bas."

roland sublon