

lumière & vie

**la dimension
spirituelle**

chemins chrétiens d'humanité

176

**jacques-yves bellay
maurice bellet
roland ducret
jean-pierre jossua
france quéré**

**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 1986

- 176** La dimension spirituelle
- 177** Aux portes de l'Église, les pauvres
- 178** Rois et royauté dans la Bible
- 179** La mort, et après ?
- 180** Temps et lieux du magistère ecclésial

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXV

janvier - mars 1986

n° 176

sommaire

la dimension spirituelle

éditorial	chemins chrétiens d'humanité	2
Jean-pierre Jossua	quelques repères tirés de l'expérience	5
Jacques-yves bellay	la vie spirituelle comme apprentissage du monde	17
france quéré	le mouvement pour aller plus loin	33
maurice bellet	la vie, simplement	45
roland ducret	l'instauration spirituelle itinéraire vers l'humanité de l'homme	59

position

alain blancy	le ministère de communion dans l'église universelle un dossier du groupe des dombes	83
	comptes rendus	89

chemins chrétiens d'humanité

Quelles sont les conditions d'authenticité et de crédibilité d'une vie spirituelle chrétienne aujourd'hui ? C'est la question qui a été posée aux auteurs de ce cahier. Laïc, prêtre, religieux, chacun répond à partir de sa situation dans la société et dans l'Eglise, en fonction de son itinéraire et de ses intérêts. Le choix s'est porté sur eux parce qu'ils manifestent une grande attention à mettre l'exigence spirituelle en prise avec les requêtes de notre temps plutôt que sous l'obédience d'une «spiritualité» particulière, le goût de plusieurs pour l'écriture ajoutant à l'expression de leur pensée une touche personnelle qui était souhaitée pour un tel sujet.

Devant une question aussi englobante, chaque auteur aurait pu explorer la filière à laquelle il se sentait spontanément accordé et faire valoir ainsi la diversité des demeures du spirituel. Or ce qui frappe, au cœur de la polyphonie de voix nettement typées, c'est une tonalité de fond et comme le sentiment d'une urgence : il faut dépasser les appartenances et les balisages convenus et se situer d'emblée au niveau de nos raisons de vivre, de notre capacité ou incapacité à faire advenir l'humanité en l'homme. Cet accord n'a pas émergé de tractations préalables ; il a surgi de la convergence d'intuitions saisissant la question à sa racine. Le fait n'est pas fortuit. Il signale que la dimension spirituelle ne peut plus être validement détachée d'une instauration anthropologique et éthique : elle n'est pas que l'intériorisation ou, à l'inverse, l'expression programmée de la vie du croyant qui, quant à elle, se jouerait en vérité sur d'autres terrains ; elle est, à proprement parler, ce qui donne de quoi vivre. Antérieure à l'action soumise à des normes et à des objectifs, elle libère les forces pour l'action ; en deçà des concepts et des systèmes, elle nourrit une sagesse en complicité directe avec le réel ; étrangère aux calculs, aux projets, aux

utopies, elle a néanmoins de quoi déjouer la tentation du cynisme et les illusions face à l'avenir.

L'un des points d'intersection des cinq démarches est le rappel de la nécessité de décloisonner, ce qui serait banal s'il ne s'agissait que d'une décision volontariste, d'une bonne résolution pour se conformer après coup aux courants théologiques qui tentent de surmonter les dualismes. En réalité, il s'agit de laisser venir un désir qui, en son surgissement comme en sa visée, ignore les oppositions entre spirituel et temporel, contemplation et action, esprit et chair, et qui échappe ainsi aux distorsions que ces coupures provoquent dans la vie chrétienne concrète. Cette position en amont des dichotomies et des recollages laborieux permet de redistribuer selon une autre dynamique l'agencement traditionnel des moyens et des pratiques qui a fait de la « vie spirituelle » une spécialité, souvent cléricale et monastique, ou l'a identifiée à la « vie intérieure » et aux gestes de dévotion. La méditation de l'Écriture, la célébration liturgique, la prière silencieuse, le besoin d'ascèse et de retrait, sont alors perçus comme les moments d'un travail qui fait naître en chacun, selon des modalités singulières, un fils d'homme à l'image de celui qui se révèle en son ultime vérité dans le Fils unique de Dieu. Derrière l'exigence de décloisonnement est donc en cause une unité qui n'est pas donnée au départ, ni atteinte au terme d'efforts et de patience, qui parfois peut être reçue comme par surcroît : cette unité est la limite vers laquelle l'agir spirituel s'oriente à travers les failles d'un sujet toujours divisé en lui-même, aliéné, pécheur.

Liée à la précédente, une autre constante parcourt ces pages : pour autant que le spirituel est synonyme de « vie », il implique une fécondité. Que celle-ci se lise dans la ligne de la vérité ou

de la bonté, de la beauté aussi, en fin de compte c'est l'humanité tout court qu'elle a charge de mettre au monde. Mais justement, à quel monde ? Dans le nôtre, l'engendrement de l'humanité prend l'allure d'une épreuve décisive, s'il est vrai que l'homme occidental, aussi angoissé devant son passé refoulé ou renié que devant un avenir désinvesti, voit à chaque pas se dresser des risques inédits de déshumanisation. Pour résister à l'attrait du vide et de l'indifférence, l'agir responsable doit savoir recueillir avec humilité ce qui vient de bien avant lui et se compromettre dans l'exercice d'une difficile paternité. C'est dire la dimension proprement spirituelle de ce défi, qui ne laisse pas d'être aussi politique et culturel. S'il existe plusieurs façons de le relever, la réponse chrétienne ne se trouve pas en dehors du mystère de Jésus-Christ : là s'indique avec autorité la voie vers une humanité « qui passe l'homme », tout en passant par les imminences cachées en chaque jour. C'est dans l'aujourd'hui, porteur de raisons de vivre et d'impossibilités de vivre, que se compose la dimension spirituelle de l'existence chrétienne. Sinon, où l'homme et Dieu se rencontreront-ils ?

Ont collaboré à ce numéro

Jacques-Yves BELLAY, écrivain, Le Puy

Maurice BELLET, auteur de *La Voie* (Ed. du Seuil) et *L'Issue* (Ed. Desclée De Brouwer), Paris

Roland DUCRET, directeur du Centre Thomas More, de la Communauté dominicaine de L'Arbresle

Jean-Pierre JOSSUA, dominicain, théologien, Paris

France QUÉRÉ, théologienne, journaliste, Paris

quelques repères tirés de l'expérience

C'est après coup, en réfléchissant sur une expérience personnelle et collective, que ressortent les grands traits d'une physionomie spirituelle où peuvent se reconnaître des chrétiens d'aujourd'hui. Trois foyers organisent ce dessin d'ensemble : le lieu de la relation à Dieu n'est autre que la totalité de l'existence, ce qui pose la question du rôle de l'équilibre psychologique et celle des liens de l'intériorité avec la responsabilité sociale du croyant ; l'élan et la nourriture qui soutiennent toute vie spirituelle se puisent dans la passion de découvrir Dieu, dans la méditation de l'Écriture, dans la célébration ecclésiale centrée sur l'eucharistie ; enfin, l'appropriation personnelle de ces objectifs et de ces richesses n'est possible que par la mise en œuvre de certains moyens, qui ne relèvent pas spécifiquement de la tradition chrétienne, comme la nécessité du silence, l'intégration du corps dans les manières de prier ou l'appui sur toute forme de beauté. Si des tensions ne manquent pas de surgir entre ces données, c'est qu'une recherche spirituelle qui se veut aussi authentique que possible n'est pas moins ardue et aléatoire que tout investissement de l'homme dans d'autres réalités de sa vie.

Les chrétiens de ce temps vivent leur foi dans des conditions tellement diverses, en raison de leurs itinéraires personnels et de leurs situations sociales, qu'il me semble impossible de concevoir des critères universels permettant de juger qu'une « vie spirituelle » est authentique ou ne l'est pas. Ou, si l'on veut, la première règle serait qu'aucune évaluation générale n'est désormais praticable et que, tout au plus, quelques repères pourront être énumérés, dont les individus ou les groupes feraient usage, à tel moment, dans leur propre réflexion. Une autre difficulté m'apparaît : isoler la question d'une « vie spirituelle intérieure », avec sa valeur propre, de l'exercice d'une existence humaine avec ses dimensions affectives, politiques, etc., est sans doute manquer d'entrée de jeu la seconde et dernière règle possible, le refus d'une telle dissociation, le pari sur l'unité possible de la vie chrétienne, en pleine conscience des multiples tensions concrètes que ce choix entraînera. Pour ces deux motifs, j'aimerais répondre à l'invitation qui m'est faite par la revue en proposant, de façon personnelle, quelques-uns des repères qui, ayant peu à peu émergé de ma pratique, de notre pratique

jean-pierre jossua

(pratique réfléchie au fur et à mesure, je l'espère), m'ont ensuite guidé dans l'ensemble de ma vie de foi, et auxquels se sont sentis accordés certains lecteurs de mes livres, si j'en crois leur témoignage.

I

humanité

Je ne voudrais à aucun prix mener une « vie spirituelle » — une réflexion de foi, une prière — qui se situerait à côté de mon existence d'homme, constituant un registre, un étage particulier, ou une série de parenthèses bien ménagées dans un ensemble essentiellement différent. Il ne me serait pas acceptable non plus qu'une unité soit trouvée à partir d'une sorte de direction que la première exercerait sur la seconde en lui refusant l'autonomie que toute activité pratique, intellectuelle, que toute vie éthique, artistique, relationnelle, réclament à mes yeux. Encore moins qu'une négation de principe ou une entière absorption ne laissent survivre de mes possibilités humaines que celles qui viendraient s'intégrer à la haute aventure d'une oraison jugée seule signifiante. Et ce ne sont pas seulement de grandes destinées mystiques, mais d'innombrables existences de religieux et de religieuses, ou de laïcs taillés sur le même patron, qui me semblent s'être édifiées sur un minimum végétatif de vie humaine, se condamnant à tourner à vide pour trouver les conditions idéales de leur épanouissement spirituel.

existence entière

L'apport le plus original du Nouveau Testament est que la totalité de l'existence humaine des croyants vient faire la substance du culte, de l'offrande spirituelle, de la relation à Dieu. Que les notions d'une existence *intégralement* humaine, avec toutes ses chances et tous ses risques, ou d'une *autonomie* de l'humain par rapport à des impératifs venant de la sphère religieuse, s'y soient pour nous ajoutées, n'y change rien ; elles ne manquent pas, du reste, de répondant biblique. De plus, ce n'est pas par un *Diktat* d'en haut, mais par une ouverture qui est l'homme même, par une référence vivante qui est la foi même, par des moments privilégiés de conscience d'une relation à Dieu, qui sont la prière même, que toute mon existence s'intègre à mon amour de Dieu que je ne connais que dans sa bénédiction créatrice et dans son acte libérateur et régénérateur. C'est pourquoi il y aurait lieu de montrer ici, une fois de plus, comment les expériences négatives de la vie peuvent s'y inclure aussi, sans être pour autant justifiées ou sacralisées.

Toute vie spirituelle suppose une liberté et un désencombrement de ce qui nous aliène. Mais la désappropriation radicale recommandée par les mystiques pour que le désir d'une oraison vivante puisse s'accomplir — désir qui est aussi le mien, et qui pourrait être celui de beaucoup d'autres, pour leur joie, si on les y éveillait — en est-elle une condition *sine qua non* ? Ou tient-elle à la dose excessive de néoplatonisme que les courants mystiques ont absorbée en Christianisme, en Judaïsme et en Islam, et qui tend à confondre l'union à Dieu avec la migration hors de l'humain corporel, sensible, intellectuel, relationnel ? Il est certain qu'un tel dépouillement facilite la concentration que toute prière exige et qu'une semblable désorientation peut préparer à affronter l'épreuve déroutante du silence divin. Cependant la foi commune n'est-elle pas obscure, elle aussi, et la patience d'un cœur humble ne peut-elle accorder à la venue de Dieu qui n'est pas le Tout-Autre, mais le Vivant imprévisible dont aucune loi ontologique ne saurait régler les dons ?

approfondissement de l'humain

Ces schèmes statiques, rendant compte de l'intégration à une vie spirituelle religieuse d'expériences partagées avec d'autres êtres humains qui ne leur donnent pas le même sens dernier, ne me satisfont pas entièrement. Il faudrait faire aussi usage de catégories dynamiques, comme les stades kierkegaardien ou la progression décrite par Newman ou Légaut, pour montrer que tout approfondissement dans l'existence est chance et même condition d'une entrée dans une vie spirituelle plus réelle et plus authentique. La compréhension de l'Écriture et singulièrement de la figure, du mystère de Jésus, n'est pas affaire seulement d'exégèse ou de méditation traditionnelle ; la découverte des enjeux les plus profonds de la prière ou de la relation au prochain comme icône du Christ ne relève pas seulement de la bonne volonté. Il s'agit d'exister soi-même, avant tout. Et l'Évangile, symétriquement, devrait porter en nous des fruits d'humanité.

Nous connaissons les objections diverses que l'on peut opposer à cette façon de voir et il n'y a pas lieu de contester leur justesse. Mais ni les raccourcis sublimes que peuvent vivre certains êtres très pauvres d'humanité, ni la simplicité requise de chacun d'entre nous pour qu'il devienne un auditeur croyant de l'Évangile, ni le fait que certaines voies de croissance humaine vont dans d'autres directions que celles où la foi peut être rencontrée et vivifiée, ne suffisent à amener à nier l'interaction que je choisis de penser possible et même normale. Certes, rien ne se fera si Dieu ne donne la croissance et même s'il n'est en nous au principe du mouvement qui cherche

Jean-pierre Jossua

à le rejoindre. Mais la représentation d'une avancée de type surnaturel ne vaut pas plus cher à mes yeux que le vide humain et la fuite du monde, que je refusais tout à l'heure.

J'aimerais aller plus loin, tout en sachant que les faits n'infirmant que trop souvent ici ce qui est pourtant en moi conviction ancrée, capitale. La maturation affective, qu'elle soit le fruit des développements spontanés et des reprises que permet fréquemment l'existence, ou celui des techniques psychothérapeutiques, représente elle aussi la chance d'une vie spirituelle chrétienne plus vraie, moins surdéterminée par des dynamiques d'un tout autre ordre — culpabilité, idéal du moi —, plus lucide sur le leurre possible de ses vœux de dépassement de soi et de la finitude, ce qui est aussi une voie de simplicité et de pauvreté. Pour la vie de la foi comme pour la création artistique, un certain déplacement, et même une certaine déflation des investissements, ne représentent pas nécessairement une perte. Le plus n'est pas toujours le mieux. La flamme la plus haute et la plus brève n'est pas forcément la plus brûlante.

responsabilité sociale

Il est assez déconcertant de constater que les changements de sensibilité religieuse s'opèrent selon une loi du tout ou rien et une bascule complète par rapport aux orientations antérieures, et cela très souvent dans une dépendance aveugle à l'égard des modifications de conjoncture culturelles ou économiques. Ainsi l'aspiration à un approfondissement des questions fondamentales de la foi et à une « vie spirituelle » mieux formée et plus consistante que naguère s'accompagne non seulement d'un simplisme de « l'absolu » et du « surnaturel », mais encore d'un désintérêt pour ce que le christianisme de ce siècle a eu de plus vivant : une prise de conscience aiguë de la responsabilité sociale des croyants et un engagement politique délivré des ambiguïtés de la « chrétienté », c'est-à-dire consentant à la complexité des médiations qu'il faut traverser pour que la foi ait un impact dans la société. Il est vrai que le catholicisme « militant » des mouvements de jeunesse et de l'Action catholique a été assez activiste et que bon nombre d'entre nous ont trop unilatéralement investi leur foi dans l'action. Faut-il, pour autant, que les redécouvertes impliquent un tête-à-queue complet ?

Nous voulons maintenir, dans le souci renouvelé d'une prière, d'une réflexion, de la distance qui permet une intériorisation, un sens de notre responsabilité dans les réseaux larges de la vie sociale — à l'égard du *socius* autant que du prochain, selon une expression de Ricœur —, au-delà

de la mauvaise conscience bourgeoise socialisante et des vœux pieux des prières universelles. De conserver ce sens vivant et efficace est bien la seule façon que nous ayons de vérifier que l'aliénation religieuse n'est pas plus inévitable sur le terrain politique que sur celui de la psychologie individuelle. Nous souhaitons même vivre une unité de nos expériences diverses et échapper à la schizoïdie dont la crainte amenait certains d'entre nous, il y a trente ans, à mettre tous leurs œufs dans le même panier.

Sans prétendre être plus avancé que d'autres dans la recherche de cette unité, je puis faire ici deux remarques. La première est qu'il serait enfantin de s'imaginer que l'on retrouvera un impact immédiat de l'Évangile sur le terrain social, ou son assomption directe et joyeuse dans la prière, tels que les connaissent les communautés chrétiennes d'Amérique latine. C'est pourquoi l'idée d'une « théologie de la libération » à l'usage de l'Occident économiquement développé n'a aucun sens, bien que nous puissions faire notre profit de celle qui s'élabore dans et pour le Tiers monde. La seconde est que nous ne parviendrons jamais à vivre plus qu'une unité faite de tensions très fortes entre les divers aspects de notre expérience — et cela même est caractéristique de l'existence chrétienne et d'une vie spirituelle dans la foi. Vouloir prier et se trouver pris dans les pulsations d'une vie affective, familiale et professionnelle, c'est connaître déjà des contradictions assez considérables entre des rythmes psychiques. L'unité éventuelle qui serait de l'ordre du sens n'empêcherait pas le fait qu'un accord effectif sera toujours plutôt visé que tenu.

II

sources

Je sais bien que l'annonce du « Royaume » par Jésus signifie l'attente, voire la possibilité immédiate, d'un changement radical dans la vie d'ici-bas, dans les relations humaines et même dans la structure des sociétés ; il m'est clair également que la foi qu'il demande est pour une part confiance véhémement que tout cela peut nous être donné. Mais Jésus dit aussi qu'une nouvelle relation filiale à « Dieu » s'ouvre pour le bonheur de l'homme et que sa réalisation en plénitude est espérée ; le « Royaume » est aussi une façon indirecte, entre autres, de parler de ce « Dieu » mystérieux lui-même ; la foi est aussi une action de grâces adressée à Dieu et une manière de marcher devant Lui avec un cœur changé par la « paix » et la « grâce » qui viennent de lui.

Jean-pierre jossua

recherche de dieu

Pour ma part, j'ai attendu du christianisme et reçu de lui qu'il m'oriente vers un Dieu moins abstrait et moins chargé de fonctions sociales que celui du théisme, moins étranger à la vie humaine que celui du platonisme, religion éternellement dominante — sous divers masques — dans l'Occident cultivé. L'« Incarnation » a une logique d'humanisation du religieux, mais aussi celle d'une présence voilée invitant à chercher Celui qui a voulu devenir Quelqu'un pour nous, tout en demeurant insaisissable. C'est pourquoi, tout en sachant qu'il existe des « vies spirituelles » authentiques chez des athées et qu'il y a des quêtes de transcendance qui ne sont pas religieuses, je ne puis concevoir pour moi de vie spirituelle qui ne soit animée d'une passion de découvrir Dieu dans la foi. Foi lumineuse par ce que la Bible révèle de Lui, obscure par l'inadéquation de tous les mots et de toutes les représentations ; lumineuse par ce qui se pressent de Lui à travers des rencontres et des témoignages humains, obscure par l'absence à laquelle sans cesse nous renvoie l'expérience du mal ; lumineuse par ce qui s'est inscrit de Lui sur la face du Christ et obscure par son départ d'au milieu de nous ; lumineuse par le don de l'Esprit, suscitant l'amour et l'espérance, la liberté et la tension vers Dieu, mais obscure parce que l'Esprit n'a pas de visage et que nul ne peut affirmer qu'il en ait été réellement visité.

Il y aura donc une part de prière, sur laquelle je reviendrai. Une part aussi de travail de l'intelligence dans la foi, que je comprends moins comme une construction que comme un effort d'interprétation (de l'Écriture, du passé chrétien) et comme une œuvre critique, un combat pour et contre la foi, en elle, qui requièrent l'un et l'autre les ressources de l'histoire, de la philosophie, des « sciences humaines ». Il ne s'agit pas d'abord d'un labeur professionnel, mais d'un besoin d'apprendre, de dire, d'écouter, d'écrire, pour que la foi vive en moi. Une part enfin de confrontation avec d'autres expériences religieuses de l'humanité, non que je sache les situer par rapport à la mienne, mais parce que j'ai la conviction qu'elles disent elles aussi quelque chose de Dieu que je cherche et qui est plus grand que sa manifestation même...

sédimentation de l'écriture

La Bible ne fait pas seulement pour moi, je l'ai dit, l'objet d'une investigation exégétique, pas même seulement d'un effort d'interprétation personnelle élaborée. Elle se trouve au fondement de ma vie spirituelle de

façon beaucoup plus simple et originaire, par une lecture quotidienne continue — mais sélective, c'est-à-dire ne portant pas sur le Livre en sa totalité — et par une sorte de sédimentation qui s'opère en moi, sans que j'y pense, produisant après coup d'autres effets. Dans une telle lecture, les connaissances acquises ne sont pas gommées, mais elles n'interviennent que dans la mesure où elles nourrissent une méditation plus élémentaire et plus flottante, qui se fixe ici ou là, sur telle phrase qui pourra ensuite rythmer une prière s'efforçant au silence. Cette appropriation vitale n'a pourtant rien de fondamentaliste ou de piétiste : elle opère en pleine conscience de la distance infranchissable qui nous sépare de ces textes, de ces situations ; elle ne s'inscrit pas en eux, imaginativement, elle en retient ce qui peut *devenir* pour elle parole actuelle, qu'elle s'entend adresser.

Car la Bible est une Ecriture, non point la « Parole de Dieu » — ces deux types de discours sont irréductibles l'un à l'autre — et, de plus, ce recueil de toutes les traditions d'un peuple ne peut être sacralisé dans son ensemble. Mais pour moi qui lis tel passage, ou qui l'écoute dans l'assemblée liturgique où il est proclamé, les mots — oracles, prières, récits, pensées, etc. —, humains de part en part, peuvent laisser résonner à nouveau la Voix qui fut jadis reconnue comme les ayant inspirés. C'est pourquoi toute initiative de prière n'est jamais que réponse à une Parole qui l'a précédée et suscitée et, en ce sens, la prière est dialogue, non au sens illusoire et finalement toujours décevant où l'on attendrait qu'un interlocuteur s'y manifeste encore. Et pourtant, ne lui est-il souvent donné de pressentir qu'elle fut entendue ?

Il ne m'échappe pas que la distance culturelle peut devenir telle que les chrétiens d'aujourd'hui n'arrivent pas à entrer dans ces évangiles ou ces lettres, encore moins dans ces textes de l'Ancien Testament, autrement que comme dans une lecture archéologique ou vaguement poétique, mais certainement pas pour une nourriture personnelle et fréquente. Dans une certaine mesure, si on s'y accroche, une initiation peut y remédier. Il est en tout cas très nécessaire que des textes médiateurs actuels viennent relayer ceux-là. La capacité d'en produire est un des effets à long terme de la familiarité que j'évoquais, et elle n'a pas cessé de se manifester depuis les origines chrétiennes. Qu'ils se présentent comme des commentaires de ceux-là, ou plutôt comme d'autres récits, d'autres prières, d'autres méditations, ils n'auront de prix que s'ils leur ressemblent par la rigueur de l'écriture. La littérature « spirituelle », vague et arbitraire, soulève l'estomac.

jean-pierre jossua

célébration de la cène

Ce que je viens d'écrire a pu évoquer l'individu isolé ou le petit groupe électif qui médite en partageant les résonances de sa lecture. Or la foi est en même temps un *je* et un *nous*, un mouvement de personnalisation et un mouvement de dépassement de soi dans un rassemblement ecclésial, c'est-à-dire convoqué, ouvert, en symbiose avec les croyants de partout et de toujours. De même, une vie spirituelle chrétienne me semble organiser nécessairement sa prière autour de deux pôles : l'un d'intériorisation et l'autre de célébration. En ce qui me concerne, l'accent portant sur l'oraison solitaire ne m'empêche pas de chercher la vérité de mon attitude religieuse dans un équilibre entre celle-là et la pratique de l'eucharistie ; pour d'autres, la question se pose à l'inverse.

La célébration de la Cène possède en effet un pouvoir décisif de structurer la démarche religieuse chrétienne. Par elle, la foi se fait mémoire, se plante dans l'histoire, rejoint l'événement fondateur — ou est rejointe par lui, qui fut dans le temps et surabonde de vie et de sens pour tous les temps — et suscite une action de grâces. Du même coup, l'eucharistie donne son identité à celui, à celle qui la célèbre, par le seul fait de la Cène renouvelée, alors même qu'il ne saurait plus ressaisir ce qu'est d'être chrétien : il agit en disciple, avec les autres, autour de Jésus-Christ rendu présent. Il est là, et cela suffit.

Je disais : avec les autres — cette insertion communautaire n'est pas moins décisive. Il y a une expérience de la communauté de prière qui ne rassemble pas seulement des initiés, mais crée une réalité neuve, une, dont l'acte même d'invocation se modifie, dont la foi se rectifie, dont le vouloir de fraternité se signifie. Communauté ouverte à d'autres, différents, même si elle peut, de fait, coïncider avec une amitié ou une solidarité sociale ; communauté professant son identité profonde avec celles qui expriment une même visée croyante sous d'autres formes et dans d'autres mots. Acte communautaire public également, autre note importante : la célébration est de soi, même sous sa forme domestique, un témoignage posé, dépassant toute intention privée et adressée à qui veut le recevoir. Enfin, insérée dans le temps et l'espace, et surtout centrée sur le partage du pain et du vin, du corps et du sang, l'eucharistie exprime la participation corporelle à la vie de l'esprit et met en œuvre, au-delà de ce qui peut être en nous existentiellement intégré et interprété, le registre du symbolique — ou, diront d'autres, de l'ontologique —, en tout cas du non maîtrisable, de l'indéfiniment fécond, et même de l'infra- ou du supra-conscient, de

l'inconscient, instance de notre psychisme, et du mystère de Dieu œuvrant au secret de nous.

III

moyens

affrontement du silence

J'en suis venu à me persuader, après tant d'autres, que par delà les paroles adressées à Dieu — explicitement ou implicitement — et naissant de la méditation, mais aussi des situations de la vie, la prière trouve son essor le plus ample et le plus ajusté au mystère vers lequel elle s'oriente, dans un silence au-delà du discours, des images, des sentiments, des pensées distinctes. C'est un simple acte d'amour et de foi, une simple attention vigilante. Il ne s'agit pas d'éprouver des états extraordinaires ; pas même, le plus souvent, de se sentir intérieurement aidé à suspendre toute autre activité de l'esprit qu'un regard aimant et abandonné. Parfois, c'est une légèreté de cœur et ce qu'on a appelé le bonheur d'un « repos » ; parfois, une extrême sécheresse et obscurité, mais qui n'est pas sans s'adoucir après coup d'un apaisement dont on se demande d'où il vous est venu. La seule chose qui importe, en définitive, c'est le désir ou la volonté d'être là, la conviction que rien ne saurait être plus vrai que cette présence à Celui dont on croit qu'il n'a pas cessé de nous être proche, et que rien ne saurait être plus fécond que ce temps offert et en apparence perdu.

Le véritable problème n'est peut-être pas de supporter le silence, bien que les deux interfèrent, en réalité ; c'est de prendre les moyens d'y parvenir. Car toute la vie, en nous, se fait sons, images, pensées, émotions, qui s'engouffrent dans la prière. Et c'était notre choix initial de ne pas nous extraire de cette immersion sensible, intellectuelle, sociale, afin de créer, par le dépouillement radical, un espace pour une oraison qui se confondrait avec l'existence même, mais plutôt de faire de tout cela sa substance. Or, si l'on veut aller au-delà de ce flux, que va-t-il se passer ? Des procédures psychiques existent, en vue de maintenir l'attention éveillée, d'orienter le cœur vers Celui qui est cependant pressenti comme demeurant au-delà de toute approche particulière. Par exemple, des techniques litaniques, comme la « prière de Jésus » chère aux chrétiens d'Orient, répétition d'une formule, souvent fondée sur une mystique du Nom ; ou encore la reprise, par moments, d'une phrase de l'Écriture retenue lors de la méditation ou forgée au cours de celle-ci. On peut aussi patiemment, humblement, lutter pour remonter le courant, sans s'affecter des rechutes et sans y consentir,

en repartant à chaque moment du point où l'on se trouve, avec la liberté et la décontraction de qui aime et se sait aimé, sans obligation ni sanction.

engager le corps

Il y a sans doute aussi, pour soutenir cet effort, des procédures corporelles. Plutôt qu'une expérience, j'exprimerai ici un vœu, un regret, un sentiment de l'absurdité qu'il y a à ne connaître d'autre posture que celle d'être assis sur une chaise. J'ai pour excuse la nullité quasi totale de l'Occident chrétien en la matière, en dehors de l'éducation monastique qui est, du reste, surtout cérémonielle, car l'oraison s'est toujours passée dans la condition la plus malheureuse qui soit de ce point de vue : à genoux. Même l'Orient chrétien n'a connu, si je ne me trompe, que les techniques respiratoires accompagnant dans l'Hésychasme la « prière de Jésus », assez peu répandues du reste et parfois associées à des spéculations étranges sur la lumière.

C'est pourquoi je trouve heureux que de l'Extrême-Orient nous soient venues des pratiques éprouvées d'éducation corporelles à la méditation et cet apport va plus loin anthropologiquement, en matière de « vie spirituelle », que d'aider à la concentration que demande la prière. On sait bien que cette formation ne peut se limiter, sans se dénaturer, à une relaxation aux vagues effets psychothérapeutiques, et qu'elle inclut une pédagogie spirituelle exigeante. L'intérêt pour nous réside dans le fait que, tant pour le Yoga que pour le Zen, les meilleurs spécialistes asiatiques nous affirment que ces pédagogies peuvent être scindées des visées religieuses particulières qui leur ont été associées à l'origine et préparer à une prière dont l'orientation propre sera à donner par ceux qui en auront d'abord accepté les contraintes. Ni la spiritualité exotique dispensant de tout engagement réel, ni le syncrétisme mou, ni les dangereuses gnoses fabriquées en Occident à partir des modèles extrême-orientaux, ne me découragent de penser que par cette rencontre une chance exceptionnelle est donnée au christianisme de dépasser des insuffisances séculaires et de trouver une façon de plus de devenir intégralement humain.

un appui pris sur toute beauté

S'il est une condition fondamentale d'une vie spirituelle chrétienne, c'est qu'elle échappe au piège de l'esthétisme, c'est-à-dire qu'elle évite de se développer sur le registre du goût, du jeu, de l'immédiat. Esthétisme pieux, liturgique, intellectuel, mystique : l'illusion de vivre réellement, parce que l'on mime, que l'on déguste ou que l'on spéculé. Les enjeux du christianisme — la conversion éthique, le risque de la foi — sont manqués d'une

façon d'autant plus difficilement rattrapable qu'ils sont assimilés de façon verbale ou affective. Il n'en reste pas moins vrai qu'une foi qui ne reprendrait pas, au-delà des choix existentiels qui la fondent, la chance de s'appuyer sur toute beauté, serait mutilée.

La beauté, c'est-à-dire l'image ou l'art : les arts plastiques, l'architecture, la musique, l'écrit sous toutes ses formes avec qui la foi biblique a originellement partie liée. Et il n'y a pas lieu de se limiter à un art dont le programme serait religieux, si précieux qu'il ait été pour exprimer et nourrir la foi, art toujours renaissant sous de nouvelles formes par delà les iconoclasmes (cistercien, protestant, par exemple). Toute beauté accueillie et créée par l'homme, ou admirée dans la « nature » (tellement humanisée, du reste), peut devenir offrande spirituelle dans la foi. Non qu'elle « conduise à Dieu » en elle-même, mais parce que tout parle de Dieu au croyant.

Cette luxuriance du sensible ou du symbole, assumée dans la vie spirituelle, n'entre-t-elle pas en contradiction avec ce que je disais tout à l'heure de la prière ? Il est de l'homme, ce me semble, de pouvoir vivre des expériences diverses selon les moments du jour, ou peut-être selon les périodes d'une existence. De même que la liberté est tantôt de se permettre et tantôt de se délester, la vie spirituelle peut s'appuyer ici sur la beauté pour prendre son élan et s'efforcer là à un dépouillement, afin de s'accorder à Celui qui est suprême Beauté, au-delà de toute splendeur créée...



Je relis ces pages, m'affligeant de la superficialité qu'a entraînée le choix de dessiner une physionomie d'ensemble, plutôt que d'approfondir un aspect. Je m'effraye aussi de la complexité qui s'en dégage. Si une cohérence est possible, comme je m'en persuade, ce ne sera qu'en intégrant des données diverses et souvent en apparence peu compatibles. Il y faudra, outre une certaine consistance de la personnalité, une foi qui ne s'étonne pas de trouver la recherche qui lui est proposée aussi complexe et aussi ardue que les autres choses de la vie, et qui n'ait pas choisi de faire de la religion le lieu d'un absolu limpide et stable, compensant à lui seul les intrications, les difficultés et les variations de tout le reste. Mais il ne faudra pas moins, pour que tout ne soit pas manqué, au-delà des tensions et des richesses, une extrême simplicité de cœur — nous y revoilà. Et c'est ce qui permet de comprendre que des êtres humainement très simples, mais profonds, nous y aient précédés et nous y attendent encore.

Jean-pierre Jossua

choisir

Mars 1986

N° 315

Pénitence et réconciliation, par *J.-B. Fellay, N. Kluiters, G. Bavaud, R. Hotz*

Canton de Vaud : les réfugiés entre l'Etat et l'Eglise, par *A. Viredaz*

La Suisse à l'ONU ? Pourquoi je dirai oui, par *A. Bosshard*

Le Nord en hiver de Bertil Galland, par *B. Demont*

La chronique de Georges Haldas

CHOISIR : 18, rue Jacques-Dalphin, CH 1227 Carouge-Genève
Abonnement annuel pour la France : 105 FF, chez M. Ph. PUVIS,
211, rue du Ménil, 92600 ASNIERES, CCP 21 704 99 U Paris

économie et humanisme

Janvier-février 1986

N° 287

Montée des corporatismes ou fin du corporatisme ?

Présentation *m. auvolat*
De la corporation à l'interprofession :
l'exemple des pêches maritimes *cl. vauclore, r. debeauvals*
La politique de la montagne face aux corporatismes *f. gerbaux*
Politique des prix et corporatisme *f. jenny, a. p. weber*

Dérives du pouvoir économique en France *p. bleton*
La nouvelle donne des télécommunications spatiales *h. delahaie*
L'Afrique à la recherche d'un modèle de développement agricole *h. de france*
L'opportunité de la crise, c'est l'apprentissage d'une
nouvelle complexité *f. plassard*

Des faits, des tendances... chronique bibliographique... tables de l'année 1985

Abonnement : 235 F - 295 F (Etranger) - Prix du n° : 55 F - 60 F (Etranger)
14, rue Antoine-Dumont - 69372 Lyon Cédex 08 - C.C.P. Lyon 1529-16 L

la vie spirituelle comme apprentissage du monde

Le paysage humain actuel, qui donne une assise et une voix à toute vie spirituelle, est ici parcouru en trois temps. Il faut d'abord tenter de dresser un état des lieux, ce qui amène à reconnaître que l'observation est déjà une manière d'être au monde et donc de poser un acte spirituel. Quelques repères sont ensuite proposés pour s'orienter en ces temps incertains, en insistant sur le rôle de l'altérité, des rapports entre mémoire et oubli, et de la forme comme condition d'une transmission créatrice. La troisième étape entrera directement dans la question d'une vie spirituelle chrétienne qui soit accordée aux données répertoriées auparavant. Un tel parcours ne s'impose évidemment pas comme exhaustif ou comme normatif : il indique une attitude possible qui ne soit ni rejet de la modernité, ni sursaut volontariste qui prétendrait remettre tout en ordre par des injections de sens ou de morale. C'est un chemin de crête qui invite à prendre la mesure des mutations de notre époque et à arpenter, tel Abraham, des terres encore inconnues.

Dans un superbe livre consacré à Frantz Kafka, Marthe Robert explique que l'œuvre de l'écrivain pragois est née de quatre impossibilités¹. L'impossibilité de ne pas écrire, tant cesser d'écrire revient à cesser de vivre pour celui qui se dit « tout entier littérature » ; l'impossibilité d'écrire en allemand : pour le juif assimilé Kafka, la langue allemande est celle de la trahison des origines ; l'impossibilité de trouver un autre langage puisqu'il ne connaissait pas l'hébreu ; enfin l'impossibilité d'écrire, tant le déchirement intérieur est grand, si profond que « l'écriture même ne peut l'apaiser ». Plus de soixante années après sa mort, il semble que la problématique de Kafka n'est pas éloignée de celle dans laquelle se débattent l'homme moderne et singulièrement le chrétien. En ce sens, les organisateurs de l'exposition Kafka à Beaubourg en 1984 n'ont pas eu tort de l'intituler « Le siècle de Kafka », tant il est vrai que le XX^e siècle paraît devoir être *le siècle de l'impossible*.

Qu'en est-il en effet de cet homme de la modernité, de ce chrétien devenu en si peu de temps minoritaire ? Qu'en est-il de cet individu « libéré », affronté à la question du sens, de la vie spirituelle, de Dieu ? En se

1. M. ROBERT, *Seul comme Frantz Kafka*, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1979, p. 203.

Jacques-yves bellay

méfiant de tout rapprochement facile, on peut supposer que les murs sur lesquels a buté Kafka sont aussi les nôtres :

— après Marx, Nietzsche et Freud, après Auschwitz, Hiroshima et le Goulag, l'impossibilité de dire le sens, Dieu ou autre chose sans tomber dans l'idéologie, la névrose et l'apologétique ;

— l'impossibilité de dire Dieu ou le sens de la vie dans la langue d'autrefois parce que cela sonne faux et revient à poser le religieux, le philosophique ou le politique en dehors du temps qui est le nôtre ;

— l'impossibilité de formuler la vie spirituelle dans la langue d'aujourd'hui parce qu'il y a autant de langages que d'individus et qu'en « se rendant au monde », le risque est immense de s'y dissoudre ;

— l'impossibilité enfin de ne pas dire Dieu, de ne pas affirmer un sens, parce qu'une existence humaine qui se tait sur elle-même devient vite in-sensée, parce qu'il n'est pas de vie spirituelle qui ne demande à être proclamée, quelles qu'en soient les formes.

Face à cette situation, il ne s'agit pas de développer une sorte de nouveau nihilisme. Notre travail — car la vie spirituelle est un travail dans toutes les acceptions du terme —, c'est d'essayer de *penser la vie*, c'est-à-dire de vivre complètement son époque et, dans le même mouvement, de ne jamais cesser de chercher une cohérence intérieure, de se méfier comme de la peste des simplismes et donc de complexifier au maximum là où, en temps de crise, nombreux sont ceux qui bâtissent des bunkers idéologiques.

Penser la vie. Si l'on veut bien admettre une bonne fois que la vie spirituelle n'est pas en dehors d'un corps charnel et d'un corps social, si l'on a compris que *le spirituel, c'est l'humain tout court*, alors et seulement alors, la question se pose dans sa radicalité : qu'en est-il de cet homme de la fin du XX^e siècle ? Ou encore : quelles sont les conditions d'une vie spirituelle dans le monde moderne ? Ou enfin : être chrétien a-t-il encore un sens ?

I

l'état des lieux

L'horizon de l'homme moderne se déploie sur fond de barbarie. Je ne reviendrai pas sur la critique des totalitarismes, mais lorsqu'un siècle a accouché d'événements aussi tragiques que Buchenwald ou la Kolyma, celui qui l'habite ne peut vivre et penser comme si le nazisme et le marxisme-

léninisme n'existaient pas ou n'avaient pas existé. Le siècle de Kafka, c'est la fin du mythe d'un progrès linéaire de l'humanité, c'est l'apogée et la chute des philosophies de l'histoire, d'un Sens posé a priori sur le monde comme avenir radieux pour les hommes. Hitler, Staline et leurs émules nous ont enseigné que toutes les fois qu'on prétendait faire le Bien au nom d'une idéologie soi-disant pour le peuple, on créait un univers concentrationnaire.

Dès lors, toute une représentation de l'histoire et de l'homme se trouve radicalement contestée : *« Le sens s'est retourné sur lui-même... plus jamais il ne prétendra à l'achèvement, il ne croira à sa propre fin... Après Auschwitz et le Goulag, on apprend tout simplement à voir, à regarder le monde différemment. On déplace l'énergie du sens, la justice surgit à ras de terre, au plus près de l'expérience quotidienne, de l'humanité la plus infime. La moins glorieuse ; elle n'enseigne plus la fin de l'histoire, elle est de moins en moins eschatologique, téléologique. On respire au rythme de "l'état des choses", on apprend Autrui et le monde qui ne se manifestent plus que silencieusement, souterrainement »*².

Si donc il n'est plus possible de « refaire le monde », il va rester à l'homme moderne une unique solution, dans un premier temps : s'occuper de lui-même. Et c'est ce qui se produit : de déceptions religieuses en déceptions militantes, nous aboutissons à ce que d'aucuns appellent « l'individualisme contemporain ». Réalité fort complexe que cet homme qu'on dit aussi « post-moderne »³. D'un côté, un individu confronté à des questions immenses (l'armement nucléaire, la faim dans le monde, le développement de la génétique...), mais qui vit *cool*, préoccupé par le libre déploiement de son intimité, pour qui le tragique est un sentiment inconnu, sur qui les événements glissent « comme l'eau sur les plumes d'un canard », malgré l'omniprésence des médias. D'un autre point de vue, contradictoirement, cet homme à la philosophie hédoniste qui n'a jamais consommé autant de tranquillisants, ces sociétés affrontées à une pénétration croissante de la drogue, etc., bref, des individus incapables de supporter « le poids du monde ». Un univers du « tout, tout de suite », de l'immédiateté, où le temps individuel et collectif se rétracte au point que penser chronologiquement et, a fortiori, envisager un avenir deviennent des gageures.

On pourrait poursuivre cette description encore longtemps, mais ce qui m'importe, c'est de faire comprendre qu'en vingt ans tout un système de

2. O. MONGIN, « Les infortunes du sens », *Esprit*, janvier 1983, p. 163.

3. Voir S. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, Ed. Gallimard, 1984.

Jacques-yves bellay

représentations a changé. L'imaginaire de l'homme de 1986 n'est plus le même que celui de 1945, ni que celui des années soixante. Une nouvelle anthropologie est à entreprendre sur l'homme post-moderne, qui n'en est qu'à ses balbutiements. Si chaque époque a dû se débattre avec une figure mythique, (Edipe, Prométhée, Faust ou Sisyphe, la nôtre est à l'aube de ses démêlés avec Narcisse. A l'inverse d'un univers où le Sens était posé d'avance — chacun se construisant à l'aide de repères extérieurs à soi-même —, le Moi de l'individu post-moderne est totalement investi : il est responsable de tout, du religieux, du politique, de la morale, avec un seul critère d'authenticité : « Puisque c'est *moi* qui le dis, c'est donc *vrai* ». Ici encore, chose paradoxale, plus cet individu paraît responsable, plus son incertitude grandit et plus il se décharge : de la maladie et de la mort sur l'hôpital, du politique sur les médias, de la morale sur les comités d'éthique, voire sur les Eglises.

Observer l'état des choses aboutirait donc à ceci : un individu affranchi des contraintes du sens, mais qui s'habitue mal à cette nouvelle liberté. D'où des rebuffades qui vont du désir de restauration à la dépression nerveuse. D'où aussi, ce qui est plus lourd de conséquences, un phénomène massif de *désintérêt* et d'*indifférence* par rapport à tout. Maladie congénitale de la démocratie, disait déjà Tocqueville en parlant de « l'entropie démocratique ». Ce qui est certain, c'est que dans nos sociétés actuelles, pour la première fois peut-être dans l'histoire de l'humanité, l'homme doit gérer son propre destin sans avoir les grandes orgues du Sens à sa disposition. Et ce n'est pas simple !

Et le spirituel ? Et l'Eglise ? Nous sommes au cœur de ce qui les agite. Pour l'Eglise, si elle n'a pas subi de crises majeures, comme le marxisme avec Soljénitsyne ou la science avec Hiroshima, il reste que l'édifice a été fortement ébranlé. Tous les points du dogme ont été touchés, de l'Incarnation à la Résurrection, en passant par la lecture des évangiles eux-mêmes. Impossible, en effet, d'entretenir le même rapport à la vérité après l'essor de la psychanalyse, du structuralisme, de la critique de toute perspective eschatologique, qu'avant celui-ci. De plus, les remises en cause ont atteint la structure même de l'Eglise, son fonctionnement, son gouvernement, contestés au nom de l'esprit démocratique. Aujourd'hui la Grande Dame se remet à peine de ses blessures et ne sait guère, elle non plus, comment s'y prendre avec ces sociétés sécularisées à l'extrême où l'individu se fait roi. Camper sur des positions fortes ? La tentation du « contre vents et marées » est séduisante. Se mettre davantage au diapason du monde ? La dissolution risquerait alors d'être définitive. L'issue viendra sans doute du

refus de penser dans ces catégories par trop binaires. Nous y reviendrons ; mais cette Eglise catholique, qui croyait avoir fait son *aggiornamento* avec Vatican II, s'est trouvée prise de vitesse et par les forces internes qu'elle a réveillées après les avoir trop longtemps étouffées, et par l'évolution exponentielle du monde. De cette histoire-là, on n'a pas fini de reparler !

Quant à la vie spirituelle, elle pourrait se jouer précisément en ce lieu où l'on observe « l'état des choses », dans une certaine *manière d'être au monde* qui ne prétendrait plus être le premier ou le dernier mot de l'histoire, dans le pari qu'en accédant à la singularité et à l'autonomie, on ne tombe pas *de facto* dans un narcissisme sans borne.

II

repères pour temps incertains

« Ce penser, nourri de l'aujourd'hui, travaille avec des " éclats de pensée " qu'il veut arracher au passé et rassembler autour de soi. Comme le pêcheur de perles qui va au fond de la mer, non pour excaver la perle et l'amener à la lumière du jour, mais pour arracher dans la profondeur le riche et l'étrange, perles et coraux, et les porter comme fragments à la surface du jour, il plonge dans les profondeurs du passé, mais non pas pour le ranimer tel qu'il fut et contribuer au renouvellement d'époques mortes. Ce qui guide ce penser est la conviction que s'il est bien vrai que le vivant succombe aux ravages du temps, le processus de décomposition est simultanément processus de cristallisation ; que dans l'abri de la mer (...) naissent de nouvelles formes de configurations cristallisées qui, rendues invulnérables aux éléments, survivent et attendent seulement le pêcheur de perles qui les portera au jour : comme " éclats de pensée ", comme quelque chose de " riche et d'étrange " ou bien aussi comme immortels Urphaenome »⁴.

Ce texte d'Hannah Arendt à propos de Walter Benjamin illustre magnifiquement ce qui devrait nous guider. Quand tout s'est écroulé et que, comme dans un film de Wenders, il ne reste qu'une piscine vide et cre-

4. H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris, Ed. Gallimard, 1974, pp. 305-306. W. Benjamin croyait en l'existence effective d'un *Urphaenome*, phénomène archétypique, réalité concrète trouvable dans le monde visible, où coïncideraient la signification et l'apparence, le mot et la chose, l'idée et l'expérience. Il fut fasciné, non par une Idée, mais par un phénomène. La merveille de l'apparition — *epiphania* — fut toujours au centre de sa réflexion.

Jacques-yves bellay

vassée, plus de ligne d'horizon, tout juste quelques points de fuite, il s'agit, tel le flâneur de Baudelaire, de se mettre à marcher parmi les décombres et de réapprendre l'homme et le monde. Un apprentissage de l'élémentaire, de l'infime, de la modestie, de formes nouvelles, dispersées, à première vue insignifiantes, mais où, pour qui sait regarder, se joue encore et toujours quelque chose de l'inouï et de l'infini. Lorsqu'il n'y a plus de grandes histoires d'amour possibles, quand réécrire Tristan et Yseult est impensable, il nous reste nos petites histoires d'amour et ce n'est pas si mal !

Entrer dans cette problématique du « moindre sens » ne signifie pas nier le sens, mais lui refuser toute vertu totalisante. Le sens s'apprivoise au rythme du pas ; plus de grandes chevauchées à travers les steppes de l'histoire, aujourd'hui le sens fait les trottoirs. Entre les vertiges d'un individu tirebouchonné sur lui-même et un appel volontariste à je ne sais quel retour du sens, l'attitude que je nomme spirituelle tente de se réapproprier le monde après les ravages du XX^e siècle, se fraie un passage entre la planche à voile et le *walkman*, cherche à penser la quotidienneté du monde contemporain comme chance de renouvellement.

« Comment prétendre à une beauté, à un bonheur possibles qui sonnent juste, qui ne soient pas fallacieux refuges d'oubli ? ». En peinture, la question se pose comme ailleurs. Finies les grandes fresques du Moyen Age où l'art et le sacré se conjuaient. Ainsi pour Matisse, « la réponse à la question passe par un lent et humble apprentissage de l'homme et du monde (...), il faut être modeste sans être moins brûlant. Une chambre d'après-midi où repose un violon, un noble visage de femme, un autre qui rêve, des papiers épars en un "certain ordre" assemblés, seront les nouveaux lieux où, tels des diamants, paraissent encore l'éclat du feu »⁵.

Une telle démarche suppose qu'on accepte de se laisser provoquer par autrui, qu'on reconnaisse l'importance fondatrice de la mémoire et de l'oubli et qu'en dernier lieu on prenne au sérieux le problème de la forme.

l'altérité

« Se laisser obliger par l'Autre », « l'Autre me fait Loi » : les formules d'E. Levinas font florès. Outre que sa philosophie est beaucoup plus complexe que ces slogans faciles et que ce n'est pas l'objet de ce texte de faire un exposé de sa pensée, on se risquera à dire ceci : il apparaît qu'il n'y a pas d'éthique ou de spirituel possibles sans réactivation du *rapport*

5. M. CREPU, *Panorama aujourd'hui*, mars 1985, p. 44.

dissymétrique à l'Autre dont parle Lévinas, sans qu'on sorte d'une vision de l'Autre comme alter ego (même que moi) pour le poser comme radicalement différent, ou plutôt pour poser ce différent comme ce qui me constitue, me donne à être et à devenir. « Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement — glorieux abaissement — ; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître appelé à investir et à justifier ma liberté. »

Ce que met en échec la pensée de Lévinas, c'est une vie spirituelle basée uniquement sur l'intériorité ; ce qu'elle fait redécouvrir, c'est la nécessité de l'altérité, d'une spiritualité de l'extériorité, d'une éthique où la « dimension du divin » s'ouvre à partir du visage de l'Autre. Lévinas ne conteste pas l'intériorité, il parle même de la *nécessaire demeure* de l'être pour qu'il soit capable de relation ; ce qui est mis au pilori, c'est toute une dérive orientalo-psycho-corporelle dont s'entiche l'homme moderne. Faire l'expérience de l'altérité, c'est découvrir que si Dieu est en moi — la demeure —, que s'il est à l'extérieur de moi — comme trace sur le visage d'Autrui —, il se manifeste « entre nous », dans la mesure où j'accepte une certaine passivité qui me donne d'être réceptif et pétri par ce qui se joue en dehors de moi. La vie spirituelle est donc cette échappée d'un univers mental et charnel basé sur le monologue (je = tu) où le sujet croit avoir le dernier mot, où la fusion est totale entre moi et Autrui. Elle est une entrée dans la *dynamique du dialogue* qui accueille Autrui comme un événement.

Telle est l'attitude du flâneur : se promener dans les rues de la ville et se laisser *surprendre* par des instants, des visages, des objets où pointe soudain la vérité du monde. Le flâneur est disponible à ce qui se passe ; simplement, il a réappris la lenteur au milieu de la frénésie, il sait que les visages croisés en disent plus long sur lui-même que la contemplation de sa figure dans la transparence de l'eau.

le jeu de la mémoire et de l'oubli

Pourquoi un instant devient-il manifestation de la vérité — épiphanique — quand d'autres ne font que s'inscrire dans la monotonie des jours ? En cet instant, nous reconnaissons toute la pesanteur d'une mémoire dans le mouvement de la vie. Une parole nous atteint et nous marque lorsque celui qui la profère est habité par une densité d'être qui nous renvoie au lieu même de ce qui nous fait vivre, de notre naissance. Entre naissance et mémoire, il existe un lien consubstantiel. A un certain niveau de com-

Jacques-yves bellay

munication, nous nous parlons *de naissance à naissance* : ainsi se constitue la mémoire et se retrouve le sens de l'engendrement. Engendrer un être, ce n'est pas lui donner ce qu'il n'a pas, mais lui rendre présent ce qu'il avait déjà. Un instant épiphanique est la révélation en l'homme qu'il peut à nouveau naître à lui-même et à l'Autre.

La mémoire ressemble à l'origine, elle est maternelle et génératrice. Il est des lieux, des événements, des personnes qui vous marquent, laissent en vous une trace, une nostalgie, comme un poids. Dans la même ligne, au plan de la culture, le judéo-christianisme, matrice de la civilisation européenne, la Bible qui rythme la pensée occidentale, l'histoire de l'Europe, berceau de la démocratie et des totalitarismes,... tout cela constitue notre terre nourricière.

Et puis, lié à la mémoire de façon ombilicale, il y a *l'oubli*, cette mémoire en creux qui est moteur d'existence comme le sommeil est vital pour la veille. Parce que je ne cesse d'oublier, je ne cesse de me mettre en route à la recherche de ma mémoire et j'inaugure un présent et un avenir. Parce que la vie est une formidable puissance d'oubli, je suis capable de redécouvrir la mémoire de mes origines dans cet élémentaire, cet infime, qui brille encore de « l'éclat du feu » parmi les décombres. On pourrait ainsi lire toute l'histoire de l'humanité comme l'histoire de l'oubli de Dieu, de cette quête effrénée de ce qui a été oublié et qu'il est nécessaire de ressaisir à certains moments privilégiés pour continuer à exister.

Ce jeu de la mémoire et de l'oubli — profondément, de la vie et de la mort — est fondateur de la vie spirituelle. Un événement, une chose, un être font mémoire en nous en ce qu'ils *préviennent* (nous avons oublié et *cela* annonce un avenir possible), en ce qu'ils *surviennent* (se donnant au flâneur sans crier gare, cassant l'oubli, « *cet éclair qui me dure* », dit René Char), en ce qu'ils *adviennent* (entraînant vers un pays inconnu où l'oubli les travaillera à nouveau afin qu'à nouveau la mémoire se perpétue).

Il ne faut pas se méprendre sur cette nécessité de faire mémoire. Justement parce que nous avons le souvenir de ces visages tordus par le mal, parce que nous nous sommes débarrassés de toute représentation totalisante du monde, il ne peut s'agir d'un simple retour aux idées d'antan. De même que nous nous promenons dans la ville, disponibles aux moindres faits et gestes, notre « voyage en mémoire » s'apparente à une flânerie. Nous arpentons la bibliothèque, saisissons un volume au hasard, en lisons quelques lignes, le reposons, en reprenons un autre, et ainsi de suite... Hannah Arendt écrit dans son texte sur Walter Benjamin que ce dernier

« pensait poétiquement ». La subtilité d'une telle démarche réside en ceci : pour accueillir certains êtres ou événements, il faut être capable de faire taire en soi son passé, d'oublier toute référence ; et pour les porter « à la surface de l'océan », il faut avoir accepté de plonger au fond, donc reconnaître que mer il y a, c'est-à-dire mémoire. Penser poétiquement, c'est conjuguer mémoire et oublier au sens où le poète disait que « le poème n'a pas de mémoire », il est tout entier instant, et où le penseur est celui qui ne cesse d'en appeler à *ce qui fut* pour comprendre *ce qui est*.

« N'est réel que celui qui est revenu », écrit Peter Handke dans *Histoire d'enfant*. En un sens, nulle époque n'a peut-être été aussi favorable que la nôtre à ce parcours en mémoire que nous venons d'évoquer. On organise une exposition sur les manuscrits de Qumran, Godard se penche sur le mythe de la virginité de Marie,... tout porte à croire que l'homme post-moderne ne supporte pas longtemps d'être livré à lui-même, tel une monade. Il lui faut retrouver ses racines, se réapproprier son histoire. Qu'on compte le nombre de romans de la dernière rentrée littéraire qui tournent autour de « l'événement Jésus », en dehors de toute perspective idéologique ou apologétique. Là encore on peut mesurer que l'individualisme n'en est qu'à ses premiers pas. Comme Shepart, le héros de *Paris-Texas*, il faut accepter d'affronter l'immensité des grandes plaines, voire des déserts, pour retrouver enfin l'enfant que nous avons laissé. L'enfant aura grandi et nous aurons vieilli ; la relation sera autre qu'avant la séparation, mais l'amour qui résiste à la séparation est invulnérable.

la forme

S'attacher à la forme — ce qui est différent de s'attacher aux formes —, c'est s'attacher à la *durée* et à la *transmission*. Un artiste dure quand il réussit à trouver une forme (un ton, un style chez l'écrivain, par exemple) qui lui permet de ne pas succomber au vertige de ce qu'il met en scène, de rester à distance et de laisser ainsi le lecteur, l'auditeur ou le spectateur, être créateur à son tour. Comme il ne saurait y avoir de vie spirituelle sans inscription, sans trace — ce qui est inexprimé devient vite inexistant —, on mesure l'intérêt d'une réflexion sur la forme. Je prendrai deux lieux d'inscription qui me semblent centraux pour notre propos, la *liturgie* et l'*art*.

La liturgie est l'endroit privilégié de la transmission du message fondateur, *re-jeu de l'initial*. Il ne faut pas cesser de s'interroger sur ses formes. Est-elle le lieu de l'expression spontanée des individus qui, sur l'instant, créent le rite ? Est-elle l'espace immuable à l'intérieur duquel la vie

spirituelle s'inscrit et se relie à l'origine ? Une fois de plus, la division binaire n'est pas satisfaisante. Mais il faut continuer à travailler sur cette question. Si bon nombre de fidèles désertent l'église, et par suite les chemins d'une recherche spirituelle, c'est que la liturgie qui leur a été proposée ressemblait trop souvent soit à un spectacle sacré, soit à un meeting politico-social, soit à un « repas amélioré ».

Quant au domaine esthétique, il est certain que le rapport entre la vie spirituelle et le monde moderne est de moins en moins porté « à la surface des jours » par le religieux. Il se joue ailleurs : de M. Duras à W. Wenders, de P. Handke à R. Bresson, des recherches en architecture et en arts plastiques à la création musicale (O. Messiaen étant l'exception qui confirme la règle). Les instances chargées du religieux sur la vieille terre d'Europe, et singulièrement l'Eglise catholique, n'ont pas pris au sérieux un double mouvement : celui de la modernité (je n'y reviens pas) et celui qui consiste à... lire la Bible. A force de vouloir « occuper le texte », on a laissé partir la force incroyable que ce livre peut susciter, on a perdu l'idée que lire la Bible est en soi un acte esthétique. Ce texte doit donner lieu à ré-écriture. De F. Kafka à J. Joyce, voire même S. Beckett, ces non-chrétiens ont écrit des œuvres toutes entières rythmées par l'histoire biblique, précisément parce qu'ils n'avaient aucun désir de s'en servir à des fins d'efficacité immédiate, mais qu'ils se sont laissés imprégner par le texte au point de pouvoir ensuite accomplir leur œuvre propre.

Pourquoi donc se préoccuper de créer des formes ? Je voudrais insister sur ce qu'il y a d'éternel dans la forme, sur l'immuable autour duquel se déploie toute l'expérience humaine. Qu'il s'agisse des paroles « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ou d'une toile de Cézanne, la vie est possible à la périphérie de ces actes-là. Ce qui est proprement génial chez certains écrivains comme Kafka, par exemple, c'est « qu'ils lâchent la vérité pour permettre la transmissibilité » : ils écrivent des formes — des histoires, des paraboles, des fables — qui peuvent être lues selon diverses lignes d'interprétation : théologiques, psychologiques, politiques... Leur écriture n'est plus monologique, elle suscite une pluralité de sens, elle devient *polyphonique*. Ce qu'il y a d'étonnant dans le texte biblique, c'est qu'il est *multiple et un* : multiple, car écrit par maints auteurs et lisible de mille et une manières ; un, parce qu'il est tout entier révélation de Dieu aux hommes. En lui, comme en toute grande œuvre d'art et dans toute liturgie digne de ce nom, se manifestent une loi pour l'humanité (éthique), une invitation à créer sa propre vie (esthétique) et un combat pour la justice (politique).

Une spiritualité accordée au monde ne peut faire l'économie de la forme. En se préoccupant de la forme, on amoindrit le sens comme totalité, on casse la monologie de certaines expressions de la vie spirituelle pour lui redonner sa vitalité *dialogique*. On ne prêche plus, on parle ; alors que le sermon assène, la fraction du pain donne à être. Quand la liturgie ne se préoccupe plus de la forme, elle bavarde et ne transmet rien, tout comme la littérature à message est toujours une mauvaise littérature. Pour ces raisons, permettre d'accéder à une vie spirituelle dans un monde qui paraît étranger à cette démarche, à mon avis c'est moins psychologiser, corporiser ou intimiser les cheminements de chacun qu'ouvrir des *lieux de parole* et créer du *symbolique*.

Je n'ai aucune recette pour résoudre les problèmes soulevés par les rapports entre vie spirituelle, monde moderne et religion. Je crois simplement qu'il est urgent de reposer la question de la *fondation*, de ce qui dure et permet de durer (et non de continuer seulement). Je ne serais pas loin de penser qu'un enseignement spirituel qui ferait fi de cette exigence serait une imposture.

III

vie spirituelle et christianisme

Etre chrétien ne va plus de soi et c'est une bonne chose. Tout comme le militant politique, l'intellectuel ou le responsable associatif, le chrétien est atteint par la chute du sens, l'individualisme massif des sociétés démocratiques ; lui aussi oscille entre le désir paranoïaque d'avoir raison contre le monde et la schizophrénie d'un travail d'effacement de soi comme soi. Dans cette situation, il est tiraillé entre un appel permanent à quitter ses certitudes et à arpenter la terre et la nécessité vitale d'approfondir ce qui fait l'identité de sa foi : il s'agit pour lui de faire mémoire et en même temps de laisser prise à l'oubli. En fait, son destin se joue dans tout ce que je viens de décrire. Ce sont les raisons de l'exposé qui m'obligent à découper ce que la vie embrasse dans une même pulsion.

invitation au voyage

Le Dieu de la Bible est moins dans ce qu'il dit que dans le fait que les hommes qui entendent sa voix se mettent en chemin. Ce Dieu-là s'érige contre toutes les idoles, contre tous les paganismes dont la caractéristique est d'être arrêtés, enfermés dans des représentations aux contours parfai-

tement définis. Le Dieu de la Bible ne s'écrit pas, son nom est imprononçable ; on ne le reconnaît que par des hommes et des femmes qui témoignent de l'appel entendu, ceux qui crient au soulèvement intérieur, à la conversion du peuple. Avant même Jésus de Nazareth, la révélation biblique s'est incarnée : Dieu a parlé par ses prophètes.

La modernité est sur ce point une chance pour le christianisme : un monde qui sait que tout sens donné d'avance est mensonge donne aux chrétiens l'occasion de redécouvrir qu'eux aussi n'ont pas à subir un événement fondateur, mais à le mettre en scène, encore et toujours. « *Le chrétien est un être dans, un être vers, un être pour le Christ crucifié... En ce sens il est un être transitif. Le discours chrétien a un contenu vectoriel. Le christianisme n'a pas d'invariant sémantique, mais vectoriel.* »⁶

Que dire de Jésus, sinon qu'il est, tout au long de l'évangile, un homme qui parcourt les routes de son pays et qui appelle à partir ? « Va, ta foi t'a sauvé. » Il ne se satisfait jamais de la Loi comme noyau dur, il la sort d'une logique d'application pour lui insuffler une *dynamique d'accomplissement*. Il redonne à la Loi son caractère propre, un repère au service de tout homme, reconnaissant avant tout la singularité et l'irréductibilité de l'individu.

Le monde moderne et l'individualisme qu'il a suscité, là où certains pensaient qu'ils sonneraient le glas de toute vie spirituelle pour laisser place à la raison, rejoignent la nudité d'un christianisme qui découvre qu'on ne pourra plus jamais penser la vie spirituelle en dehors de *l'expérience que chacun fait de Dieu*. A travers l'Eglise et ses dogmes, en eux et parfois malgré eux, ce qui importe désormais, c'est le « je » qui, contre tous les « on », vit dans sa chair le combat de Jacob. Lorsque l'idéologie s'estompe, l'individu reste seul face à son destin. Lorsque l'Eglise se tait, n'est plus crédible ou demeure trop lointaine, le chrétien reste seul face à son Dieu et alors celui-ci fait très mal. La spiritualité chrétienne redécouvre ce que les grands mystiques savaient déjà : elle ne peut être qu'inachevée, quête, désir inassouvi ; elle renoue avec une évidence : l'homme est mortel et c'est la raison pour laquelle il n'y a pas de Totalité possible. La mort casse le sens. Paradoxe de Dieu : l'angoisse de la mort, comme l'oubli pour la mémoire, est nécessaire à la vie ; c'est d'elle qu'on tire la force d'avancer et, inversement, la mort est insupportable parce que non-sens, négation même de Dieu. Penser naissance et mort comme deux réalités qui s'excluent revient à penser en terme d'une philosophie

6. S. BRETON, « Folies et raisons », **Cultures et foi**, été 1978, p. 31.

du Sens, totalisante et totalitaire. Dieu se joue dans l'entre-deux, là où naissance et mort s'épousent dans une même vie d'homme.

dialogue avec l'événement fondateur

Force est de reconnaître qu'ayant découvert l'existence de ce monde, les chrétiens s'y sont jetés à corps perdu, oubliant derrière eux une partie de leurs bagages. Sans revenir sur ce qui a été dit de la mémoire, je voudrais souligner que la vie spirituelle chrétienne ne doit plus contourner les questions embarrassantes. Ainsi je ne suis pas certain que la psychanalyse permette d'épuiser totalement la question du diabolique. Je ne suis pas certain qu'il ne faille pas encore et toujours s'interroger sur la résurrection et notamment sur le corps, quand on a trop souvent réduit la Résurrection de Jésus à des moments épiphaniques (ce qu'elle est aussi) ; or c'est également quelqu'un qui traverse les murs ! Je ne suis pas certain que le politique accouiné avec l'Évangile fasse bon ménage avec « la haine du monde » dont parle saint Jean. Je ne suis pas certain que l'appel à la liberté de l'Évangile soit sans code moral.

Si l'essor des sciences humaines et l'expérience de la modernité rendent impensable quelque retour à la pratique d'antan, le chrétien n'en doit pas moins se saisir de toute la mémoire dont il est l'héritier, en ne mettant pas de côté ce qui le gêne aux entournures. Entre moi et Jésus de Nazareth, la relation est dissymétrique : j'accepte que le Christ soit ma Loi, que sa radicale différence me donne à exister ; je ne traite pas d'égal à égal avec lui. C'est parce qu'il m'est énigmatique, mystérieux, qu'il me donne envie d'essayer de comprendre sa vie et, par là, la mienne. Le christianisme est une affaire non résolue pour cette raison qu'il heurtera toujours une certaine modernité qui, soit par scientisme primaire, soit par narcissisme exacerbé, ne jure que par elle-même.

Dia-loguer avec l'événement fondateur, c'est aussi se promener à travers toute la bibliothèque de l'Église. Ne plus choisir Lamennais contre Bloy, Chenu contre de Lubac, Loisy contre Péguy ou Maritain, Mandouze contre Clavel, et inversement ! Dieu sait si l'Église et les chrétiens ont un immense besoin de polémiquer ; mais la polémique ne doit pas avoir la mémoire sélective. La mode fut un temps du côté d'une adaptation au monde, elle semblerait aujourd'hui pencher du côté de l'héritage. Dialoguer avec l'événement fondateur suppose une méfiance par rapport aux modes, de l'humour face aux constructions de l'esprit et le courage de ne céder à aucune réduction. Retrouver une identité chrétienne est à ce prix.

esthétique, éthique, politique

La vie spirituelle chrétienne n'existe pas sans cette triple dimension. Uniquement préoccupée par l'éthique et le politique, elle produit un individu sec, voire sectaire, une lecture des évangiles idéologique et moralisante (de droite ou de gauche, conservatrice ou laxiste). Si elle ne mettait l'accent que sur l'éthique et l'esthétique, elle donnerait une foi très individualisée, tournée vers l'émotion, la pure subjectivité, sombrant dans le mystico-poétique avec, par bouffées, le besoin de faire la leçon à l'humanité. Enfin, si le politique et l'esthétique excluaient toute éthique, on aboutirait à un art de circonstance (par exemple, l'aménagement de psaumes à la sauce du moment) ou à des dérives insoutenables, comme cette image de prêtre célébrant l'eucharistie au milieu d'un groupe en armes.

Une œuvre atteint l'universel quand elle met en jeu ces trois instances. *L'archipel du Goulag* n'est pas une œuvre maîtresse du XX^e siècle parce qu'elle décrit la vie des camps soviétiques — cela avait déjà été fait —, mais parce qu'elle est à la fois une « tentative littéraire » (cf. le sous-titre), une position éthique (par le « je » de Soljénitsyne, tous les « zeks » accèdent à la parole) et un projet politique qui brise à jamais le rêve communiste. Lorsque le Christ dit « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », qu'il rompt le pain, boit le vin et partage avec ses amis, il pose un acte esthétique (il crée du symbolique), il donne à sa vie une portée universelle (elle devient Loi pour l'homme) et il fait un geste politique (à partir de ce moment, la vie des hommes ne sera plus jamais comme avant). Si le lieu privilégié de l'expérience spirituelle du chrétien est bien l'eucharistie, il devient fécond pour autant que chacun des participants dépose sur la table sainte le poids de son apprentissage du monde tel qu'il s'offre à lui, le travail de mémoire et d'oubli qu'il accomplit en traçant son sillon et le désir jamais éteint de dire et de transmettre sa foi en Dieu fait homme.

La vérité est *poiesis*, elle est au travail dans la pâte humaine. Elle relève à la fois du domaine de la place publique, de l'intimité de l'être et du jugement de Dieu. Par volonté de puissance, par amnésie ou par refus de toute loi, nous l'avons oublié. Aujourd'hui les événements du siècle nous le font redécouvrir, simplement « notre héritage n'est précédé d'aucun testament », si ce n'est celui-ci pour les disciples du Christ : « Chaque fois que vous ferez cela, faites-le en mémoire de moi ». Ce n'est rien et c'est tout.

« Le Messie viendra, sitôt que l'individualisme de la foi le plus irréfrénable sera devenu possible, que personne n'anéantira plus cette possibilité, que personne ne tolérera plus l'anéantissement, donc lorsque les tombes s'ouvriront. C'est peut-être là toute la doctrine chrétienne tant dans la démonstration actuelle de l'exemple qui doit être suivi, d'un exemple individualiste, que dans la démonstration de la résurrection du Médiateur au dedans de l'homme particulier. »⁷

Encore une fois, Kafka nous précède. Etre chrétien en cette fin de XX^e siècle, c'est croire que le Christ m'appelle, moi et pas un autre, et ce au nom d'une vérité qui ne cesse de se faire chair et non pas au nom d'une vérité conceptuelle. Je veux croire que le XXI^e siècle sera un siècle spirituel, mais je sais désormais qu'il peut aussi ne pas l'être. Je veux croire que l'homme contemporain redécouvrira la trace de Dieu, mais je sais aussi qu'il peut sombrer dans la folie. Je ne sais rien des formes que prendra le spirituel demain, mais je sais que d'immenses questions restent en suspens. Je n'ai pas réponse à tout. Pour une fois, le chrétien n'a pas réponse à tout. Sa chance vertigineuse.

Jacques-yves bellay

7. F. KAFKA, *Journal intime*, « Méditations », Paris, Ed. Grasset, 1945, pp. 297-298.

CROIRE AUJOURD'HUI

N° 171

Mars 1986

Jean MOUSSE

Sens du travail, sens de l'histoire

René MARLÉ

L'unité catholique de la foi

André REBRE

Le livre des Actes et l'histoire

Jean-Yves CALVEZ

Tolérance

Abonnement : 145 F (France) - 180 F (Étranger) - Le numéro : 15 F (France)
20 F (Étranger).

14, rue d'Assas - 75006 Paris - C.C.P. Croire Aujourd'hui 3352 27 H Paris

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

Programme de l'été 1986

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1 Trouver le second souffle, avec D. PEREZ | 28 juin au 1 ^{er} juillet |
| 2 L'Eglise selon saint Augustin, avec F. BERROUARD | 2 au 5 juillet |
| 3 L'art chrétien, expression de la foi, avec P. GAUGUÉ,
A. DURAND | 3 au 6 juillet |
| 4 Pour comprendre la non-violence : Gandhi et René
Girard, avec F. VAILLANT, M. VAN AERDE,
A. ESCOUBES | 14 au 17 juillet |
| 5 Jésus dans la société de son temps, avec H. COU-
SIN, F. GENUYT, F. MARTIN | 17 au 22 juillet |
| 6 Enjeux actuels pour les chrétiens, avec J.-C. ESLIN,
G. HOURDIN, J. MOINGT, R. DAVI, R. DUCRET | 22 au 26 juillet |
| 7 Le corps en son mouvement (pour débutants), avec
D. PEREZ | 26 au 30 juillet |
| 8 Marche vers Assise, avec M. LOEZ, J. VENY | 27 juillet au 6 août |
| 9 Le procès du mal, avec J.-Y. BELLAY, M. DEL
CASTILLO, M. HILLAIRET | 28 au 31 juillet |
| 10 Le corps, la voix, avec D. PEREZ, M. GIRAUD
D'HARTOIS | 1 ^{er} au 5 août |
| 11 Pratique de l'assise dans l'esprit du zen avec
B. DUREL, J. VENY | 11 au 16 août |
| 12 Prophètes et paraboles sur les derniers temps,
avec J. CALLOUD, R. d'ORAZIO, M. FARIN,
F. GENUYT, Ch. MORAND | 18 au 23 août |
| 13 Retraite verte, avec M. HILLAIRET, E. MAGNINY | 24 au 27 août |
| 14 Le renouveau du libéralisme, avec R. VALETTE,
A. DURAND, A. FRANIATTE, S. GRON, X. PLASSAT | 24 au 31 août |

Pour tout renseignement : Centre Albert-le-Grand - BP 105 Evéux
69 210 L'Arbresle - Tél. 74 01 01 03

le mouvement pour aller plus loin

Devant les dérives contemporaines ou les préjugés anciens, comment la vie spirituelle peut-elle retrouver son authenticité et son pouvoir de persuasion ? Il faut d'abord renoncer aux fausses évidences et à la vaine succession des modes qui la dénaturent aujourd'hui. Il faut aussi revenir assidûment aux textes qui fondent l'expérience religieuse. C'est à partir des évangiles que la figure du Christ s'établit et se rétablit, ce qui ne saurait se faire sans que s'établisse aussi la vérité sur l'homme, sans qu'apparaisse l'admirable concordance du Dieu et de l'homme vrais. Un juste regard sur trois aspects essentiels de la réalité humaine manifeste cette concordance qui est à la source de toute vie chrétienne : à l'homme pécheur répond le Rédempteur ; à la souffrance innocente répond le Sauveur ; au soupirant de l'infini répond le Seigneur. Expérience du trop et du trop peu, qui peut être équivoque ou différemment perçue selon les dispositions et l'histoire de chacun, mais par elle Dieu et l'homme se disent dans un même mouvement.

Je ne suis jamais entrée dans un monastère sans honorer un rite obscur, d'une antiquité pourtant lointaine : sur le seuil, une légère indécision ralentit mon pas ; aucun autre lieu du monde ne me rend à ce point sensible la limite séparant notre terre d'un intime arrière-pays, un dehors et son dedans. J'arrive, encore à la pluie ou à l'été, aux rumeurs de la ville ; les préoccupations me tirent en tous sens, mes mains sont encore enfiévrées des gestes quotidiens, ma tête, pleine d'images et de nouvelles, mon cœur, de sentiments aigus ou mornes. Je vis, mais lourde de ce qui menace, stimule, sollicite ou divertit. Un chemin dallé, une porte de bois, un couloir aux pierres blanches et ce silence qui se perçoit immédiatement comme une altitude, instituent une sorte de cérémonial propre au reflux ordonné de mes soucis. J'ai peu d'efforts à faire. La nudité d'une chapelle me pousse dans la nudité de ma pensée et c'est à ce dépouillement absolu que je décerne le beau nom de vie spirituelle.

le retrait du monde

Mais je n'en suis encore qu'au commencement. Il faut renoncer : être comme si je n'étais pas. Je m'interdis le raisonnement, le souvenir, la sensation. Je pratique ce que le Moyen Age appelait « le mépris du monde », qui me paraît le détour inévitable pour justement éviter sur lui le mépris et surtout la méprise, et pour le saisir, hors chimère, hors réalisme sordide, en sa véritable profondeur. Et lorsque ma pièce est déserte, je pose la question : que reste-t-il ? Rien ? Tout ? Les deux mots s'égalent. Il est des heures où le néant porte la plénitude. J'y reviendrai.

Auparavant, je voudrais m'expliquer sur cette démarche surannée qui a l'air d'associer la vie spirituelle à la fuite du monde, comme s'il fallait, pour mériter l'Esprit, se purifier de tout ce sur quoi il souffle : l'homme, la beauté, la douleur, l'enfance.

fuir les fausses évidences

« *La vérité vous affranchira* », dit saint Jean. Mais pour être libre, il nous faut donc la saisir, la vérité ! Je me suis étonnée que l'Eglise et l'Ecole, il y a deux ans, se soient tant disputées. J'ai regretté que ni l'une ni l'autre n'aient vu, dans leurs conflits, qu'elles étaient la proie du même ennemi, et qu'au lieu de s'accuser, ces deux victimes n'aient pas songé à s'unir pour combattre ce qui ensemble les ruinait : la puissance du mensonge. Si la foi laisse les foules indifférentes, si le recrutement sacerdotal se tarit, c'est pour les mêmes raisons qui ont, sur l'autre rive, imposé l'incognito presque complet de la poésie, le saccage de la langue française, que bouches et plumes déshonorent, le passage de convictions en incantations ou en raisonnements sans suite. L'école qui vénère le mot et la religion qui célèbre le Nom avaient-elles des intérêts si divergents ?

Le drame de l'une est qu'elle fait rarement aimer Hugo ou Gracq et que sa masse scolarisée, même avec ce fort taux de bacheliers que l'on nous promet, se rue sur le pain et le cirque, entendez l'argent et les arts d'assouvissement. Le drame de l'Eglise est de même nature, happée elle aussi par les cultures inférieures qui en assurent la publicité. Qu'est-ce que l'Eglise ? Au temps où jamais elle n'a pensé si librement, selon des théologies neuves et chatoyantes, tout comme l'est notre jeune littérature, « les personnes interrogées » vous répondent que l'Eglise, c'est l'autorité, que l'autorité, c'est le pape, que le pape, c'est le pape télévisé et le pape

télévisé, un grand de ce monde que la caméra saisit dans ses atours, ses milices, ses foules, ses brocards. C'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus éloigné d'un pape, de l'Eglise, de la foi. La vie intellectuelle, avec ses best-sellers, et la spirituelle, avec ses caméras, se heurtent à une imagerie, une pensée et une sensiblerie qui ont fondu sur nous avant que nous ayons entamé l'aride montée de leur expérience.

La vie spirituelle s'annihile sur les fausses évidences qui composent notre univers mental, sur leur monotonie réductrice, le halètement de leurs séquences, les secousses recherchées de leurs paradoxes. Elle est équivoque même en sa générosité, lorsqu'elle s'identifie aux élans idéologiques de l'existence et lève cette soldatesque chrétienne qui prend feu pour de grandes causes, sans les mesurer d'abord à ce qui les inspire. Les Anciens avaient raison. Il faut rebrousser chemin, aller d'abord où est le vide, puis rejoindre le bruit et la fureur dont le monde est plein et qui font le plein du monde. Rendons-nous donc à ce point où le rien ressemble en effet au tout : pas de vie spirituelle sans ce retrait, ce « comme n'étant pas de ce monde », ce descellement de notre conscience hors de ses habitacles.

Seulement, nous ne sommes pas des Orientaux. Le rien ne nous éveille pas, et notre vie spirituelle n'émane pas d'un *nada*. Le chrétien est l'homme des sources, du fleuve et de l'estuaire. A l'islam qui célèbre le déjà-là de la révélation, au judaïsme qui vit dans la palpitation du pas-encore, le chrétien répond par les deux ravissements, le déjà-là et le pas-encore, son Dieu est alpha et oméga, création du monde et royaume à venir, et il lui ajoute un troisième site, le centre de l'histoire, le « en ce temps-là » des évangiles, où le Christ s'est incorporé.

II

lire et relire l'évangile

Appétit sans mesure : à notre mystique, il faut la légende des origines, les paraboles du futur, et ce *pas à pas* de chacun des jours, autrement dit l'humanité, dans sa longueur, sa largeur et sa profondeur. Dieu ne nous est intelligible que dans cette humanité livrée en Jésus-Christ. Si la foi commence par ce retraitement du monde, c'est pour retrouver l'homme dans son histoire, et non ses substituts, matériels ou idéologiques. Or cet homme et son histoire sont dans les évangiles.

L'Évangile est à lire et relire. Pas de vie spirituelle sans cette instruction. Studieuse spiritualité, qui s'intéresse à ces événements, passe par une

france quéré

certaine science, au gré des dispositions de chacun, ce peut être l'hébreu, la syntaxe grecque, l'histoire, la musique, l'artisanat, n'importe quel autre apprentissage, qui nous reportent « en ce temps-là ». Nous ne pouvons nous satisfaire d'un christianisme exsangue, réduit à quelques mots, objet d'une dévotion d'autant plus ardente que nous l'avons confondu avec nos élans, notre impatience d'action, une pure subjectivité, bref, que nous l'avons trop vite fait nôtre et nous, faute de l'avoir réellement examiné pour ce qu'il est d'abord : un événement étrange.

s'inscrire dans le monogramme du christ

Une attention distraite, presque anecdotique, à l'Évangile, non implantée dans la patience studieuse du lire et du relire, du *lectum* et du *legendum*, lance les chrétiens sur des chemins différents que seule réunit leur ignorance : les uns se réfugient dans l'embrassement d'une émotion toute personnelle, les autres se jettent dans un engagement dévoué aux stéréotypes de l'histoire. Les premiers n'ont pas vu que Jésus est l'éternel affronté à autrui, et qu'il n'est jamais surpris au fond de sa solitude : les foules l'assiègent, les disciples, les persécuteurs et, la nuit, le Dieu imploré. Les seconds, qui ne voient au contraire que luttes temporelles, n'observent pas que les circonstances de l'Évangile restent floues : nous ne percevons que confusément la condition féminine, le sort de l'esclave, les cruautés de l'occupant ; et cette sobriété est sans doute porteuse de signification : car si le Christ est avant, après l'histoire et en son plein cœur, il ne s'est pas identifié à elle, et sûrement nous nous trompons lorsque notre spiritualité ne se mesure qu'à nos convictions temporelles et aux contenus de nos actions, sous prétexte que nous faisons mémoire d'un « Jésus de Nazareth mort sous Ponce Pilate ». L'histoire déifiée, saisie pour elle-même, comme la propre finalité de Dieu, nous fourvoie dans la violence de ses logiques inexorables ou de ses réquisitoires emportés. Si la prière ne peut se passer de l'action, l'action ne peut se dispenser de la douceur contemplative.

Dans les évangiles qui sont à lire et à relire, le monogramme du Christ s'inscrit en traits de feu. Il n'est de vie spirituelle qu'implantée dans ce monogramme, attachée à la personne de Jésus, dans sa totalité : foi en ce qu'il était, espérance en ce qu'il vient, charité en ce qu'il est. La vie spirituelle totalise le temps de l'homme confondu au temps de Dieu. Elle capte l'histoire en son humanité, non ses événements ou ses jugements. Le retrait dont je parlais tantôt ne servait qu'à évacuer les idolâtries des produits de substitution, ces majuscules apposées à des noms très communs, l'idéologie, le progrès, la puissance, l'avenir, alors que la foi nous invite

à l'athéisme radical de tout ce qui ne va pas d'abord au culte de « l'homme vivant » qu'Irénée appelait « la gloire de Dieu ». Tout le christianisme est dans ce nœud : dire Dieu est dire l'homme. Dire l'homme est dire son désir de plus haut que soi.

Mais qui est l'homme ? Et qui donc est Dieu ? Si je dis de l'homme qu'il est la culpabilité, l'innocence souffrante et le dépassement de soi, j'ai donné trois noms au Christ : rédempteur, sauveur et Seigneur. Ces dimensions divino-humaines sont à considérer maintenant.

III

l'homme pécheur et le christ rédempteur

Le thème de l'homme pécheur est passé de mode, on le sait. On a, dans l'Eglise, trop geint sur ce démoniaque qui jette l'homme dans des douleurs inconsolables ou dans la terreur de châtements éternels ; rude coup pour l'« amour » de Dieu, et triste religion ! Mais il est vrai aussi qu'aujourd'hui plus personne ne pèche : les uns nous disent que nous ne sommes responsables de rien, soit que nous soyons le fait d'une organisation préfabriquée, parcelle d'une structure universelle qui ne distingue plus très bien entre la géologie et la psychologie, soit que nous dépendions d'un inconscient qui nous dispense de tout, puisque nos erreurs sont commises par quelque chose dont nous n'avons pas la maîtrise, faute d'en avoir la connaissance. D'autres, plus récemment, nous assimilent à un donné entièrement biologique : trafic de synapses, flux endocriniens, taux d'hormones. Si la pensée se réduit au cerveau et le cerveau à une glande, l'homme est évidemment irresponsable. Aucun motif de le blâmer ou de l'admirer en ce biologisme réducteur.

Ces thèses nous innocentent, mais à quel prix ! Celui de l'irresponsabilité. Nous voilà déterminés, et sous la coupe de vieilles fatalités qui ont changé de nom, la chimie en place des Erynnies.

Mais comment nier le péché après de telles preuves historiques ? Qui peut prêcher l'innocence et même l'inconscience quand la guerre et l'oppression deviennent le fait d'une organisation savante, quand ce bourgeonnement abominable de l'holocauste juif découle bien évidemment de dix-huit siècles d'antisémitisme ? Comment invoquer la structure, la glande ou l'inconscient, quand le mal se déchaîne avec un tel entêtement et une telle science sur l'humanité jusqu'à promesse de son extinction ? L'homme est pécheur : qu'il le sache et le dise, non pour s'abîmer, mais

france quéré

pour se remettre debout avec son Christ rédempteur. Sous ce regard, le péché n'est plus simple négativité.

la grâce du relèvement

D'abord, dire l'homme pécheur, c'est dire la réalité. Ce serait mentir à l'humanité que de nier sa lourde faute, et nous installer en relation fautive avec le Christ de vérité. Pas d'humanité donc sans cette culpabilité reconnue. Nous ne nous délivrons pas en récusant la faute, mais en la confessant. Contrairement à une idée admise, ce n'est pas le péché qui est le signe de la liberté de l'homme, c'est la confession de ce péché. Mais celui-ci n'est pas le fait de la liberté. Plutôt dirions-nous que plus on est libre, moins on pêche, parce que plus on est libre, plus on désire se conformer à la liberté infinie de Dieu qui ne pêche pas. Si le péché est le fruit de la liberté humaine, l'assassin, le voleur, le despote sont les plus libres des hommes. C'est absurde. Nous péchons par défaut de liberté.

Or l'aveu a ce mérite, outre qu'il nous retire aux lâches thèses déterministes, de nous rendre non seulement à notre vérité, mais encore à notre qualité de sujet : « Je confesse à Dieu »... Je m'affirme libre par cette distinction de mon identité en première personne, malgré ma faute, grâce à ma faute. Quand en effet je me déclare pécheur, je dis *je* et ce *je*, par le biais de la faute qui niait ma liberté, pose la liberté supérieure de l'aveu qui cesse de faire de moi l'outil aveugle du mal et assure ma position de sujet comme tel. J'ai dit « je » à Dieu qui dit Je. Dans ma misère, j'ai posé ma divine égalité.

Le second trait de relèvement est que le pénitent lui-même brise son cœur, et Dieu se complait en cette brisure. Ma conscience se dédouble. Je me connais alors, sous le regard rédempteur de Jésus, à la fois comme celui qui a mal fait et comme celui qui s'est vu mal faire. Juge et jugé sont même personne. Le mot de « conscience », comme en d'autres langues, associe les deux sens d'aptitude à la connaissance et au jugement moral. Une part en moi se dégage du coupable, s'érige en maître ; l'autre part est, non pas son esclave (mot impropre puisque nous sommes précisément dans le progrès d'une liberté incompatible avec une telle notion), mais son disciple, c'est-à-dire un candidat à la liberté du maître. Je suis à la fois cette autorité et cette obéissance. Jusque dans la tentation où j'ai succombé, le principe de la liberté se maintient au zénith de mon être.

Mais il est une troisième composante de l'aveu : c'est le pardon. « *Où le péché abonde, la grâce surabonde* », dit saint Paul. Le christianisme dont la tradition a développé un mythe confus du sacrifice exigé par un Dieu

courroucé — et comme l'on comprend alors le peu d'attrait qu'exerce aujourd'hui une telle vision sur de jeunes esprits ! —, le christianisme porte une tout autre densité. L'aveu qui vient de me poser d'abord comme *je*, sujet parlant, puis comme instaurateur en moi du *je-tu* de la conscience morale, s'éclaire enfin, par l'intervention d'un tiers, d'un *il* qui joue le rôle capital : je reçois dans mon débat intérieur une réponse. Elle ne vient plus de moi, elle vient d'un autre. Je ne peux que me connaître, me juger, me sanctionner, m'obliger, me corriger. Mais je n'ai pas qualité pour m'absoudre. Il faut un prochain en face de moi, qui prononce les mots du pardon que je ne saurais m'accorder seul, car il serait alors lâcheté ou pure complaisance, et non pas effort, grandeur et surprise de l'amour. Nos pouvoirs, nos droits nous confèrent bien des privilèges mais pas celui-là, tout entier remis entre les mains d'autrui. La relation du pardon est nécessairement duelle, la bonté qu'elle suppose ne pouvant se déployer dans la clôture du soi.

Adorable dépendance où nous sommes, « heureuse faute », qui nous livre le visage de la charité et nous dit que la grâce existe, toujours venue d'ailleurs, don de Dieu en son intercession humaine, avec son langage inespéré : « Va en paix, tes péchés te sont remis ». Dans la parabole évangélique, le fils souffre, s'accuse, fait retour *sur soi*. Mais il faut le retour *chez soi*, où l'attend à bras ouverts son père, pour que l'enfant goûte la pleine réconciliation du cœur. Le pardon est l'altérité même, en sa merveille. Sous le regard rédempteur, le confessant à genoux se relève.

IV

l'homme souffrant et le christ sauveur

L'obsession chrétienne du péché a longtemps masqué le caractère malheureux de la condition humaine. Sous cette obsession, perceait sans doute l'attente toujours déçue d'une grande exigence de perfection, mais aussi, je le crains, une paresse théologique. Car dans les malheurs de l'homme, certains ne lui sont manifestement pas imputables : est-ce sa faute si les séismes abattent les cités, si les épidémies ravagent les populations, si la maladie tôt ou tard nous frappe comme un processus au demeurant parfaitement naturel, et si tout ce qui est né est appelé à mourir ? Scandale que la foi a longtemps résolu par de longs dérivatifs sur la faute originelle. Mais scandale sur ce scandale lorsque, pour épargner Dieu, on accuse l'homme comme s'il était responsable des propriétés pénibles de la matière vivante !

le scandale du mal

Il existe un mal « élémental », comme dit Emmanuel Lévinas, lié à la création même : non seulement l'homme n'y est pour rien, mais il en est, par finesse de conscience, la victime première : la fleur se fane à son insu, l'animal ne philosophe pas sur sa fin qu'il ignore. Il existe un mal objectif, indépendant de notre liberté, que notre liberté transforme en une torche de douleur et de mystère. La question alors est inévitable, humaine entre toutes : pourquoi le mal ? Comment confesser Dieu dans la calamité de sa création ? Une apologétique traditionnelle a réuni, comme elle a pu, les deux qualités qu'un tel scandale rend apparemment incompatibles, la puissance et la bonté. Comment eût-elle avoué, sans se dédire, que Dieu est puissant mais sans bonté, indifférent aux souffrances humaines ? L'autre thèse, un Dieu bon mais faible, ne valait pas mieux : que faire de cette bénévole impuissance et à quoi riment la prière ou l'évocation de sa « gloire » ?

L'Eglise a redouté la question du mal qui mettait en jeu les objections suprêmes. D'autres intelligences l'ont reprise : de Voltaire à Camus, en passant par Vigny, la question qui est au cœur de la foi a tracé le chemin de l'athéisme, puisque seuls ces esprits détachés du christianisme avaient eu le courage de rompre le silence. Or, pas plus que je ne crois possible une vie spirituelle sans l'aveu par l'homme de son péché, je ne conçois l'oraison sans l'épreuve d'un cœur scandalisé par l'œuvre de Dieu et donc par Dieu lui-même. Oui, la foi doit accuser son maître : pourquoi tant de douleurs ?

A propos de l'aveugle-né, le peuple de Jérusalem osa interroger Jésus : « *Qui donc a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né ainsi ?* ». La question semble de disciples appliqués. Mais son absurdité foncière trahit des intentions plus fines. Si, à la rigueur, on peut admettre que la faute des parents pèse sur l'enfant à naître, on ne voit pas quand et comment celui-ci aurait pu pécher puisque sa cécité l'atteint dès la naissance ! La question des interrogateurs exprime scepticisme ou révolte devant la doctrine qui explique traditionnellement le malheur par la faute de l'homme. Et Jésus répond : « *Ni lui ni ses parents* ». Alors, où est la cause ? L'étrange est que Jésus ne la cherche pas. Dieu n'est pas dans la cause ; il est dans l'effet. « *Mais c'est pour que soient manifestées les œuvres de Dieu* » (Jn 9, 2-3). Cette réponse oriente notre réflexion : d'abord, elle laisse le mal dans son ombre. Pourquoi est-il aveugle ? Rien n'est répondu. Il est aveugle parce que le mal est aveugle. Nous ne savons rien des origines du mal, sauf que Dieu n'en est pas l'auteur. Comment admettre que Dieu combatte ce qu'il aurait lui-même institué ? Nul ne se divise

contre soi-même. Dieu est l'auteur de la conscience souffrante, non de la souffrance ; il est tout entier dans le cri qu'il a lui-même poussé sur la croix, mais il n'est pas celui qui crucifie les hommes. Le salut qu'il opère n'est pas la réparation d'une œuvre bâclée ou soumise à quelque impossibilité de mieux faire.

le salut, œuvre de dieu

La réponse de Jésus à ses questionneurs mérite attention : interrogé sur la cause du mal — pourquoi ? —, il répond par la finalité : « pour que ». Dans l'énigme profonde de la souffrance sur laquelle Dieu lui-même reste silencieux, une injonction se dégage : sortons de là ! Et les voici, l'œuvre de Dieu et la gloire de Dieu : dans l'effort entier du Sauveur pour effacer la misère de l'homme, dans cet élan de la créature à l'appel divinisant de son maître. Ce que Jésus, dans *l'évangile de Jean*, appelle l'œuvre de Dieu n'est pas le donné brut de la création, mais l'éclatante conquête d'une liberté qui fait dire à Jésus, le jour où on lui reproche de guérir en plein sabbat : « *Dieu depuis le commencement n'a pas interrompu son labeur. Je fais comme lui* » (Jn 5, 17).

« L'œuvre de Dieu » est encore en ses premiers jours, qui arrache la lumière du cœur des ténèbres. Les mains de Jésus en sa carrière terrestre travaillent à ce salut des hommes, jamais jugés, toujours tirés vers le mieux-être. « L'œuvre de Dieu » est ce passage de la perdition au salut, dont les miraculés ne sont encore, avant l'irruption du Royaume, que de modestes reflets. La puissance de Dieu est dans cet emportement du mal vers le bien. La maladie entraîne la santé, et la mort n'est qu'étape vers une vie ressuscitée.

Ne disons pas que ce Dieu d'amour est impuissance. Il a la puissance de son amour, qui fait des miracles, comme tout amour, semant le monde de sourires, de charité, d'obscures patiences. Mais il est vrai que l'amour n'a pas la puissance des puissants qui seule est *capable de tout*, parce qu'elle ne défère à aucune obligation, ne se vбуe à aucun service et ne considère que soi. Le Dieu d'amour n'a pas le pouvoir de tout faire, puisqu'il ne fait rien pour lui, se donnant pour tâche de mener la détresse humaine à sa guérison. Il est tout entier dans l'acte exténuant du salut, dans cette pure oblation, où la force se livre en s'affaiblissant. Déjà à la création, que signifie ce septième jour sinon la fatigue de Dieu ? L'Évangile laisse entendre que les miracles, pourtant preuves d'une surnaturelle puissance, arrachent à Jésus sa force et que lassitude s'ensuit. Enfin, à la crucifixion, Dieu ne se met-il pas tout entier dans l'œuvre du Sauveur, qui suppose,

france quéré

comme ses persécuteurs l'observent finement, qu'il ne se sauve pas lui-même ?

Le salut opéré par le Dieu sauveur sur l'homme souffrant tient dans la plus évangélique des paroles, celle du Baptiste : « *Il faut que lui croisse et que je diminue* » (Jn 3, 30).

V

le désir de l'homme et le christ seigneur

La spiritualité chrétienne passe par la croix. Je n'en sais pas d'autre qui néglige à ce point la cosmologie et les dissertations sur la nature pour se planter d'emblée dans le mystère de la souffrance et de l'iniquité. Notre foi naît d'un scandale ; sans s'y complaire, puisqu'elle le dépasse et conduit l'homme à la gloire qu'il incarne aussi : grandeur et misère ensemble. Une foi seulement consolante ne serait pas pleinement chrétienne : nous visons plus haut. Quand nos mystiques cherchent Dieu dans la nuit étoilée, quand nos arts chantent leur « gloire à Dieu » dans l'élan des voûtes, des orgues et des vitraux, c'est l'homme qu'ils emportent aussi dans le ciel d'une grandeur faite pour lui. Car la grandeur de Dieu ne se conçoit pas sans la grandeur de l'homme, nommée dans la seigneurie de Jésus.

Nos religions à ras de terre ont un peu oublié, dans l'excès de leur compassion et leur sens des urgences, cette altitude de la vie spirituelle. Et longtemps la piété a refoulé le grand désir qui hante l'homme, comme s'il était une pensée coupable ou une passion mal domptée. La religion de l'amour n'ose pas dire que l'homme est subordonné à l'amour ! Rendre à l'homme la beauté de son désir, c'est restituer à Dieu sa propre beauté. Si je dis de Dieu, en qui maintenant je salue, non plus le rédempteur, ni le sauveur, mais le Seigneur, qu'il est l'amour infini, je dis aussi que l'homme est un infini logé en une finitude. Il ouvre l'humanité sur ce désir et cet amour enfin reconnus, comme la valeur même de l'homme. Oui, cet élan est l'homme.

un sujet fini, bâti sur l'infini

« *Il y a toujours en l'homme du mouvement pour aller plus loin* ». Le mot de Malebranche, beaucoup l'ont répété, voyant en cet effort de dépassement la singularité de l'homme : « *L'homme passe infiniment l'homme* », dit Pascal ; « *Je n'aime pas l'homme, mais ce qui le dévore* », dit André Gide, tandis que Heidegger évoque cet « être des lointains ».

Tous ces mouvements pour « aller plus loin » sont inscrits au cœur de l'homme, éternel candidat à ce qu'il n'est pas. Chimère ? Sottise ? Présomption ? Certes non, mais le plus vrai de nous.

Le récit de la création nous l'enseigne : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul* » (Gn 2, 18). Une savante exégète, depuis les Pères grecs jusqu'à Karl Barth, explique que l'homme n'est pas fait pour l'autosuffisance du Créateur et qu'il ne doit pas la convoiter. Il me semble que c'est se leurrer et sur Dieu et sur l'homme. Car si Dieu n'est pas en lui-même infinie requête d'autrui, qui est-il ? Si l'homme n'est pas sentiment d'un manque, appel de son prochain, sans lequel le monde ne saurait être « bon », qui est-il ? C'est parce qu'il est image de Dieu qu'il faut à l'Adam un vis-à-vis. Dieu crée Eve pour Adam, comme il a créé Adam pour lui : le monde devient bon dans l'épiphanie d'un autre.

Le désir d'altérité qu'exprime symboliquement la création de l'homme et de la femme s'accomplit dans la méditation sur Dieu. « *Devenir Dieu est le comble du désir* », dit saint Basile. Idée traduite par H. de Lubac : « *L'homme est si grand qu'il ne peut se connaître en cet abîme qu'il est par lui-même* ». Ce qu'Irénée disait en deux mots, « *capax Dei* » : le fini porte l'infini.

Un homme ainsi magnifié peut alors invoquer son « Seigneur », non pas au sens de la puissance, mais du désir comblé. Le Credo nomme Jésus d'abord « Seigneur ». Le titre irradie d'allégresse tout l'énoncé : « *Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur des cieux et de la terre ; je crois en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur* ». Aujourd'hui encore, le terme est trop souvent pris politiquement, dans sa consonance féodale. Il faut l'entendre ontologiquement. Peu adéquat par son étymologie et ses antécédents temporels, il monte pourtant naturellement aux lèvres de l'orant. Quand nous prions, nous ne disons pas « sauveur » ni « rédempteur », nous disons « Seigneur » et nous disons alors beaucoup : car c'est la seule dénomination qui vaille à la fois pour le Père et le Fils et qui inclue donc tacitement tous les noms exprimant cette filiation singulière, Bien-aimé, Fils unique, Dieu lui-même.

Non seulement le mot de « Seigneur » est celui de la grandeur théologique, mais il est aussi, murmuré dans la prière, celui d'une intimité poignante : « Seigneur », disent à Jésus les plus accablés d'une détresse apparemment irréparable. Marthe ose lui dire « *Seigneur, si tu avais été là...* » et ses « irréels du passé », comme disent les grammairiens, se changent aussitôt en indicatif futur : « *Tout ce que tu demanderas, Dieu te l'accordera, même maintenant* » (Jn 11, 22). Audacieux changement de mode, du désespoir à

france quéré

l'espoir. Dire, comme elle, « Seigneur », c'est faire du possible avec de l'impossible. Je crois « même maintenant ». *Malgré tout*, la foi demeure. La seigneurie du Christ s'exhale dans ce *malgré tout* qui maintient l'espérance là où tout la récuse. Est-il donc vrai que l'outrage d'hier deviendra demain poème ? Que la mort fera des ressuscités ? Que le « fût-il mort vivra » du Christ à Marthe se réalisera dans la récapitulation du Royaume ?

Mais dès ici-bas, je sais l'homme habité par cette seigneurie : sujet fini, bâti sur l'infini, qui est sa source, sa mesure et son appel. Je désire en moi ce plus que moi que je ne suis pas et dont je ne puis cependant me passer. « *Tu nous a faits pour toi* », dit admirablement Augustin. Dieu répond à ce vouloir illimité qui élève l'homme au-dessus de soi, dans sa pensée, ses œuvres, ses sentiments, tout en le maintenant dans l'humilité (ou l'humour) du terme jamais atteint. Indivis de modestie et de grandeur. Sentiment conjoint d'un manque et d'une présence. Telle me paraît la condition toujours équivoque et déchirée de la vie spirituelle, sise en ce trop et ce trop peu, ce vide et ce plein, mais différemment perçue selon les natures, désespoir à peine surmonté ici, là rutilante certitude.

Pour vivre cette double et pourtant unique expérience, il faut d'abord dire le vrai de l'homme, sa faute, sa douleur, sa royale altitude, et reconnaître le Christ dans sa triple attention de Rédempteur, de Sauveur et de Seigneur. Oui, dire le tout de l'homme est dire Dieu.

Alors, l'action peut s'élançer.

france quéré

Pensez à régler votre souscription pour les numéros 176 à 180, si la bande de la présente expédition porte la mention « Abonnement terminé ». Les rappels individuels sont onéreux en temps et en argent. Merci d'avance.

la vie, simplement

Une conviction soutient la démarche ici proposée : la vie spirituelle n'est rien d'autre que la vie, tout simplement, en tant qu'elle ne se laisse pas fasciner par les puissances de mort, mais se saisit comme vivante, en sa source et en sa fin. Ainsi peut se dissiper le malentendu qui la ramène à un monde chrétien conçu comme clos sur lui-même et, à l'intérieur de celui-ci, à une « spécialité » réservée à certains avec ses modèles et ses pratiques. Mais il est plus facile de dénoncer que de surmonter réellement le mode de pensée dualiste qui est à la base de ces voies familières. Tenter d'en sortir, c'est prendre les « choses de la vie », non plus comme prétexte à spiritualité, mais comme le seul lieu où s'opère le nécessaire travail de vérité par quoi se définit une vraie « vie spirituelle ». Celle-ci, dans l'inévitable rencontre avec les modes de penser d'aujourd'hui, élargira le champ de la critique, prenant son critère dans le Logos qui est aussi agapè. Au moment de l'action dans ce monde livré au délire, elle mettra en jeu sa capacité de porter un constat lucide et d'intervenir de manière créatrice. Quant à l'épreuve cruciale des rapports de la foi et du psychique, elle peut conduire jusqu'à l'effacement de ce qui instituait la vie spirituelle comme telle, jusqu'à l'insécurité radicale qui permet l'expérience de ce qu'est vivre par grâce. Cette traversée du désir expose à un risque majeur, mais lui seul pourra nous ouvrir un nouvel espace d'où nous vienne de quoi vivre, de quoi être qui nous sommes, simplement.

I

le spirituel désespérant

Il se trouvait, il n'y a pas si longtemps, des chrétiens et des prêtres pour déclarer que le « spirituel », c'était fini, que le christianisme de l'avenir serait politique ou rien. Il semble que le spirituel fasse un assez beau retour. Il séduit, il attire ; peut-être pas des masses et des masses, mais enfin des gens, y compris des gens jeunes. Du coup, grand recentrage. On remet en place cette vérité, comme on dit, incontournable : que toute vie chrétienne est vie spirituelle. Entendez : tournée vers Dieu pour Dieu, portée par la prière, vivant selon sa loi, le célébrant selon la grande tradition qui est, à travers les vicissitudes du temps, la demeure vive de Jésus-Christ.

maurice bellet

Hors de là, dit-on, la foi est détournée, déformée, étouffée par les équivoques, la dispersion, les diverses réductions qui, voulant la rendre acceptable et efficace, la défont.

le grand renfermement

En même temps, malaise. Pas de tout le monde, bien sûr, mais de certains. Il leur semble que cette vérité-là sert aussi à dire, à faire autre chose ; en fait, à barrer certains chemins. Oh, pas directement ni même consciemment ! On n'interdit pas, sans doute ; mais on désinvestit, on se détourne. Et bientôt on soupçonne ceux qui s'obstinent à aller « par là ».

Par où ? Du côté, apparemment de la grande ouverture, où l'œuvre urgente, pour les chrétiens, est de sortir de ce cocon qu'au nom de la défense de leur foi ils ont tissé autour d'eux. Non pas, non plus pour arranger, adapter, assouplir leur christianisme, lui donner en somme un peu d'aise au sein de la société présente ; mais pour une démarche beaucoup plus dure et radicale : ne plus partir toujours du lieu défini chrétien, présumé chrétien, mais partir d'ailleurs, commencer la foi dans ce monde éclaté où bon gré mal gré nous sommes.

Par rapport à cette étrange nécessité, le regain de faveur du spirituel peut paraître ambigu, car il permet de la réduire à ce qui est moins exigeant et moins éprouvant. Dans le « spirituel », en effet, on peut tout mettre, y compris le monde à sauver. Mais c'est précisément *dedans*, toujours à l'intérieur des représentations, intentions, attitudes que recouvre l'idée du spirituel : le monde, par exemple, n'y est pas vu pour ce que durement il est, mais selon l'image qu'on s'en fait pour la prière de louange ou de demande, pour les intentions et œuvres charitables, pour la pastorale et la mission.

Malentendu inextricable, puisque ceux qui « barrent le chemin » n'en ont pas du tout le sentiment. Il leur semble au contraire retrouver le chemin vrai. Ils *ne voient pas* où est la différence entre ce qu'ils font ou veulent faire et ce que serait l'initiative de la foi à hauteur de la situation telle qu'elle est.

Il y a de quoi désespérer pour ceux qui, d'où ils sont, voient irrésistiblement l'écart. Ils se sentent mis sur la touche, mis en marge, exclus par tous ces gens estimables, généreux, bien disposés, qui occupent l'espace chrétien. Et ne voient pas.

J'écris pour ces désespérés.

II

la grande vie

Qu'est-ce que c'est, la vie spirituelle ? Concept, dans nos cultures, assez flou ; qui réfère plus ou moins à « l'esprit », grand thème de la philosophie d'Occident, plutôt mis à mal ces temps-ci.

la vie spirituelle comme spécialité

Dans le monde chrétien, c'est au contraire fort et précis. Mais au prix, si l'on peut dire, d'une spécialisation. Oui, « la vie spirituelle » chrétienne est une spécialité : ensemble de pratiques, liées à des textes et à des modèles, caractéristiques du milieu chrétien « pieux » (et, a fortiori, des religieux ou du clergé). C'est : prière, et selon des formes ; rites, surtout les sacrements ; ascèse, rigueur morale, formes de vie allant jusqu'aux trois vœux traditionnels.

Le spirituel est une catégorie parmi d'autres ; socialement, un secteur, un genre de vie particulier, même s'il envahit toute l'existence de certains. C'est ce spirituel-là qu'on oppose à la désastreuse inconsistance — réelle ou supposée — de christianismes qui se sont voulus plus engagés dans le monde. Et si, pour sauver cet engagement ou le pousser plus loin, on s'oppose à ce spirituel, on est pris dans le piège. Car il est bien certain que quelque chose là est affirmé qui est essentiel à la foi vive, c'est-à-dire, aussi bien, à l'homme concret en tant qu'il espère vivre de l'Évangile.

le dualisme

Mais voilà : est-ce la bonne, la seule façon de l'affirmer ? Telle que je l'ai dite, elle relève encore complètement de ce dualisme qui a formé partout, chez les chrétiens, le ET des problèmes insolubles : foi et vie, Église et monde, tradition et aggiornamento, etc. ; ici ce sera, par exemple : vie spirituelle et pensée critique, vie spirituelle et action politique, vie spirituelle et travail de vérité psychologique.

Quitter ce dualisme, c'est déplacer radicalement ce qu'il en est du spirituel, c'est le *libérer* de ce qui le réduit et le sépare. Mais l'opération n'est pas si aisée, parce que ce dualisme-là, malgré tous ses inconvénients, faisait aussi effet de système, il organisait notre situation. Le chrétien, dès qu'un peu conscient, sentait partout les fractures menaçantes ou accomplies, mais il pouvait du moins y voir les *vraies questions*. Sortir de là, c'est aller où ?

la vie spirituelle comme vie

Tâchons de dire ce qui est premier, quel qu'en soit le risque. La vie spirituelle, c'est la vie, simplement, en tant qu'elle n'est pas pour la mort, mais qu'elle est, en sa source et sa fin, vivante. Plus question de l'opposer à autre chose, d'en faire une spécialité de la religion ; et s'il y a crise ou problème, c'est à creuser dedans, pas à passer ailleurs, qu'on trouvera une issue¹. Car où l'homme pourrait-il vivre, hors de sa vie ?

« L'esprit » de cette vie spirituelle n'est pas celui que nos concepts opposent à la matière, mais celui précisément dont sourd la vie en question : l'insaisissable puissance, le grand souffle, la fécondité originelle sur quoi la vie humaine peut faire fond sans réserve. Cet insaisissable, ce « *vent dont tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* », c'est en même temps le très concret, le don premier au-dedans de moi que je goûte à exister libre de la fascination de la mort, le don qui s'exerce et se manifeste dans l'écoute, le regard, le tact par où les humains se donnent les uns aux autres cet amour premier hors duquel ils sont perdus dans la folie et le meurtre.

L'esprit est naissance ; il est l'amour de la vie forte ; il est en nous le travail qui passe tous nos efforts et ne cesse de commencer l'humanité véritable, allons, risquons le mot, la divine humanité. Son langage est celui de *l'évangile de Jean*, aussi éloigné des platitudes matérialistes que des évanescences idéales. Car c'est naître, respirer, manger, boire, marcher ; c'est entendre, voir et toucher.

C'est l'Un, non pas en idée, en mythe, en spéculation, mais comme le principe et la demeure des relations mêmes ; comme ce qui, jusque dans la traversée du chaotique, le grand pâtre où s'écroule le Temple et où le Verbe meurt, nous préserve du chaos.

Non pas rêverie, mais expérience. La plus humble expérience et la plus dure. Une certaine façon de prendre les choses de la vie. Une certaine odeur de l'existence, comme le parfum du nard épandu en toute la pièce. Une paix par-dessous les troubles et (je le redis) un travail d'enfantement dont tu ne sais ni l'origine ni ce qu'il va mettre au monde.

Par rapport à la spécialisation susdite, un déplacement, un éclatement inimaginables, au point que la vie spirituelle, au sens réduit et restreint, n'intéresse pas, n'intéresse plus.

1. J'ai l'air de contredire ce que j'ai écrit plus haut (l'ailleurs...). Toute l'affaire est la coïncidence de ces deux mouvements contradictoires. Je laisse le lecteur y rêver.

N'opposez pas la vie éternelle, car pour Jean, par exemple, elle est la vie toute entière élevée à la vie, dont la réalité est déjà en ce qui nous est donné : *agapè*, cet amour dont le premier des hommes a pu vivre jusqu'à en mourir. La foi, l'espérance, la loi, les sacrements, tout passe : seule demeure *agapè*. Jean dit que c'est Dieu même.

III

réalisme

On peut craindre un tel langage, le trouver flou, poétique, mystique, sentimental. Injures suprêmes ! C'est un contresens absolu. Ce qui le montrera, c'est ce qu'il advient du rapport au réel.

Dans la « spiritualité », telle qu'en elle-même enfin il arrive qu'elle se résorbe, le réel est toujours réduit, voire supprimé, au nom du spirituel. Le travail, l'argent, le sexe, la politique, l'art, la critique, etc., n'y sont jamais pris *pour ce qu'ils sont*, mais toujours traduits d'avance en ce que le spirituel trouve à son goût.

Pour la vie selon l'Esprit, toute réalité est prise en charge en ce qu'elle est ; et même : avec plus de fermeté, d'implacable réalisme. Cela peut se faire au fil des jours, dans la vie la plus quotidienne. Mais cela peut exiger aussi le travail sans échappatoire, la confrontation serrée avec ces « réalités » qui font le monde où nous sommes ; ou, pour mieux dire (car la confrontation suppose encore une artificielle distance) : le travail *en* ces réalités. Elles ne sont plus du tout, cette fois, ces espaces un peu magiques où le christianisme fatigué, débarrassé de ses oripeaux « spirituels », retrouverait de l'énergie. Elles sont l'espace même du travail de l'Esprit.

La différence, hélas, est nulle pour ceux qui ne perçoivent pas quelle fracture elle représente. Ils sont d'accord une fois de plus, ils s'y retrouvent. Et d'étendre à toutes les « réalités » ou « valeurs humaines », dûment authentifiées par le croyant, la « dimension spirituelle ». Mais ce n'est pas ça ! Pas ça du tout ! C'est un exode, un exil, une perte irréparables. C'est *risquer sa vie*, sa vie spirituelle, dans l'espace étrange, étranger, hostile ; et non pas au-dehors et pour le bien des autres, mais en soi-même et pour la vérité.

IV

la vie spirituelle critique

Quel rapport, apparemment, entre vie spirituelle et pensée critique ? Aucun. Ou plutôt, si : méfiance de la spiritualité envers cette pensée raisonneuse, disséquante, réductrice, qui, même lorsqu'elle se veut bienveillante envers la « croyance », la réfère impitoyablement à ses propres critères. Car, pour la critique, c'est la critique et non la foi qui est l'instance dernière de vérité.

Au théologien, chez qui la foi cherche à comprendre — *fides quaerens intellectum* — d'affronter ou d'intégrer, sinon les instances critiques, du moins ce qu'elles produisent. La vie spirituelle n'a pas à s'en charger ; elle est bienheureusement, pense-t-on, libre de ces préoccupations difficiles et dangereuses, toute dans « la simplicité de cœur » et l'attention fidèle à Dieu.

Au surplus, depuis le XVI^e siècle en tout cas, la théologie a bien du mal avec l'esprit moderne : la critique court devant, elle a l'initiative de la pensée ; le théologien vient après, s'efforçant aux arrangements. D'où bien des peines, des tentations, des glissements. La vie spirituelle se fait alors assez volontiers « anti-intellectuelle », contre l'orgueil de l'esprit, le doute, la dispersion.

dimension de la pensée

Mais la vie en l'esprit n'a pas du tout cette attitude. Non seulement elle ne s'oppose pas à la critique, mais elle est critique ; et non pas seulement critique des mœurs, des intentions ou du cœur, mais en la pensée même. Car, en elle, ce qui se nomme foi et ce qui se nomme amour pensent. De même que les évangiles synoptiques, celui de Jean ou les lettres de Paul pensent et ne sont pas seulement recueils de paroles édifiantes et de références obligées pour le théologien.

Si nous ne le savons plus, c'est parce que nous avons réduit la pensée. Mais la vie spirituelle en est l'élargissement. Elle réalise même, à sa façon, le vœu qui s'annonce chez certains philosophes : que la pensée aille jusqu'en deçà de la coupure de la rationalité, jusqu'en cet espace précédant les exercices du doute et où se donne à l'homme la prime clarté. Non pour les facilités de la croyance ! Mais pour une épreuve plus rude que le doute même, car c'est en elle que l'homme doit se séparer de ses folies.

Là commence la critique à la dimension de la *krisis*, du Jugement : mise en cause de « ce monde » en tant qu'il est devenu règne du meurtre ; critique qui porte non plus seulement sur l'erreur ou l'illusion, mais sur l'aveuglement ; pensée qui excède l'espace de la stricte raison pour porter le tout de la condition humaine et ses premières nécessités.

le logos almant

C'est par là que peut se comprendre — ou, plus justement, s'entendre — le *Logos* dont parle Jean, le *Logos* devenu vie humaine : non pas comme un *objet* de la pensée, mais comme son *principe*. Car il n'est pas d'abord ce dont nous devons disserter plus ou moins savamment, mais la prime clarté elle-même. Et il l'est parce qu'il aime. Le *Logos* témoigne que l'Ineffable est *agapè*. La critique la plus radicale, c'est alors d'accepter que le principe critique ultime soit cet amour. Et, de fait, ça ne laisse rien intact !

Mais la conséquence n'est pas du tout de dispenser d'autres critiques ; c'est au contraire de les vouloir, de vouloir les mener jusqu'au bout, de pousser toujours plus loin l'interrogation et l'interrogation sur l'interrogation. L'amour, en la pensée, est d'aimer toute vérité pour elle-même, sans réserve. C'est donc d'accepter tous les détours, délais, décentremments qui feront perdre à l'homme l'apparence de vérité qui lui permettrait de vivre. Non par goût à détruire, ni par cette prétention à se tenir dans le lieu de critique et d'analyse, qui demande à être, elle aussi, impitoyablement critiquée (car elle est encore façon, au nom de la critique même, de se mettre à l'abri : l'analyste est loin des coups). C'est au contraire respecter l'illusion même, car elle peut être le mode encore illusoire où s'annonce la vérité.

Mais c'est aussi toucher, en la pensée, à cette région dangereuse que la raison ordinaire risque de méconnaître. Scandale de cette fin du XX^e siècle : comment notre société, si rationnelle, a-t-elle pu et peut-elle encore produire des désordres si effrayants ? Jusqu'où donc, en l'homme, est la racine de son inhumanité ? Penser « par là », c'est vraiment œuvre de l'Esprit, qui ne se borne pas au bon calcul et à l'agir efficace, mais vient et revient aux « choses premières », par où l'homme peut vivre. C'est venir de l'unité et y aller, par delà les coupures utiles en leur fonction, mais meurtrières si l'on s'y fixe, où s'est complu la pensée de l'Occident.

V

au-delà de la révolution

La vie spirituelle est action. Sans doute, dit-on, puisqu'elle veut au moins la pratique de la morale. Et davantage : l'ascèse — pauvreté, chasteté, obéissance, chacun selon son état — et les bonnes œuvres, sous ce paradoxe que l'œuvre par excellence n'est point œuvre, car c'est la contemplation.

la pratique abstraite

Or il arrive que ce langage, qui veut dégager la vie spirituelle de compromissions trop évidemment dangereuses, en vienne à la compromettre autrement. Il sert alors à opposer à l'action, commandée par l'urgence, le champ abstrait d'une pratique « spirituelle ». Il oppose, par exemple, aux lois de fer de l'économie, la bonne intention, l'attention aux autres, le dévouement.

Réduction à la vie privée ? Souvent, pas toujours. Car il y a aussi du « révolutionnaire chrétien » qui relève paradoxalement de la même mentalité. La spiritualité de l'âme y passe en spiritualité du peuple ; l'action y relève de l'idéal et de l'intention. Même, c'est un comble, quand avec Marx on s'y fait « matérialiste », il arrive que ce soit encore par doctrine et pour y investir le besoin « spirituel » du sens et de l'engagement. Péchés originels de bien des militants d'origine chrétienne.

l'enjeu

Or la vie spirituelle, perçue autrement, veut autre chose. Elle n'est pas prise et compromise d'emblée en ces conflits : action et contemplation, spirituel et temporel, idéalisme et matérialisme, etc. ; pas davantage : tradition et révolution. Elle commence ailleurs. Elle commence par un constat : ce monde, où nous sommes, délire. Non pas du tout parce qu'à côté de réussites brillantes, de progrès certains, il aurait des aspects insupportables, mais parce que, en ce progrès même, *est aussi* le délire. Double face, ambiguïté terrifiante de ce qui s'est accompli en Occident depuis la fin du Moyen Age et qui se répand sur toute la terre. Aurore d'un nouveau monde, délivré des terreurs d'antan : la faim, l'épidémie, la mort partout, l'ignorance, les grandes peurs. En même temps : processus prodigieux de destruction, l'homme privé de lui-même, un trou noir au milieu de l'abondance des sciences, la montée d'une détresse innommable. La vie spirituelle,

c'est la capacité de ce constat, absolument étranger aux nostalgies du bon vieux temps et aux restaurations diverses, avec *l'urgence d'agir* pour sauver l'homme de ce mal.

L'action en cause excède tout modèle où l'on prétendrait l'enfermer. Avec elle, s'annonce cette vérité redoutable : que l'action à hauteur du péril sera invention, création, perpétuelle création, en toutes directions, de modèles pour la pensée, de méthodes pour la pratique, de modes de vie, de récits, d'images, d'œuvres en tous genres ; et les sachant périssables. Car nous avons mis en route une menace telle que nous ne pouvons plus nous fier à aucune action établie, qu'elle soit de tradition ou révolutionnaire. Et l'action y excède l'action : c'est de réengendrer l'homme qu'il s'agit.

le long cours

Travail à long terme, à très long terme. L'action « spirituelle » opère sur la très longue distance ; elle est, de l'action, ce qui n'est pas commandé et réduit par les contraintes momentanées. Pour elle, l'essentiel passe avant l'urgent, parce qu'il est le plus urgent. En même temps (c'est lié), c'est affaire de vérité. Il ne s'agit pas de savoir ce qui réussira parce que *ça plaira* ; sa loi n'est pas dans les sondages. Il s'agit d'agir selon ce qui est vrai, pour la vérité.

Après quoi, ceux qui craindraient ou trouveraient prétexte là pour se dérober aux tâches précises se méprendraient complètement. L'effet de cette dimension de l'action sur l'action, c'est de la rendre attentive aux réalités, dégagée des modes et des idéologies. Par exemple, ces temps-ci, de ne pas oublier que notre économie, *c'est*, pour des centaines de millions d'hommes, la faim, dans la disparition de leur culture ; et que la grande affaire n'est pas de leur imposer nos solutions qui, au demeurant et dans les faits, ne résolvent rien de la difficulté essentielle. La première tâche est sans doute une transformation de nous-mêmes, et qui en vienne à ébranler les évidences de notre action (toutes tendances confondues) : comme, par exemple, celle de croire que l'investissement de l'énergie humaine dans l'expansion économique est l'alpha et l'oméga de la sagesse !

VI

la grande santé

Evoquer ici la santé est ambigu. Car la santé n'y est pas ce produit de l'industrie médico-pharmaceutique à quoi certains fantasmes semblent la

maurice bellet

réduire. C'est la grande santé de tout l'homme, et qui le porte jusqu'en ses souffrances. Dans les catégories reçues, on la verra assez bien du côté du psychique.

spirituel et psychologique

Beau débat ! On a vu de grands engouements et des glissements parfois étranges ; des directions de conscience virer à la non-direction de l'inconscient, sans que le progrès de la liberté soit toujours évident. Et l'on sait que, par les temps qui courent, psychologie ou psychanalyse, ça peut couvrir n'importe quoi.

D'où le souci, compréhensible, de mettre les choses au net. Et, pour commencer, de tenir ferme la distinction. Le spirituel réfère à Dieu, à l'action de Dieu en l'homme, aux moyens que l'homme peut avoir d'y répondre ; il est, en son fond, de par delà ce monde. Le psychique est « terrestre », il ne concerne que les relations inter-humaines, le bon épanouissement du « moi » et autres équilibres.

La distinction sert à sauver le spirituel de toute réduction, à maintenir même qu'il suffit, « pour l'essentiel ».

le travail de vérité

Or il se fait, du côté du psychique, un travail de vérité qui a sa spécificité, qui agit en son propre lieu, qui ne tolère pas les arrangements du discours édifiant (du genre : offrez, oubliez-vous, pensez aux autres !). Substituer à ce travail le « spirituel » n'est pas mieux que de tout mélanger : c'est recouvrir la blessure d'un baume qui la rend supportable ou indolore — pour quelque temps —, mais ne la guérit pas. Car ce qui est en cause n'est pas « le psychologique », catégorie culturelle ; c'est *le travail de vérité* comme tel, acceptant de se faire selon ce qu'il en est, et non pas selon les idées, intentions, directives des discours ou des règles spirituels.

Il y a plus, beaucoup plus. Il est impensable qu'un tel travail de vérité, traversant tout l'être humain, n'ait pas sens spirituel pour la vie spirituelle. On dit : sans doute, pour ceux dont la foi intègre cette expérience ; mais pour tant d'autres, mouvement inverse ! Tout l'effet « psy », en eux, est de disloquer la vie spirituelle, bien souvent jusqu'à mettre en cause la foi même.

Mais c'est *cela même* qui est, qui doit être intégré en la vie spirituelle. Au prix, c'est certain, de déplacer celle-ci : car il faut admettre que ce qui *institue* et *constitue* le spirituel, apparemment jusqu'en ses racines, peut

avoir à s'effacer pour qu'apparaisse le spirituel en vérité. Autrement dit : ce qui est au cœur de la vie spirituelle, comme foi et amour, doit pouvoir porter la croix d'une désillusion radicale. La vie en laquelle on a cru croire commence au-delà de cette mort, par delà le paysage « spirituel » dévasté. Elle est dans une insécurité qui semble insoutenable, car son assurance est dans sa dépossession même, dans l'acceptation sans appui que cette vie soit don et non pas l'effet de nos constructions, si vénérables soient-elles.

la question capitale

Alors, mais de toute autre façon, la vie spirituelle en un sens fait un avec ce travail de vérité qui ouvre à l'homme son pouvoir-vivre. Et là viennent des questions décisives, comme de savoir par exemple quel est le bon chemin de l'homme par rapport à son désir et à son angoisse. Est-ce de détourner cette puissance qu'il sent en lui si redoutable, parce qu'elle est violence et peur de cette violence ? Est-ce de la projeter d'abord et par force dans les entreprises « spirituelles » ? (On brûlera cette énergie dangereuse, on l'usera dans l'excès même de la piété et du dévouement, on la tournera contre elle-même par la maîtrise de soi et le renoncement). Est-ce de réprimer, c'est-à-dire de renfoncer en soi jusqu'à ne plus le sentir, ce qui ne cesse de troubler la transparence « spirituelle » ? (Et c'est encore façon de lutter contre soi).

Ou bien faut-il traverser ? Est-ce que la vie, la vie pleine, dans le souffle vivifiant, nous veut respirant à fond et allant au plus loin ? Que l'angoisse se dénoue, que se libère d'elle la force nouée, pour l'œuvre, pour l'amour ; et que le désir se délie de l'avidité et de la peur, nouées ensemble, qu'il traverse sa tristesse et sa folie, jusqu'à ce point d'innocence où *agapè* devient sa vérité.

Et cette question-là n'est plus du tout le propre de ces malheureux qui ont besoin « d'aide psychologique » ; elle concerne la vie spirituelle comme telle, elle interroge sur sa vérité.

Qu'est-ce donc que cette traversée ? Pas du tout le simple opposé du chemin de maîtrise, d'effort, de répression ; car cet opposé-là, c'est le laisser-aller vague, l'anarchie intérieure, au mieux (ou au pire) le confort d'une vie repue et centrée sur soi. La traversée du désir, c'est quand on ne se résigne plus du tout à « faire comme si » et quand on ne prétend plus dominer tout en soi ; mais quand on espère sérieusement vivre par grâce, en sorte que tout ce qui fait l'homme, corps, âme, esprit, advienne à la lumière.

maurice bellet

Mais quel rapport avec ce que nos traditions nous disent de la vie spirituelle ? Les avons-nous bien entendues ? Sommes-nous au cœur de questions neuves, qu'il faut affronter autrement ? Voilà, au titre du bien vivre, un espace encore pour la critique !

VII

l'espace inconnu

Je n'ai fait qu'indiquer, bien sûr ; assez, je l'espère, pour qu'on aperçoive de quel espace il s'agit : non pas « la vie », dans le vague commode qu'elle prend en certaines évocations du vécu ; mais plutôt *les choses de la vie*, qui lui donnent ses dimensions, sa complexité, ses contradictions.

l'unité et le dédoublement

Pourtant, ce n'est pas dispersion, tout le contraire. Cette vie, c'est justement l'unité, l'unifiant de tout ce qui, en tous sens, va. C'est comme la source jamais épuisée où nous trouvons à repartir et recommencer, et pour la pensée, et pour l'action, et pour toute œuvre en nous et hors de nous.

Mais la nommer « spirituelle » décidément gêne. Comment le mot ancien portera-t-il le déplacement nécessaire ? Disons-nous que c'est retrouver son vrai sens ? Mais à quoi cela sert-il si ce vrai sens n'est plus dit par le mot, si tout est constamment décalé ? Ce qui vaut du mot « spirituel » vaut de tout le langage qui y réfère, c'est-à-dire, ici, de tout ce qui est proprement langage de la foi chrétienne. Dédoublement tout du long : évangile, grâce, charité, péché, résurrection, etc., et Dieu, et Jésus-Christ, et l'Esprit... C'est, d'un côté, un vocabulaire particulier, du secteur religieux, qui ne circule que dans les réseaux fermés de la piété et de la théologie ; et qui y circule mal, parce qu'usé, fatigué, utilisé jadis à trop de fins, et aujourd'hui encore. Mais c'est aussi, quand par miracle fulgure son sens, la grande première ouverture de la vie humaine.

le lieu manque

Mais où ? Comment ? Pour qui ? On a le sentiment que l'espace manque, qui permettrait de se tenir là, dans cette demeure ouverte de toutes parts et pourtant enfin habitable ; là où la parole humaine s'échange en son plein, où l'homme en vient à sa bonne puissance, donneuse de vie sans retour, où toute question peut être posée, toute voix entendue, toute terreur apaisée et où tout désir a son chemin d'amour. Non pas l'utopie,

non, pas du tout. Mais le grand lieu premier nécessaire, où l'homme peut être d'abord homme, c'est-à-dire à l'image de Dieu ; et non en idée, mais en ce qu'il est, en sa chair, en sa durée, en ce qui naît de lui.

Mais, dans la constitution même de l'espace humain où nous sommes, en ce que nous nommons société, culture, etc., il semble qu'un tel espace soit impossible. Ce n'est même pas l'en dehors ou l'au-dessus ou l'à venir. C'est bêtement rien, ce-qui-n'est-casé-nulle-part. En parler, c'est, paraît-il, donner dans le flou, terreur des âmes sensées.

Et pourtant, *il faut bien* que ce grand lieu nous soit donné. Sinon, nous sommes déchiqtetés par la dispersion irréparable, jamais ne nous est donné l'espace d'être qui nous sommes. Ou bien quelque appareil, quelque idéologie viennent en tenir fonction ; et nous sommes écrasés. Alors nous rêvons de temps anciens, où, paraît-il, les grands récits et les grands rites ouvraient à l'homme l'espace de son être ; ou à des cultures d'ailleurs, à des sagesse, à des traditions qui auraient su ne pas le perdre. Tandis qu'au milieu de nos richesses se creuse ce grand trou.

Il faudra bien que vienne là, dans la situation qui est la nôtre, de quoi vivre.

Je pense, — ai-je tort ? ai-je raison ? — que c'est sur cette partie-là que va se jouer le sort de notre monde — et de la religion de l'Occident.

maurice bellet

Sur les questions relatives à la vie spirituelle, deux cahiers de LUMIÈRE & VIE proposent des approches complémentaires de celles qui sont ici développées (30 F l'un, 50 F les deux) :

122 Expérience mystique et Dieu de Jésus

Nelly Beaupère, Henri Bourgeois, Pierre Cren, Christian Duquoc, Michel Gillet, André Neher (100 p.)

148 Le spirituel autrement

Danièle Léger, Georges Morel, Louis Panier, Gérard Raulet, Alain Woodrow (104 p.)

échanges

N° 198

POURQUOI VIVRE ? VIVRE POUR QUOI ?

ÉDITORIAL	François Blot
L'exaltation du moi	Pierre de Lochet
L'intensité d'une saison	Martin Hillairet
Pour ne pas perdre sa vie à la gagner, un entretien avec Yves Clot	par Bernard Stéphan
Une dimension de lutte	Marie-Chantal Gratton
Partager, avancer, prendre le temps	Daniel Cirera
Une violence extrême, un entretien avec Fernando Solanas	par François Quenin
La joie de vivre	Albert Desserprêt
Pourquoi chercher parmi les morts celui qui est vivant ? ...	François Blot
Des réponses introuvables	Madeleine Leroy

Prix du numéro : 18 F - Abonnements : France : 170 F - Etranger : 200 F
49, rue du Faubourg Poissonnière 75009 Paris - CCP. E.T.C. 502399 Paris

LA REVUE NOUVELLE

Mars 1986

PROTECTION DE LA JEUNESSE

- Quelles orientations nouvelles, par **F. Tulkens**
 - Un vécu oppressif sous un regard répressif, par **B. Schoonbroodt**
-
- Conversation avec Thierry Haumont (Prix Rossel 1985)
Ecrire, nécessairement, la vie même, par **Th. Haumont, J. Fontaine et G. Lambert**
 - Sartre sous l'œil de Bourdieu, par **E. Bastiaenen**
 - Le plaidoyer réquisitoire de Malcolm Lowry
ou le roman d'un alcoolique, par **Th. Snoy**
 - Parisianisme et pharisanisme, par **C. Herne**
 - L'exil de l'action, par **J. Aubenas**
 - Barbare (extrait), par **J.-Cl. Pirotte**

Ce numéro : 200 FB
Belgique : 1 600 FB - France : 270 FF - Etranger : 1 890 FB
Caisse Générale d'Epargne et de Retraite : Bruxelles, 001-01007311-08
La Revue Nouvelle, rue des Mouchérons 3, 1000 Bruxelles

l'instauration spirituelle

itinéraire vers l'humanité de l'homme

Il existe un seuil d'humanité en deçà duquel l'homme, qu'il soit croyant ou athée, ne peut entrer dans l'ordre du spirituel. Le but de cette réflexion est d'indiquer un itinéraire possible vers ce point originel où l'humanité du sujet agissant fait l'objet d'une appréhension non savante, même si elle est authentifiée par le recours aux savoirs. Une étape préliminaire définit les rapports qui nouent étroitement le discours spirituel et l'agir humain. L'instauration spirituelle proprement dite se déploie selon quatre dimensions. Refusant le processus d'exclusion sociale qui frappe les pauvres, elle reconnaît en eux la part perdue de notre chair, part essentielle à l'éveil de ce qu'on pressent être l'humanité. Face à l'anxiété de la conscience européenne doutant de son identité et de ses valeurs, le chemin passe ensuite par l'obligation d'assumer le passé lu dans la tradition et de se risquer soi-même dans une paternité qui ne se réduit pas à l'engendrement biologique. L'énigme de la filiation introduit directement au cœur de la foi dont le récit commence avec Abraham et s'accomplit dans la reconnaissance du Fils de Dieu. Mais, au terme de ces vingt siècles d'histoire, un chemin de foi ne peut instaurer le spirituel sur la base de l'engendrement de soi-même comme « fils d'homme » qu'en revenant aux relations du chrétien avec l'athée, d'une part, avec le juif et le musulman, d'autre part ; car là aussi s'atteste et se dérobe aujourd'hui notre propre chair, là encore se communique quelque chose du mystère de Dieu.

Ecrire sur la spiritualité, c'est essayer un discours propre à soutenir l'agir « spirituel ». Nous ne définissons pas cet adjectif dont le sens se précisera au long de ces pages. Mais le *discours spirituel* qui entend soutenir l'agir a une intention spécifique en face d'autres discours, philosophique ou théologique, par exemple, avec lesquels il ne manque pas d'entretenir de constants et obscurs rapports ; il entend, en effet, ne jamais lâcher sa préoccupation de favoriser l'acte spirituel. Il veut articuler en cohérence un certain type de pensées qui permettent au plus près le surgissement de l'acte. Il tend à être, dans cette direction, le discours dernier. Après lui, sans autre intermédiaire articulé, c'est l'espace pour agir. Il est donc au plus près de l'agir.

le discours spirituel et l'agir

Nous appellerons ici « agir » ce que les scolastiques appelaient « opération » dans leur adage : « l'opération découle de l'être ». Mais dans un discours spirituel, nous devons dégrever le mot de son rattachement à l'être à cause du poids dont celui-ci est alourdi dans les mentalités courantes. Il faut donc changer de perspective : dans l'itinéraire d'une vie humaine, la décision de l'acte n'est jamais introduite uniquement à partir de la connaissance de l'être ; l'acte dépasse la connaissance que le sujet peut avoir de l'être ; il est plutôt, d'une certaine façon, un accès à l'être ; mais peu importe au fond, justement, que soit nommé ce à quoi il accède.

la vie en gestation d'humanité

Penser, aimer, poursuivre un désir, prier, communiquer avec ses semblables, produire des biens de consommation, mener une action politique, écrire un poème, mille autres activités constituent ensemble ce que nous appelons ici l'agir quand l'agent entend trouver, dans et par le déploiement de ces activités, le lieu d'une vie digne à ses yeux d'être vécue. Nous ne parlons donc pas seulement de ce qu'on nomme couramment l'action : action de formation, action militante, etc. ; nous n'employons pas, non plus, le mot de « praxis », parce qu'il risque de trop suggérer les « pratiques », qui sont comme la corporéité de l'agir, dissociée de celui-ci. Nous disons l'agir, c'est-à-dire l'acte de déployer des activités en les rapportant, activement et non seulement intellectuellement, à ce qu'on considère comme la vie qui vaut d'être vécue.

Si l'agir engendre une vie humaine digne d'être vécue, il est alors ce qu'on appelle « la vie spirituelle ». Celle-ci n'est donc rien d'autre que la vie humaine. Le recours au vocable « spirituel » ne s'impose que parce que la vie des hommes et des femmes n'est pas toujours une vie humaine. Car l'humanité de la vie n'est pas seulement l'absence du manque d'humanité ; il ne suffit pas d'un manque épisodique dans un état banal déjà donné qui serait l'état d'humanité, pour se trouver parfois dans l'inhumanité. L'état neutre, en effet, n'est pas celui d'humanité ; ce dernier est une conquête. Il est besoin d'un certain type d'acte pour nous mettre, nous les humains, dans la dynamique d'humanité, pour y instaurer notre vie. Cet acte relève de ce que nous appelons le « spirituel ».

Si le spirituel n'est souvent considéré que comme un aspect de l'humanité des humains et non comme leur humanité pure et simple, c'est que, dans sa signification habituelle, le mot « humanité » comporte aussi toute une série de comportements inhumains, qualifiés finement de « trop humains » ou de « tellement humains ». Ces tours de langage sont d'importance : il y a, dans la vie des hommes et des femmes, une humanité en dérive, et en dérive parce qu'humanité ; car c'est ce qu'il y a d'humain qui entraîne et nourrit la dérive : c'est pourquoi le mal a parfois de beaux aspects. Or l'humanité en dérive est à jamais indispensable à l'humain et son absence est toujours irréparable. Le « spirituel » est donc aussi dans la dérive ; mais il n'est pas elle. Il n'est donc, au bout du compte, rien d'autre que la vie humaine en gestation risquée d'humanité et aussi, pour une part, en déroute d'humanité.

discours, action, tradition

L'agir humain doit être soutenu par un discours. Ce dernier n'est pas l'agir. Par un biais, il anticipe l'agir sans en être le programme ; il l'arme de l'intérieur, sans l'engendrer ; il lui offre des repères d'appréciation sans le juger ; il subit la refonte que lui impose peut-être l'effectuation de l'agir ; il met aussi en celui-ci plus de cohérence avec ce qui a été déjà accompli. Sans le discours, l'agir se traîne et peut avorter ; mais qu'il se mue en discours, comme cela arrive, il s'en va vite alors à son extinction et l'humanité en dérive dans le discours trouvera sa revanche ; elle ira parfois jusqu'au meurtre de ceux qui tiennent des discours différents du sien propre. En situation d'agir, à partir des perceptions ici recueillies et dans la contrainte des choix à opérer, le sujet produit donc son discours qui, sans être l'agir, peut cependant être *un* agir, notamment quand il s'attaque à des discours admis, exprimés ou tacites, que le sujet juge contraires ou défavorables à un agir humain véritable.

Il reste que le discours spirituel n'est pas un acte de solitaire, même s'il ne naît que dans et par une solitude. Il a son lieu dans les interstices de ce qui est, chez un peuple, sa tradition : ses rites, ses témoins, ses récits, son enseignement relativement codifié, bref, ce à quoi l'on se réfère quand on parle de « ses pères ». Loin de fermer l'espace, la tradition l'ouvre à la refonte incessante du discours spirituel. Les hommes et les femmes ont été déjà incités par une formation spirituelle issue des siècles quand ils sont contraints à élaborer un discours spirituel nouveau sous la pression des mutations de la société. Car la tradition a pour fonction de rendre possible, non la répétition, mais un nouvel engendrement du discours

spirituel qu'elle suscite sans le configurer d'avance. Ce qui travaille dramatiquement une époque, une aire culturelle (l'Europe, l'Afrique...) ou, pour certains problèmes, le monde entier, presse, dans une angoisse féconde, d'élaborer un nouveau discours spirituel.

II

la relation aux pauvres, chemin d'humanité

L'expérience des deux derniers siècles, marquée en Occident par l'industrialisation avec les progrès et les drames qu'elle apporte, impose aujourd'hui à la conscience humaine, chrétienne ou athée, de reprendre à nouveaux frais l'examen de la situation des pauvres. Si nécessaires que soient doctrines et organisations pour y faire face, il est évident qu'elles achoppent sur une réalité : immanquablement et sans discontinuer, les sociétés relancent un processus irrémédiable d'exclusion. Il n'est pas question de faire porter tout le poids de l'échec sur les doctrines et les organisations qui n'ont pas fonction d'être la source de la justice politique et sociale ; elles sont des instruments entre les mains des hommes qui les ont conçues et les utilisent. Mais, justement, les hommes ne se réduisent pas à être des concepteurs et des utilisateurs, pas plus qu'ils ne sont les purs prolongements de la culture dans laquelle ils sont installés.

l'éveil à une nouvelle appréhension de soi

Parmi les chemins qui mènent l'homme à l'appréhension de ce qui le constitue lui-même, il en est un qui passe par la reconnaissance de l'existence des pauvres. Cette reconnaissance introduit en lui un écart salutaire : d'un côté, il est ce que fait de lui la société dans laquelle il est inséré et il se perçoit selon ce qu'elle lui dit de lui-même ; d'un autre côté, s'il ose reconnaître sa parenté, irrécusable et troublante, avec ceux qu'exclut la société, il ne peut qu'entrer dans une interrogation sur lui-même.

Cette interrogation est d'autant plus vive qu'elle risque de ne pas se confiner à un monologue, mais de s'incorporer à une relation avec un univers autre, au moins par l'intermédiaire des témoins des pauvres. Les pauvres, en effet, ne sont pas sans être socialement structurés en leur altérité ; ils sont dans des « sociétés » de pauvres. Et s'ils ne détiennent pas un messianisme, il nous indiquent, depuis leur univers humain, notre dehors, quelque chose de ce que nous sommes et que nous ne savions pas être. Ainsi la relation aux pauvres éveille en nous ce qui échappe aux

vers l'humanité de l'homme

prises de la connaissance de soi telle que nous la fournit notre appartenance sociale. S'éveille alors en nous une autre expérience de notre être, et on la voit juger de l'expérience antérieure, celle qui précédait la rencontre du pauvre.

Immanquablement se pose alors la question de l'agir. Nous avons déjà signalé la nécessité des instruments de l'agir : les doctrines de philosophie politique, les organisations. Il faut maintenant prendre la mesure de ce qui trouble le sujet face à l'entreprise de l'action politique et sociale. Va-t-il se précipiter sans plus vers une nouvelle élaboration de sa pensée politique et vers son application par l'action ? Ou bien va-t-il, sans se détourner pour autant de ces objectifs, garder vive l'interrogation sur soi-même, soutenir, sans l'écarter, la crainte d'une relation persistante à l'univers des pauvres, rechercher ce qui le constitue lui-même au vrai ? Acceptera-t-il que se soulèvent en lui des émotions, des espoirs, des peurs, des perceptions imprévues ? Tentera-t-il de rejoindre un lieu inconnu de soi-même d'où semble sourdre cet ensemble de passions, d'où pourrait sortir — qui sait ? — de quoi faire face à l'agir qui semble s'indiquer ?

S'il le fait, ce n'est pas en vue d'obtenir une perception intellectuelle de ce qu'il est, comme la donnent la philosophie ou les enquêtes de psychologie ; il voit qu'il ne peut pas maîtriser intellectuellement l'accès à l'appréhension de soi, exigée par la perspective de l'agir, même s'il a besoin de prendre acte de ce que lui disent tous les savoirs, philosophiques et scientifiques, qui concernent tant l'individuel que le social. A cette heure, sa seule tâche est de se mesurer à l'acte qui s'indique et de mesurer l'acte à l'aune de ce qu'il appréhende de soi-même. Et il ne peut parvenir à peser les choses qu'en les « ressentant » avec tout lui-même. Le sujet de l'agir ne juge pas, ici, grâce à ce qui serait une « faculté » de juger, isolée de ce qui le constitue. C'est lui-même, en sa totalité, et quelque inconnu qu'il soit à ses propres yeux, intellectuellement et « socialement », c'est lui-même qui « ressent » et, par là, juge de la correspondance qu'il y a entre ce qui le constitue et l'acte qui se propose et où il commence — ou continue — de jouer son destin.

l'humanité du sujet, royauté cachée

Voici donc reliés l'acte à poser et la source dont la présence s'atteste ici et qui propose ses possibles, alors que son secret demeure invisiblement caché, inaccessible. Mais qu'importe ? Ainsi appréhendée seulement, cette source suffit à « situer » les savoirs et les programmes d'action et à exiger

roland ducret

leur inlassable refonte pour qu'ils puissent assumer leur confrontation aux réalités singulières. Ce lieu appréhendé et caché, d'où s'élèvent les passions qui ébranlent l'inertie des individus et des sociétés, nous l'appellerons l'*humanité* du sujet de l'agir. Dans le chemin spirituel que nous cherchons ici, cette humanité est éveillée par l'instauration de la relation avec l'univers des pauvres.

Il serait trop long de montrer pourquoi nous estimons illusoire les projets de refonte de la société qui prétendent rassembler pauvres et riches dans un monde sans coupure. Incité à découvrir ailleurs un agir plus proche de la vérité, nous ne voyons qu'un étroit passage possible : établir la relation entre les deux morceaux séparés de la chair des hommes, aussi bien en construisant les structures internes de la société qu'en transformant le processus d'exclusion en un processus de relation. Une telle entreprise requiert une nouvelle formulation des institutions et de leur fonctionnement et elle pose aussi forcément ses requêtes à l'univers social de la pauvreté. C'est bien là le chemin sur lequel il faut marcher.

Or il existe une puissance, souvent cadencée sous la consistance morte des individus et des sociétés, quand ils craignent d'appréhender la source cachée des émotions qui ébranlent les contreforts des corps, des cœurs et du social. Elle est le lieu de l'intelligence qui se constitue de tous les savoirs, mais qui les dépasse tous ; elle peut concevoir l'acte qui résout les contradictions des projets élaborés seulement au ras des raisons ; elle peut assurer la cohérence des agirs, en les organisant dans le temps et dans l'espace. Elle est une royauté. Elle est ce que nous avons appelé l'*humanité* du sujet de l'agir. Dans le quotidien, nous n'habitons peut-être pas ce lieu qui n'est d'ailleurs pas objet de conquête. Mais nous sommes assurés de ne pouvoir surmonter la situation tragique de la condition humaine en omettant, pour quelque autre solution que ce soit, d'accéder à l'*humanité* qui nous constitue.

la prophétie et la sagesse

C'est là, croyons-nous, que les traditions juive et chrétienne parlent de prophétisme. Le prophétisme arrive de la terre des pauvres et du lieu des désastres. Depuis le lieu des pauvres il dénonce l'exclusion et, dans le même mouvement, il réclame du sujet de l'agir l'accès à « son » humanité ; le refus de l'exclusion est interne à l'appréhension d'humanité ; il ne s'agit pas d'octroyer quoi que ce soit aux pauvres au titre de la générosité des donateurs, mais de reconnaître « sa propre chair », d'accepter le partenariat entre les uns et les autres dans leurs destins nécessairement imbriqués.

Alors, quand se proposent au sujet de l'agir la reconnaissance de sa propre chair dans l'étranger, la veuve et l'orphelin, et ainsi l'accès de lui-même à sa chair, la voix de Dieu se fait entendre dans le commandement et c'est là qu'il révèle son nom : « C'est moi le Seigneur ».

Dans le lieu d'humanité où le sujet de l'agir appréhende le soi humain, sans le comprendre, et où naît l'intelligence de la décision exacte qui résoud les contradictions des actions originées aux seuls savoirs, intervient ce que les traditions juive et chrétienne appellent la Sagesse. Etablissant sa demeure en plein milieu de la société installée, sans désertier, nous pouvons le croire, les habitats précaires des exclus, la Sagesse crie aux oreilles des actifs constructeurs des mondes humains qu'elle est ouvrière sûre de toutes choses. Elle connaît toutes les sciences. Elle perce le secret de l'univers entier et, d'un bout du monde à l'autre, elle en assure la cohérence. Mais son plaisir est d'habiter chez les humains et elle conseille aux rois la décision salutaire.

Selon la Bible, la Sagesse n'a pas l'humanité pour lieu de naissance, mais elle choisit d'y venir habiter. Elle descend des Cieux et repose en son peuple. Elle y établit sa maison et elle crie qu'on veuille bien venir à elle, jouir de son hospitalité et se nourrir à ses banquets. Dès lors le lieu d'humanité, auquel les constructeurs de la cité abordent par la contrainte de leur entreprise, s'ouvre en une demeure où vient habiter la Sagesse : là, elle bâtit sa maison, remplace selon son ordonnance les doctrines et les programmes ; et elle communique l'intelligence à ceux qui l'ont prise pour épouse. Elle les nourrit et les fortifie pour les tâches qui, sans elle, entraîneraient alors dans d'inextricables contradictions.

Ainsi donc, des marges de la cité, du pays des pauvres et des lieux hors enceinte, où peuvent s'écrouler les ruines dans la mêlée confuse des citoyens et des étrangers ennemis, arrive la prophétie dénonciatrice. Elle trouve une connivence dans le cœur de chair retrouvé de ceux qui ne refusent pas de reconnaître, hors les murs, leur propre chair. Mais elle réclame des uns et des autres de ne pas s'arrêter aux premières étapes et d'aller jusqu'à écouter la Sagesse qui trône au cœur de la cité, experte dans la connaissance des articulations et des jointures. Tous ceux qui, pour l'ordonnement de la société, ont su distinguer la systématique des savoirs et des programmes et l'origine de l'agir humain entendent ses appels. C'est au lieu de cette origine que parvient la persuasion de la Sagesse.

un nouveau terrain pour le spirituel

Dans les Eglises, telles qu'elles apparaissent depuis la France, la voix du spirituel est couverte par l'importance de l'institutionnel et des discours qui s'y rapportent : magistériel, théologique, catéchétique, pastoral, liturgique. La tâche, bien sûr, est d'importance : attester les données de la foi, expliquer la doctrine, la diffuser. Il y a pourtant un danger si cette reformulation est donnée comme l'origine de l'agir humain, en oubliant qu'elle a pour fonction d'ouvrir à l'humanité.

Devant ce manque, le spirituel se réfugie alors dans des groupes restreints de chrétiens ou dans des familles d'esprit, notamment celles qui se rattachent à des ordres religieux, bienheureusement reconnus comme un lieu spirituel. Dans ces lieux, pourtant, le spirituel ne se relie pas à la situation des hommes et des femmes qui sont actifs dans la production économique : ouvriers, cadres de l'industrie, chefs d'entreprise, agriculteurs ; ni à la situation des personnels des administrations ou du tertiaire : enseignants, soignants, travailleurs sociaux, agents culturels.

Ne manquent pas pourtant, dans ces secteurs, à tous les niveaux de l'échelle sociale, des personnalités, ouvertement chrétiennes ou athées, chez lesquelles existe l'accès au lieu d'humanité. Parce qu'ils y ont accès, ces gens, formés dans l'essentiel des enseignements apportés par leurs institutions, ont pu prendre toute la mesure des situations singulières auxquelles ils ont été confrontés. Ils n'y ont pas répondu en doctrinaires ; ils ne se sont pas bercés d'abstraction ; ils n'ont pas cherché des compensations dans une sphère dite spirituelle. Ils ont trouvé les actes que la « sagesse », reçue par delà les systèmes de pensée, leur a permis d'accomplir. Je pense à tels hommes politiques publiquement chrétiens, à certains des rudes meneurs de grèves difficiles, à des parents à l'épreuve d'enfants malades.

Ces gens ne sont pas aussi nombreux qu'il faudrait pour parler des chemins qui leur ont permis de traverser les doutes et les raisons de désespérance. Leur discours manque. Mais, en fait, la fonction de ce discours ne requiert pas qu'il soit abondant ; car elle est de *situer* les autres discours évoqués (théologique, catéchétique...), de faire en sorte que reste ouvert, au delà d'eux, l'espace auquel ils doivent normalement donner accès, celui de la rencontre possible de la « sagesse » avec le lieu d'humanité.

III

fils de l'homme

La réévaluation de la situation des pauvres nous a donc amené à retrouver l'humanité de soi comme source de l'agir. Un autre chemin, convergent, part du doute qui menace aujourd'hui la conscience, disons européenne. L'Europe hésite sur ses valeurs, déprécie son passé et craint de transmettre son héritage aux générations montantes. Cette situation, paradoxalement, indique un chemin : il conduit à se retrouver soi, comme source d'avenir, au cœur de l'héritage d'humanité.

Il existe une étrange relation, pleine d'embûches, entre l'accueil d'une tradition et la naissance de la foi en soi, en vue de retransmettre l'héritage et d'y appeler des fils. Dans la transmission de la tradition, le messager est aussi un produit du message. L'acte de transmettre passe par sa propre chair ; né du message, il va engendrer autrui au message. A l'intérieur de la tradition, il exerce donc la paternité.

la paternité : vers l'origine de soi-même

La paternité semble être l'accomplissement de tout l'agir humain. Elle n'est pas seulement ici la génération biologique et humaine ; elle est l'engendrement de la qualité d'humanité, tant dans la société et dans le monde que chez les individus eux-mêmes. En ce sens, elle n'appartient pas plus à l'homme qu'à la femme. Mais dans la mesure où l'homme et la femme à engendrer doivent être, par leur nature même, intégrés à la société humaine construite sur la loi, nous gardons le mot de paternité plutôt que celui de maternité qui connote davantage la relation à l'enfance. Ces précisions données, nous n'accepterons pas que le mot soit, en l'un quelconque de ses emplois, délesté d'une once de la prégnance de son sens premier qu'on peut résumer adéquatement ainsi : est père — et en ce sens une femme peut l'être — celui qui répond de la présence de l'humanité chez un homme (fils) ou chez une femme (fille). C'est ce sens-là qui donne son contenu à l'expression « humanisation de la société ou du monde » ; car humaniser la société, ce n'est pas bonnement la rendre mieux adaptée à la vie des humains, mais c'est inscrire jusque dans le cosmos l'humanité de l'homme. On voit donc ce que nous voulons dire en affirmant que la paternité est l'accomplissement de tout l'agir humain : c'est elle, en effet, qui lui fournit sa motivation et la forme des diverses activités en lesquelles il se répartit ; c'est elle qui en est la finalité. Par

roland ducret

exemple, la physique n'est pas seulement connaissance d'un objet, elle est affrontement de l'homme au cosmos ; elle est un des lieux où l'homme se risque et elle lui renverra inmanquablement une redoutable interrogation sur son destin.

La paternité inspire la crainte : en mal de devoir se compromettre par l'acte d'engendrer dans la tradition, le sujet de l'agir s'aperçoit qu'il a fait lui-même la lecture de la tradition, qu'il s'est lui-même reçu de la tradition par l'intelligence qu'il en a prise à ses risques. Il en vient à se sonder lui-même, à craindre de devoir jouer son destin dans ses actes. Ici, le destin est ce que la Bible cache sous les mots de salut et de perdition. Il n'est pas la fatalité que les dieux imposeraient aux hommes à leur insu. Il est la possibilité, placée au creux de notre situation, que quelque chose m'advienne par mes actes, où ne se jouent pas mes biens, mais où je vais me jouer moi-même, moi pour qui je me soucie d'avoir des biens.

La conscience du destin n'arrive pas forcément, dans une existence humaine, comme un événement subit qui départagerait à l'abrupt un passé et un aujourd'hui. Peut-être traîne-t-elle longtemps dans une sorte de demi-sommeil. Des décisions, lourdes à prendre, viennent ordinairement l'éveiller. Croît alors un sentiment de responsabilité face à son destin à jouer ; la conscience de la mortalité, qui annonce le terme, peut-être proche, du temps départi à nos possibilités de choix, en attise la vivacité. Naît au creux de la responsabilité le sentiment d'une solitude qui, d'ailleurs, nous laisse imbriqués dans nos relations aux autres et à la société. Où donc puiser de quoi faire face à l'agir responsable ? Chacun n'a que l'origine de soi-même, vers quoi il puisse alors tourner ses regards. Ici l'origine n'est pas le sein maternel ; elle en est même l'antipode. Elle est la source, interne à la responsabilité, de la responsabilité.

L'origine de soi-même ne sera pas atteinte, jamais. Elle n'est pas offerte à cette fin. Mais le souci de se relier à l'origine est appréhension de la présence de l'origine ; celle-ci refuse d'être investie. Mais elle envoie le sujet aux actes et c'est seulement à leur lumière que quelque chose pourra être dit de la teneur de l'origine, si jamais il fallait en dire quelque chose.

la filiation et la responsabilité d'engendrer

Appuyé à l'appréhension de l'origine inatteinte, le sujet de l'agir s'avance dans les actes. Ceux-ci ne se forment que grâce aux enseignements de la tradition, grosse de tous les savoirs, sans qu'il y ait jamais pourtant aucun « savoir » portant sur l'humanité de l'homme. L'humanité est engendrée

en l'homme grâce à un agir qui procède d'une lecture responsable de la tradition et met en pratique ses enseignements. La tradition est ce que la chaîne des hommes du passé et du présent a lu et lit encore de l'expérience des hommes d'aujourd'hui et des hommes du passé. Elle intègre l'actualité de tous les savoirs. L'individu se forme en humanité quand il met en pratique sa propre lecture, mise en pratique qui n'est pas sans charger de réalité le contenu même de sa lecture. A son tour, l'humanité formée engendre l'agir humain en ce sens qu'elle est le lieu du « ressentir » de ce qui est l'acte congruent ; elle est, en ce sens-là, la faculté du jugement de l'agir. C'est elle qui a l'intelligence — non le savoir — de la cohérence de l'agir au creux de ce qui apparaîtrait vite comme les contradictions de l'action, si l'agent oubliait de prendre son élan dans le lieu de l'origine, et voulait forcer l'acte à surgir uniquement à partir des analyses des savoirs. Ainsi, la pensée symbolique qui se déploie dans la lecture de la tradition est abouchée en amont à l'épreuve des événements ressentis par les peuples, en aval à l'épreuve de la réalité appréhendée par le sujet dans son agir.

Ce processus de formation fait apparaître l'un des axes sur lesquels le sujet de l'agir se construit : pour ce qui relève de sa responsabilité, celui-ci n'apporte rien à sa constitution que sa propre manière de lire la tradition et de mettre en œuvre sa lecture, à partir de la singularité définie par son lieu dans la société et par son insertion dans la série des générations. Ce temps et ce lieu lui apportent la singularité du réel humain auquel il se trouve confronté. Entre la tradition qu'il ne constitue pas et la singularité de la réalité qu'il appréhende de par sa situation personnelle, il n'y a place pour aucun autre élément de structuration que l'engagement de sa propre responsabilité. C'est ainsi, par les enseignements de la tradition qui acheminent aux actes et par la prise de responsabilité qui décide des actes à poser, que le sujet de l'agir humain s'engendre enfin homme, fils de l'homme. Il accomplit donc un acte paradoxal : il prend le risque libre de subir une passivité et de se recevoir fils d'homme, dans la densité historique de sa singularité, sans pouvoir encercler en sa chair son lieu origine dont la présence s'atteste seulement.

Cette situation paradoxale d'un fils d'homme en voie de constitution et en polarité avec un lieu origine qu'il ne peut contenir serait-elle donc de se sentir pris par le travail incoercible de l'engendrement et de vouloir à son tour répondre de la présence de l'humanité ailleurs, dans un fils ? Serait-ce pour cela qu'il veut exercer la paternité ?

le spirituel : un homme en marche vers le fils d'homme

Mais au fait n'avons-nous pas forcé l'analyse ? Le sujet en situation d'agir perçoit-il qu'il recherche, dans ses actes, à se recevoir fils d'homme, à s'engendrer en humanité ? N'en reste-t-il pas plutôt, comme à mi-course, à appréhender seulement sa responsabilité dans l'engagement de son destin, en des actes qui lui laissent toujours ignorer qu'ils visent l'engendrement de l'homme à partir d'une humanité non sue, mais transmise ? N'ignore-t-il pas toujours que c'est elle que ses actes ont à retransmettre, sans qu'il sache pourquoi il a à la retransmettre, au lieu de la recueillir seulement en soi-même ? Il est probable, en effet, qu'il considère la paternité courante comme une sorte d'activité partielle et facultative, comme un à-côté nécessaire et très important sans doute ; mais il n'imagine pas que, facultative aux uns, elle puisse être la traduction même de l'ensemble de l'agir humain ; il continue de voir plus largement en celui-ci un éventail d'activités qui ne peuvent être considérées, même prises ensemble, comme un engendrement de l'homme ou comme une mise en œuvre de l'humanité. Par une sorte de méprise, il croit savoir ce qu'est l'homme et, par la tromperie de ce faux savoir, il ne le voit pas s'engendrer dans l'agir.

Tout semble se passer plus ou moins comme si le fils d'homme n'arrivait donc pas à s'engendrer en plein ; comme si c'était aussi par une paternité demi-puissante qu'il se risquait à produire des actes dont la visée s'écarterait quelque peu de la cible, ou même qu'il se risquait à engendrer un enfant. Mais qu'importe encore pour l'heure si, du moins, le sujet de l'agir humain ne se retire pas dans le renfermement de ses savoirs nécessaires, s'il se laisse envoyer par eux vers le lieu où l'origine inaccessible atteste sa présence et que les actes engageant son destin l'obligent à sonder à neuf. Car alors, c'est l'humanité qu'il met en œuvre. Il y a accès. Il instaure en elle le cours de ses actes ; il est un homme en marche vers le fils d'homme ; c'est dire qu'il est un « spirituel ».

IV

fils d'abraham

Jusqu'ici nous avons évoqué l'humanité de telle manière que, sauf l'imprécision des analyses, nous pensons qu'elle y est tout entière et qu'un langage peut circuler sans obstacle insurmontable entre tous ceux qui s'en réclament,

qu'ils se rattachent à une confession religieuse ou qu'ils ne rapportent l'humanité à rien d'autre qu'à soi-même, plus précisément, à aucun Dieu que ce soit. Parmi les spiritualités qui se réfèrent à une religion, il nous faut maintenant parler de la spiritualité chrétienne.

la situation que fait la foi au sujet de l'agir

Les chrétiens se reconnaissent en un récit : né de l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Abraham, il s'achève par l'annonce d'un commencement où une humanité, de perdue qu'elle était, se retrouve investie du don de l'Esprit, ferment de « spiritualité ». De concert avec l'Esprit, l'humanité crie à celui qui a été mis à mort pour avoir révélé le Père de ne plus retarder son retour en ce monde, maintenant que, ressuscité, il est revêtu de la puissance de Dieu ; il peut délivrer complètement par sa venue ceux qui lui ont confié leur humanité et qui veulent se tenir enfin debout dans leur statut, trop longtemps empêché, de fils du Père. Or, tout au long du récit biblique, il y a une étrange place faite à la *filiation*, comme si les choses et les hommes ne s'inquiétaient à travers le monde que d'engendrer des fils et des filles et de transmettre héritage et sagesse à la génération à venir, le tout s'achevant par un ardent désir de respirer enfin comme des engendrés du Père.

De la nouvelle situation faite par la foi chrétienne à celui qui reste un sujet en position de devoir agir, nous voudrions tenter de dire ensemble quatre composantes.

1. Ce sujet est invité par Dieu à faire advenir en lui le fils de l'homme.
2. L'invite de Dieu pose l'homme, de façon insolite, en partenaire de Dieu ; mais quelque intériorisé en fils de l'homme que puisse être le contenu de l'invite de Dieu, il ne peut pas se faire que Dieu se volatilise, selon une sorte d'athéisme supérieur pour qui il ne resterait plus que des fils de l'homme entre eux, comme si l'invite de Dieu n'était qu'une création de la pensée symbolique humaine, une auto-incantation destinée à obtenir une entrée décidée de l'homme dans la voie de l'homínisation.
3. Ensuite le chrétien ne sait pas si cette invite est adressée par Dieu avec le même contenu à tous les autres hommes.
4. Au bout du compte, à suivre l'appel de Dieu à la filiation de l'homme, le chrétien se découvre fils de Dieu comme à son insu, car la foi ne donne pas le « savoir ».

Jésus et l'énigme de l'homme

Bien sûr, nous lisons peu dans l'Écriture, et pour cause, des schémas aussi logiquement formulés que ceux que nous proposons : fils de Dieu parce que fils de l'homme, ou fils de l'homme pour être fils de Dieu. Mais de tels schémas ouvrent à une interrogation portant sur soi-même qui, à son tour, peut ouvrir à une lecture nouvelle de l'Écriture.

Ainsi il est étonnant que le titre de « Fils de l'homme » que Jésus affectionne, paraisse difficile à comprendre dans le discours chrétien courant, voire dans l'exégèse. Cela ne viendrait-il pas de ce que nous considérons ordinairement comme allant de soi que les hommes soient humains et soient « fils d'homme » et qu'en conséquence Jésus, adoptant ce titre, se désigne tout simplement comme un homme. Il aurait été conduit à souligner cette commune condition par la tentation de la foule de le regarder comme un prodige surhumain. Mais s'il était avéré que le commun des hommes a une peine immense à se rendre compte de sa condition, voire à y consentir, alors l'adoption de ce titre par Jésus serait une indication d'une grande portée ; il s'agirait pour les hommes de parvenir à l'humanité et non seulement en développant les virtualités de l'homme, comme on le dit souvent trop brièvement, mais en s'arrimant au régime humain de l'existence et en acceptant, par exemple, l'énigme ; l'Évangile pourrait être lu, non pas comme un service des autres hommes, selon qu'on l'entend de façon trop courte peut-être, mais comme un service de l'humanité des hommes, chez soi et chez les autres.

Une dimension importante, semble-t-il, de cette humanité est son énigme ; et la manière qu'a l'Écriture de sauver l'homme est justement de ne pas lui résoudre son énigme. Le sujet de l'agir humain doit s'avancer « sans savoir », avec le repère des commandements et par des enseignements énigmatiques, alors qu'il est enclin, surtout en Occident, à explorer sa nature pour en déduire ses comportements moraux. L'une des énigmes de l'homme est peut-être de devoir recevoir sa propre humanité en l'engendrant chez autrui et dans la société, dans un non-savoir. C'est là qu'en mal de devoir agir, il interroge son lieu origine pour concevoir ses actes. C'est là le lieu d'une crainte. A notre avis, c'est là que, dans la foi chrétienne, des hommes et des femmes entendent la parole de Dieu à Abram : « Ne crains pas, Abram ; ce n'est pas Eliezer de Damas qui sera ton héritier ; mais quelqu'un issu de toi ». Dans la situation de l'agir, c'est donc d'engendrer qu'il est question, d'engendrer à partir de soi — c'est un pléonasma.

**à partir de l'athéisme,
mieux comprendre la paternité dans la foi**

Ose-t-on, dans l'athéisme, former le projet d'engendrer l'homme à partir de soi ? Peut-être Marx attend-il de l'histoire l'engendrement de l'homme ? Pourtant il n'en parle pas véritablement, il parle de désaliénation : pour lui, le sujet de l'histoire est déjà homme avant d'être désaliéné, il lui suffit de se débarrasser de ses chaînes.

La jeune génération athée semble s'approcher davantage de l'énigme humaine quand elle refuse le risque de définir un projet d'engendrement de l'homme et que, pourtant, elle arrive à passer dans des actions marquées au coin de ce qu'on voudrait saluer comme enfin l'humanité, si on oubliait que, là même, l'humanité se cache dans l'énigme. Ainsi, au plus fort de la guerre d'Algérie et alors que beaucoup de chrétiens et de prêtres trouvaient des arguments pour justifier la torture dans des cas extrêmes, Simone de Beauvoir écrivit qu'à partir du moment où l'on cherche des raisons pour ne pas torturer, on trouvera toujours des raisons pour torturer. Simone de Beauvoir ne définit ici rien de l'homme, ni ne lui assigne quelque but que ce soit ; mais elle dénonce de façon suprême l'irrespect de l'homme par une raison qui mène au crime. Nous sommes proches de l'énigme, je pense. Un jour, Vladimir Jankélévitch, interrogé par Robert Maggiori, rapporta ceci de Lukacs : « *Quelques années avant sa mort, raconte Agnès Heller, Gyorgy Lukacs fit devant ses étudiants qui le félicitaient et le louaient pour la valeur de son œuvre philosophique, la remarque suivante : "Et pourtant, la chose la plus importante, je ne l'ai pas comprise. — Quelle est cette chose ? — C'est précisément cela que je ne sais pas"* » (Le Monde, 13 juin 1978). Ainsi Lukacs ne sait pas ce qu'il n'a pas compris, mais il sait que c'est le plus important.

L'athéisme nous enseigne ici, nous chrétiens. Il nous invite à ne pas lire trop vite la parole de Dieu comme nous proposant soit l'homme, soit, plus encore, l'engendrement de l'homme. La parole de Dieu ne nous suggère-t-elle pas que l'homme est seulement en amont : « fils de... » ? Elle n'indique pas qu'il soit en aval ; aussi bien, l'agir n'a pas à être éclairé par le projet de l'engendrement de l'homme en aval ; « l'homme nouveau » lui-même, né de l'Écriture, produit plus des fruits que des fils. Ramener l'agir entier à la paternité sur l'homme, n'est-ce donc pas excessif ? Dieu dit à Abram : « Quelqu'un issu de toi sera ta descendance ». Quelqu'un « issu de toi », mais quel sera-t-il ? Il sera engendré de toi, oui ; mais tu n'as pas à savoir quel homme il sera. Pratiquons donc les commandements ; écoutons la Sagesse énigmatique qui a accumulé en amont l'expérience humaine, qui

roland ducret

s'est nourrie de toute la réflexion des philosophes et, l'ayant placée devant l'acte à trouver, l'a préparée à accepter un dépassement ; trouvons l'acte par le don de Sagesse...

Trouvons l'acte. Mais quel acte inspire la Sagesse ? Celui qui va engendrer... un fils. Or un fils n'est pas seulement une individuation de l'humanité. Et la paternité n'est pas seulement de répondre chez un autre de l'humanité. Il faut ajouter : chez un autre issu de soi. Issu de soi selon les enseignements de l'humanité, selon les indications de la Sagesse qui a recueilli, au long des siècles, l'humanité. Mais la Sagesse connaît, plus loin encore, l'énigme de l'homme ; car celui qu'il va enfanter, Abram ne lui transmettra pas seulement l'humanité issue des siècles, il se transmettra lui-même à lui, d'une façon ô combien énigmatique. C'est de son secret singulier, dirions-nous par un raccourci, qu'il doit faire sortir quelqu'un.

les relations entre athées et chrétiens comme accès au spirituel

Arrêtons-nous, à cette étape de notre réflexion, pour constater que l'enseignement athée nous a acheminé vers une lecture de l'Écriture. Nous n'avons pas la possibilité de renoncer à cette part de notre chair égarée chez les athées. Qu'avons-nous à faire avec elle, pourtant ? Dieu ne nous dit-il pas, à l'intérieur de la foi, toutes choses utiles à notre salut ? N'est-ce pas trahir la foi que d'accueillir une instruction venue d'ailleurs ?

On dit parfois, chez les chrétiens, que Dieu adresse à tous les hommes la même parole, mais que les athées ne savent pas reconnaître que leurs pensées viennent, en eux aussi, de la parole de Dieu. Ce discours latent et courant mérite l'analyse la plus attentive. La foi enseigne très certainement que Dieu doit à la Gloire de son Nom de ne se désintéresser d'aucun des êtres qu'il a créés, mais qu'il ne se doit pas de nous dire de quelle façon il s'en occupe. Quand l'Écriture dit que Dieu fait quelque chose, elle nous dit qu'il le fait par sa parole ; mais quand elle ne nous dit pas qu'il fait quelque chose, il n'est pas sûr pour autant que Dieu ne fasse rien : il peut agir sans nous communiquer par sa parole le contenu de son action. Dieu s'occupe donc des athées, sans nous dire comment.

L'Écriture dit encore autre chose : la parole adressée à nous chrétiens, nous devons annoncer aux athées que Dieu la leur adresse, à eux aussi, *par notre intermédiaire*. Or annoncer la parole n'est pas connaître ce que Dieu dit, mais éveiller l'attention à l'événement, peut-être insoupçonné, de la parole : « Dieu te parle, comme il m'a parlé et me parle ». Mais nul autre

que le destinataire ne peut connaître le contenu de la parole ; celle-ci ne prend sens qu'en surprenant chacun dans son humanité singulière, dans la formulation, qui lui est personnelle, de son tourment humain.

Du point de vue des croyants, est-il pourtant si sûr que Dieu dise « la même chose » à tous ? Peut-être est-ce sa présence qu'il dirait aux croyants, même dans les nuits de la foi ; peut-être son absence qu'il voudrait faire mesurer à l'incroyant en l'envoyant à l'authenticité de la relation avec ses semblables ; car l'authenticité relationnelle « à cause de Dieu » n'est pas aussi aisée qu'on l'imagine, dans une existence croyante.

Mais la relation entre les hommes comporte aussi le point de vue des autres, en l'occurrence des athées ; ne sachant pas comment Dieu leur dit son absence, il nous reste à les entendre nous dire comment ils vivent sans lui. Nous voici donc dans cette relation vive, ayant à recevoir leur parole sans disposer des instruments pour l'intégrer dans les constructions de notre pensée croyante ; et je pense qu'à leur tour, ils manquent d'instruments pour intégrer notre proposition de la parole à la systématisation qu'ils font inmanquablement de leur expérience humaine. Ainsi la relation mutuelle est tendue et non bouclée. Mais qui ne voit qu'elle ouvre chacun sur ce qui est, en lui, le dessous des formulations qu'il fait de son existence croyante ou incroyante ? N'est-ce pas, à deux, l'accès au lieu d'humanité ? Le croyant y trouvera à nouveau la parole qui va le surprendre encore. Chacun est donc ici dans un lieu privilégié de l'instauration spirituelle ou dans l'instauration d'humanité. L'axe sur lequel nous la construisons, c'est le devoir de ne pas se détourner de sa propre chair — pour prendre le langage biblique —, que ce soit la chair qu'est le croyant ou celle qu'est le non-croyant. Maintenir ouverte la possibilité de cet acte relationnel est accéder, croyons-nous, à un lieu du spirituel.

nouvelle connaissance de soi et abandon à dieu

L'enseignement athée nous a conduit à une nouvelle lecture de l'Écriture, mais c'est bien l'Écriture que nous entendons lire. Une voix insolite arrive à Abram et pénètre par effraction dans une interrogation si personnelle qu'il pouvait croire qu'elle n'appartenait qu'à sa part inaliénable de solitude : « Ce dont tu as peur, Abram, c'est de ne pas transmettre à un fils le secret que tu as constitué de toi-même, en me suivant fidèlement jusqu'à ce jour selon les enseignements que je t'ai donnés ». D'après la parole de Dieu, la crainte de l'homme est plus précise que celle qui porte sur un destin à ne pas manquer ; elle est plus aiguë que celle que, livré à

lui-même, l'homme ose se formuler. Elle est crainte de ne pouvoir engendrer à partir de son secret : ce secret qui me constitue serait-il infécond ? La voix de Dieu fait donc à Abram la lecture de son énigme : crainte de l'infécondité de soi-même, au moment d'une haute appréciation de soi-même pour avoir pris la responsabilité de se recevoir de la tradition.

Or le croyant Abram ne se sent pas violé ; il entre dans le dialogue et acquiesce ; il se reconnaît en se découvrant à ses propres yeux ; il est réinterprété et, déjà, il ne sait plus quelle lecture de soi-même il pouvait bien faire auparavant. Mais quelle qu'elle fût, elle est confirmée en étant dépassée, car Abram est confirmé dans son « soi » : il doit se risquer soi-même dans l'engendrement, le produit sera bien « fils de soi ». Et il se trouve embarqué dans une autre problématique qui touche le point nodal, l'engendrement. Il n'avait sans doute pas perçu que sa crainte de ne pouvoir engendrer provenait de l'oubli de se risquer lui-même : qu'il se risque donc lui-même sur la parole de celui qui connaît l'énigme de l'homme et qui commence à dévoiler ainsi quelque peu l'énigme de Dieu.

Cet abandon à Dieu, qui naît à propos de l'engendrement d'un fils à partir de soi, est d'abord perte de la connaissance de soi qu'on avait avant de croire et dont la foi en la parole vient faire oublier les repères pour la refournir autrement ; il est aussi abandon à la parole de celui qui a interprété la crainte humaine et révélé alors ce qu'était l'homme au creux de son énigme. Mais l'un et l'autre abandons n'en font qu'un, car on n'abandonne pas la première connaissance de soi sans s'abandonner à celui qui la réinstaure autrement et, inversement, il n'est pas d'abandon à Dieu sans perte de l'ancienne connaissance de soi. On pourrait redouter que cet abandon fasse entrer l'homme dans un état d'apesanteur en Dieu, si on oubliait que la connaissance nouvellement possédée est celle de soi *inséré dans le monde*.

La refonte de la connaissance de soi par la parole de Dieu montre qu'il n'y a pas d'outils de langage communs à la foi et à l'athéisme. Seulement, l'athée ne manque pas d'éveiller des perceptions qu'on dira, pour être bref, en latence dans l'épaisseur humaine du croyant et qui sont disponibles pour permettre l'émergence d'une parole à l'adresse de l'athée. En revanche, chez ce dernier, y aurait-il une latence de l'écoute de Dieu ? Il n'est pas certain que cette question n'ait de réponse qu'affirmative ou négative. En tout cas, la déontologie des relations interhumaines, que la foi invite aussi à respecter, demande qu'on ne se précipite pas unilaté-

ralement dans la réponse, mais qu'on se risque à l'élaborer entre les parties. Et là, nous sommes encore au bord du spirituel, aux confins des maîtrises qui donnent accès au territoire d'humanité, au lieu origine. Pour le croyant, c'est là que Dieu parle.

V

fils de dieu

Annonçant Jésus, les évangiles le donnent comme « accomplissement des Ecritures ». Singulier fils d'homme, car ceux du commun n'« accomplissent » pas les Ecritures. La parole à Abraham s'accomplit donc en Jésus, issu de son peuple, produit de la Loi, des prophètes et des Psaumes.

le jour du fils unique

Ce qui est écrit du fils d'homme dans son peuple, Jésus le fait pour ainsi dire naïvement, comme si la chose était de toujours et de partout, alors que partout les futurs baptisés païens, comme depuis longtemps les juifs, ne font que s'exercer péniblement à pratiquer des éléments de la Loi, ancienne et nouvelle. Ceux qui l'ont vu et touché attestent que c'est dès sa conception qu'il a fait *« ce qui est écrit de lui au rouleau du Livre »* (Hb 10, 5). Dans une innocence qui nous est inaccessible, Jésus lit le commandement du faire, caché entre les interdictions : faire, avec son corps, le commandement du Père qu'advienne le fils d'homme selon les Ecritures. Il exécute le commandement dès sa conception dans la condition de fils d'homme, sans qu'aucune limite et aucun obstacle n'empêchent l'écoute plénière de la parole du Père. Abraham s'est risqué dans la paternité et parvint seulement à attendre le Jour du Fils de l'homme ; Jésus, Fils de l'homme dès sa conception, déployant l'agir de sa condition tout au long de ses jours jusqu'à la Résurrection, s'est risqué dans la filiation. De ce fils d'homme singulier, parce que sans péché, les témoins rapportent le témoignage du Père, quand le ciel s'est ouvert lors du baptême par Jean : *« Tu es mon fils bien aimé ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »*. Ceux qui l'ont vu et touché attestent que, Fils de l'homme, il est le Fils unique du Père.

Le Père réussit la création de ce Jour qu'Abraham désira voir quand il en posa le chaînon en engendrant Isaac. Il offre aux hommes ce Jour où il engendre son Fils et où il les invite à s'engendrer en fils d'homme. Qu'ils acceptent en ce Jour l'énigme qu'ils sont eux-mêmes, pour pouvoir

roland ducret

accueillir la tradition selon laquelle Dieu parle *en faisant lire à son peuple* l'expérience humaine.

Nous donc, chrétiens, avec les apôtres choisis par Jésus, nous confessons que nous menons notre chemin dans la lumière de l'engendrement du Fils unique de Dieu. Mais l'Image non reductible du Dieu invisible échappe à la possession de ceux-là mêmes qui la reconnaissent. Sans cesser de se laisser reconnaître par eux, elle les quitte pourtant, toujours, pour s'offrir à qui Dieu donne de la reconnaître.

Pourquoi les apôtres de Jésus et nous-mêmes disons-nous ces choses ? Nous ne le savons pas. Nous les attestons, nous choisissons d'y jouer notre vie. Nous croyons qu'elles nous viennent de Dieu. Nous confessons le Nom unique de Jésus qui nous a été manifesté. Comme Pierre sur le Thabor, nous ne savons pas ce qui nous arrive. Moïse et Elie, nous les trouvons avec Jésus. Abraham, il a vu ce Jour.

entre fils d'abraham

Après deux millénaires, et en nous souvenant des horreurs de l'histoire dans lesquelles nous avons, nous chrétiens, notre redoutable responsabilité, il faut, semble-t-il, ouvrir un temps nouveau. Nous avons besoin des juifs et de la tradition judaïque. Ils ont à remettre en cause, chez nous, bien des lectures de Jésus, trop enfermées dans une pensée qui ne parvient pas à se passer d'un système de l'ordre du monde. Nous avons besoin de l'islam pour situer autrement que nous ne le faisons la fonction de la religion dans une systématique théologique qui a ignoré les puissances obscures du psychisme collectif, et pour ne plus confondre les relations trinitaires avec la théologie de la Trinité.

Nous devons donc repenser nos relations avec les juifs et avec les musulmans. Si nous les définissons encore pour l'heure à partir de notre situation chrétienne, la moindre des choses sur laquelle il est aisé de s'accorder, c'est, bien sûr, une déontologie du relationnel, excluant la compétition et pratiquant la plus grande tolérance dans l'établissement d'un ordre juridique juste. Mais, de par notre inspiration originelle commune en Abraham, nous ne pouvons pas nous en tenir à définir nos territoires respectifs de coexistence. Le respect que nous nous devons, que nous devons aux autres hommes et, je crois, que nous devons à Dieu, c'est de ne pas nous refuser à l'interpellation mutuelle. Celle-ci ne manquera pas de faire apparaître l'irréductibilité de nos divergences dans l'appréhension des choses humaines et des choses divines. Mais c'est alors que nous sommes conduits

à un retour sur nous-mêmes : celui-ci montre d'abord que nous ne pouvons renoncer une seconde à l'annonce de Jésus à nos frères juifs et musulmans, comme à tous les hommes. Il montre ensuite que si l'annonce de Jésus suppose que nous croyions possible qu'ils l'accueillent comme unique Sauveur du monde, nous n'avons pour autant aucune lumière sur ce que peut signifier le refus de cette annonce dans un itinéraire spirituel d'obéissance à Dieu, selon l'islam ou selon le judaïsme.

la clé de nos relations est cachée en dieu

Laisser ouverte la possibilité que ces frères croyants refusent Jésus, sans pécher contre Dieu, est un important moyen de dissocier, chez nous, la confession de Jésus et la systématique religieuse (sociologique, théologique, voire spirituelle) dans laquelle nous la situons inmanquablement et qu'ils ont le droit de ne point considérer comme universelle. Ainsi s'ouvre une voie — impossible à découvrir si on n'a pas surmonté des obstacles de ce type —, celle de la foi, disons, pure : foi à la lumière de Dieu, défaire des structures dans lesquelles nous la tamisons nécessairement à chaque étape de notre itinéraire humain. Et s'il est impossible à l'homme de recueillir cette lumière sans la tamiser, il lui est tout aussi impossible de juger dans quelle mesure il lui impose ce traitement restrictif ; il lui est enfin impossible de décider, par un acte qui serait définitif, de se défaire de toutes les restrictions qu'il impose à la foi, en sa mise en œuvre dans la communication entre les hommes. C'est dire que nos relations d'interpellation avec les juifs et avec les musulmans sont bel et bien dans l'histoire, et que nous n'avons pas fini de dissocier grâce à eux la foi en Jésus et nos façons de l'incorporer à nos cultures spirituelles particulières.

Tant que dure l'histoire, cette dissociation n'est pas faite. Tant qu'elle n'est pas faite, demeure une incompréhension historiquement insurmontable. Nous n'avons rien, nous chrétiens, — et j'ose penser que les juifs et les musulmans n'ont rien, eux non plus, — qui nous permette de maîtriser intellectuellement nos relations. Elles sont enveloppées dans une nuit immaîtrisée. Mais il est important — je le pense à partir de notre situation chrétienne — que nous ne confondions pas notre coexistence tolérante et tout à fait nécessaire dans laquelle nous trouvons déjà un profond bonheur spirituel, avec une sorte d'accord serein entre trois vérités indifféremment valables. Nous devons découvrir à neuf notre incompréhension mutuelle insurmontée. Mais cette découverte est sans doute un don de Dieu : ne se cache-t-il pas lui-même dans cette nuit-là ? Ne pourrait-on pas dire que c'est cette nuit elle-même qui, reconnue et acceptée, nous

roland ducret

permet de nous laisser trouver par Dieu, chacun au cœur de sa propre tradition ? Car si nous ne parvenons pas à maîtriser intellectuellement le jeu de nos mutuelles relations, c'est sans doute que Dieu s'en garde pour lui la maîtrise. Ce que Dieu se garde pour lui est paradoxalement la clé, à lui réservée, de nos relations.

chrétiens

Réfléchissant à l'intérieur de la situation chrétienne, nous croyons, en effet, que la non-compréhension installée entre frères en Abraham dans le rapport à Dieu peut nous conduire à une nouvelle délivrance de l'humanité en chacun de nous, chrétiens. Car comment accepter la mise en cause de notre chemin de foi par des croyants autres, sans nous constituer nous-mêmes en lieu d'universelle orthodoxie ? On pourrait penser que tout cela appartient à Dieu et que nous n'avons rien d'autre à faire que vivre à l'intérieur de notre orthodoxie en pratiquant le commandement de ne pas juger. Mais pratiquer véritablement ce commandement comporte d'entrer dans le relationnel. Et c'est alors que s'ouvre inmanquablement un espace entre l'édifice religieux, théologique et mystique en lequel nous nous reconnaissons et un autre lieu en nous où s'éveille quelque chose d'encore insoupçonné, quand nous acceptons la relation avec des croyants autres. Ici, nous ne devons pas d'abord être impatients de découvrir un visage différent de Dieu, que nous aurions à intégrer à notre propre édifice spirituel. Nous devons plutôt laisser naître cet écart, en nous, entre cet édifice en lequel nous avons trouvé croissance et le fond d'humanité non intégré, inabsorbé, dans lequel vient résonner toute manifestation d'humanité autre. C'est un accès neuf à notre propre chair, appréhendée à nouveau sans pouvoir être atteinte, par l'incidence de ceux que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître comme notre chair, pour conserver le langage biblique.

Nous croyons que par là aussi, Dieu établit sa demeure en nous et que, dans ce lieu-là aussi, sa parole s'offre comme à neuf à l'intelligibilité. Et en ce lieu-là, ce qui est la clé, à lui réservée, de nos relations avec les croyants autres, ce que Dieu se garde pour lui, est, par un paradoxe divin, donné en communication sans être offert à la maîtrise.

Chrétiens, nous confessons reconnaître, dans ce que Dieu nous communique en ce lieu, le même Fils Unique de Dieu qui est, lui, la clé de nos relations chrétiennes avec les autres fils d'Abraham. Mais, par un paradoxe inverse, cette clé n'est pas remise entre nos mains ; elle reste non possédée ;

nous ne pouvons pas « utiliser » ce qui nous est communiqué dans le Fils pour exclure les croyants autres de la vérité de Dieu, pas davantage pour les inclure dans une adhésion au Christ qu'on dirait implicite (à l'intérieur de l'histoire). C'est dans le Fils de Dieu, tel qu'il nous est donné en ce lieu d'humanité tout neuf, éveillé qu'il est en nous par notre relation aux croyants autres, que nous voulons trouver la source de nos relations avec eux ; mais nous ne voulons pas que ces relations prennent origine dans notre édifice spirituel, même si c'est bien évidemment à l'intérieur de notre édifice que nous reconnaissons le Christ, même si nous nous attendons à des transformations de cet édifice du fait de ces relations.

C'est donc bien à une dimension de la mystique chrétienne que ces frères en Abraham nous provoquent. Par eux, nous appréhendons à neuf le lieu où se communique celui qui, sans se laisser posséder, compose l'espace invisible de nos relations avec eux, le lieu où s'atteste et se dérobe encore notre propre chair.

roland ducret

ÉTVDES

Avril 1986

**Pierre Boulez
Eglise en politique
Acquérir la nationalité française
Chrétiens du Liban
Guérisons et christianisme en Afrique**

Le n° 33 F (Etranger 41 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris
14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 45.48.52.51

LE SUPPLÉMENT

revue d'éthique et de théologie morale

N° 156

MARS-AVRIL 1986

VERS UNE SOCIÉTÉ INTERCULTURELLE ?

La religion et l'étranger

Francis ROLLIN, Jean-Paul DURAND, Liminaire

Echos du Congrès de l'ATEM (2-6 septembre 1985)

Alfred MARX, Israël et l'accueil de l'étranger selon l'Ancien Testament

Catherine SALLES, Le monde gréco-romain du 1^{er} siècle : une société interculturelle ?

Julien HARVEY, Ethique de l'interculturalisme au Canada

André COSTE, Polonais et Portugais en France : place et rôle de la religion dans les rapports entre communautés étrangères et société d'accueil

Henri LE MASNE, Rôle de l'islam dans les rapports entre la communauté maghrébine et la société française

Christian DELORME, Les jeunes issus de l'immigration en France : leur situation et leurs problèmes spécifiques

Paul VALADIER, Vers une société interculturelle. Réflexion éthique

Tribune

Claude GEFFRÉ, Le dialogue des religions, défi pour un monde divisé

Chroniques

Christine PELLISTRANDI, Les Psaumes, miroir de la foi au-delà de l'angoisse

Raymond MENGUS, Le Congrès des théologiens moralistes de langue allemande (septembre 1985)

Olivier SEVAISTRE, Est-il moral de vendre des armes ?

Rédaction : Le Supplément, 29, bd Latour Maubourg, 75340 Paris Cédex 07

Administration : 8, rue François Villon, 75015 Paris

Prix du N° : 49 F - Abonnement annuel : 157 F TTC (France), 200 F HT (Étranger)

CCP : Le Supplément 4263-95 D Paris.

position

le ministère de communion dans l'église universelle un dossier du groupe des dombes

Nous y voilà, dira-t-on. Le Groupe des Dombes — ces quarante prêtres et pasteurs qui poursuivent une recherche d'œcuménisme théologique et spirituel dans l'esprit de l'abbé P. Couturier — en appelle au pape, l'évêque de Rome, pour que, conjointement avec le Conseil œcuménique des Eglises, il convoque une assemblée conciliaire, répondant ainsi à son ministère de serviteur de l'unité (165)¹. Une telle initiative serait bénéfique pour une avancée œcuménique, conforme à la volonté d'unité de Jésus-Christ pour son Eglise (163), et poserait un certain nombre de jalons qui permettraient de constater les avancées déjà réalisées (164). Ce vœu final du crû 1985, fruit d'un travail de cinq ans, ne vient-il pas avaliser et couronner les propositions protestantes de « conversion ecclésiale » qui envisagent à quelles conditions les Eglises issues de la Réforme pourraient reconnaître une composante personnalisée à un ministère de communion dans l'Eglise universelle, notamment sous la forme et la figure de l'évêque de Rome, le pape (157, 158). Malgré les précautions dont s'entoure cette « hypothèse » (152-156, 159, 161-162), le fait même de l'envisager ici et maintenant aura empêché certains membres du Groupe de signer le document². Il faut du reste rappeler que ce document, dont nous proposons une lecture à rebours, n'est pas l'acte d'un accord explicite, mais « un dossier de travail » qui, dans sa méthode, suit la recommandation du document **Baptême, eucharistie, ministère**, à savoir provoquer un

processus de dialogue entre lecteurs et rédacteurs en vue de poursuivre une entreprise encore inachevée.

Si donc les protestants sont invités à reconsidérer leur position, notamment sur la possibilité de reconnaître la validité d'une forme personnelle d'un ministère de communion dans l'Eglise universelle, c'est que, précédant cette proposition, la démarche parallèle catholique la permet. Celle-ci répond en effet à cette considération protestante qui, cessant alors d'être une hypothèse, deviendrait un constat : « Dans la mesure où l'Eglise de Rome, aujourd'hui, renonçant aux privilèges d'une primauté de pouvoir et de centralisation entend s'engager sur la voie de la primauté de service et de l'unité dans la foi, cette attitude de *metanoia* pose à toutes les Eglises une question cruciale » (153). Certes, il est impossible aux catholiques de renoncer à l'idée et à la réalité de la papauté, inscrite dans leur histoire, partie intégrante de leur tradition, pièce essentielle de leur structure ecclésiale. Mais cette affirmation, relevant pour eux de la doctrine de foi de l'Eglise catholique, ne les empêche pas de rééquilibrer la fonction dévolue à l'évêque de Rome par rapport à deux autres instances de même importance ; du coup, la révision et la correction portent non seulement sur la pratique de son exercice, mais plus radicalement sur sa compréhension doctrinale (133). Que se disent en substance les catholiques à eux-mêmes ? Ils insistent

1. GROUPE DES DOMBES, **Le ministère de communion dans l'Eglise universelle**, Paris, Ed. Le Centurion, 1986, 117 p. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux paragraphes du texte.

2. Sur les membres protestants, certains n'étaient pas en mesure de signer pour des raisons matérielles. Il reste moins du quart du Groupe à n'avoir pas signé, surtout pour des raisons d'opportunité (il serait prématuré d'aller si loin), mais cette abstention ne rompt pas la solidarité dans la recherche et la communion spirituelle du Groupe. Les non-signataires ont contribué activement à la rédaction de nombreux paragraphes du texte.

pour que le ministère de communion ne soit personnalisé que pour autant qu'il est simultanément compris et vécu de façon collégiale et communautaire (134).

D'abord la collégialité : on voit de suite qu'il est fait allusion à l'instance synodale et conciliaire. Mais ce qu'on voit moins, c'est l'ecclésiologie qui sous-tend fondamentalement cette valorisation de la collégialité. Il ne s'agit pas d'un simple rééquilibrage (bien que le terme d'équilibre revienne souvent) entre deux niveaux d'autorité, un peu à la manière dont se distribuent les pouvoirs législatif et exécutif dans l'Etat, mais d'une prise de position ecclésiologique bien plus fondamentale qui est à la base du document tout entier. Cette position n'est pas nouvelle, puisque, mise en évidence à Vatican II, réaffirmée récemment au Synode romain du XX^e anniversaire du Concile, elle remonte de fait aux premiers siècles chrétiens. Car la collégialité n'est rien de moins que le signe imprescriptible de la pleine égalité (en termes techniques, de la plénitude apostolique et catholique) de toutes les Eglises particulières, à commencer par celle de Rome, dont la communion compose l'Eglise universelle. C'est dire que les Eglises particulières ne sont pas soumises les unes aux autres, ni à aucune d'entre elles en particulier, fût-ce celle de Rome. Elles sont en communion les unes avec les autres et c'est pourquoi un ministère de communion existe au service de cette relation. C'est collégialement que cette responsabilité est exercée, par les « évêques » représentants de chacune d'elles, reliés ou réunis conciliairement entre eux. Dès le texte des Dombes de 1976, **Le ministère épiscopal**, il était dit du collège des évêques qu'il « assure et signifie la communion des Eglises particulières » puisque tous les évêques sont tenus à la « sollicitude pour l'Eglise universelle » (140 reprenant *Lumen gentium*).

Ensuite, et en liaison étroite avec la collégialité, la dimension communautaire : n'est-elle pas d'une autre nature que les deux autres instances, qui concernent et impliquent des personnes, au singulier ou au pluriel, faisant partie du « personnel directeur » (24), non la

collectivité comme telle ? De fait, si le collège épiscopal est nécessairement présidé par l'un de ses membres, quand bien même ce serait l'évêque de Rome, ce n'est pas en vertu d'une supériorité ou d'une antériorité sur ses pairs, mais de sa responsabilité dans et à l'égard de l'Eglise dont il est l'évêque. Seule sa fonction comme successeur des apôtres Pierre et Paul, sur lesquels cette Eglise est fondée (20), le désigne à la présidence du collège épiscopal (42). Il exerce donc personnellement le ministère de communion entre les Eglises particulières comme le premier d'entre ses pairs, chacun étant, de par la fonction épiscopale qu'il exerce à la tête de son Eglise, responsable de son unité et dès lors de sa communion avec les autres (150). C'est donc au titre exclusif d'évêque de Rome que son représentant est personnellement ministre de la communion de toutes les Eglises particulières, et donc pape, non le contraire (84). La dimension communautaire se manifeste ainsi dans l'obligation pour le pape d'être d'abord et réellement le ministre de la parole, des sacrements et de l'unité de son Eglise particulière de Rome. C'est elle qui jouit de la primauté, en tant qu'elle est présidée par celui qui siège dans la chaire de Pierre et de Paul, dont il doit garder et transmettre l'enseignement. Sa primauté au sein du collège épiscopal est dès lors une « primauté d'honneur » (41), une « présidence à la charité » (Ignace d'Antioche) (20), non un pouvoir d'ordre juridique et administratif (45). On se trouve, à ce niveau universel, précisément en situation d'*ecclésiologie de communion* (149).

Devant le scepticisme possible à l'endroit de cette interprétation du texte, il faut relever l'importance décisive de la distinction entre les fonctions cumulées par une seule personne (42), le plus souvent pour des raisons de contingence historique et non d'ordre doctrinal. Ces fonctions sont au nombre de trois, sinon quatre, dont deux sont de nature et de structure vraiment différentes (143). Si le pape est évêque de Rome, il est de ce fait, d'une part, « patriarche d'Occident », d'autre part, ministre de la communion dans l'Eglise uni-

verselle. Or si ce dernier titre inclut une primauté pastorale d'honneur, le premier implique un pouvoir d'ordre et de juridiction qui ne s'étend pas aux autres patriarcats, notamment ceux d'Orient (32). Cette distinction est capitale : elle permet d'abord de concevoir une décentralisation au sein de l'Eglise d'Occident (136), devenue elle-même mondiale par l'émigration et la mission, et de constituer des patriarcats et des Eglises continentales largement autonomes (144) ; mais surtout — le Groupe des Dombes ne fait ici que reprendre des suggestions plus anciennes — cette différenciation permettrait de constituer et de reconnaître des regroupements d'Eglises particulières en patriarcats non géographiquement distincts (c'est pourquoi on préfère l'appellation d'Eglise « particulière » à celle d'Eglise « locale ») : par exemple, la communion anglicane et, pourquoi pas, l'Alliance réformée, la Fédération luthérienne mondiale, etc., qui s'autoadministreraient comme telles, mais en communion les unes avec les autres par le ministère d'une Eglise particulière, celle de Rome, pour les raisons symboliques et historiques mentionnées (142-145). Décentralisation interne, décentralisation externe, voie pour une réconciliation de toutes les Eglises particulières, diversement regroupées en « patriarcats » autonomes, autogérés, auto-administrés, telle est en substance la proposition catholique, d'abord adressée à sa propre Eglise.

Mais de quel droit faire cette proposition ? Quelles en sont les lettres de créance ? Soucieuses d'un fondement biblique, toutes les Eglises, et pas seulement les Eglises issues de la Réforme, se doivent de chercher dans l'Ecriture la justification de leur doctrine et de leur pratique ecclésiale. Mais que dire au vu de la diversité des structures embryonnaires dont le Nouveau Testament rend témoignage ? Se voit-on irrémédiablement tiraillé entre un pluralisme où tout est possible et le choix d'une ligne forcément contestable, si elle est présentée de manière exclusive ou simplement dominante ? Le Groupe des Dombes n'a voulu ni faire l'impasse sur la reprise du donné

biblique ni refaire le travail largement avancé par d'autres. Il a plutôt considéré une troisième voie qui rassemble en trois faisceaux tout ce qui touche la mise en œuvre d'un ministère de communion. Ainsi se détachent une dimension communautaire, exprimée notamment par la grande collecte organisée par Paul parmi ses Eglises en faveur de celle de Jérusalem (112-117), une dimension collégiale, manifestée en particulier par le premier grand « concile » réuni à Jérusalem dont le livre des Actes rend compte (118-123), enfin une dimension personnelle, représentée tant par l'apôtre Paul que par la figure de Pierre, voire celle de Jean (124-131). Or ces trois dimensions ne sont ni concurrentes, ni exclusives les unes des autres, mais plutôt complémentaires (110-111). C'est du moins la position que le groupe a cru devoir prendre au vu des textes. Il en a tenté une sorte de contre-épreuve en examinant les différentes interprétations de Mt 16, 18, lieu par excellence des controverses confessionnelles (96-107) : pour les protestants, ce qui est de Pierre et à Pierre vaut pour sa propre foi et pour celle de tout chrétien ; pour les orthodoxes, cela vaut pour tous les apôtres et chacun des évêques qui leur succèdent, donc pour chaque Eglise particulière ; tandis que, pour les catholiques, la promesse faite à Pierre concerne sa personne et s'applique à celle de ses successeurs en tant qu'ils sont ses « vicaires », comme évêques de l'Eglise de Rome, comme papes : on aurait là, avec quelques autres passages, la légitimation de la revendication de la primauté du pape. Or, en revenant à un stade antérieur à la séparation entre les Eglises, on s'aperçoit que les Pères ont interprété indifféremment le passage en question selon les trois possibilités, sans y voir de contradiction. On peut appliquer la promesse, qui répond à la foi de Pierre, autant à ce dernier qu'à tous les apôtres et qu'à tout chrétien ; quant à savoir si elle ne concerne que les intéressés ou aussi leurs successeurs, l'ensemble du passage, bien connu comme « discipline d'Eglise », est à résonance trop symbolique pour se limiter à ceux-là seuls dont ou à qui on parle (129). On s'étonnera peut-

être de ne pas voir la partie biblique figurer en tête du document. Mais nul n'était assez naïf pour penser que nous abordions l'Écriture sans nos présupposés respectifs et sans les traditions qui en nourrissent la justification. Il valait mieux en tenir compte et commencer par en débrouiller l'écheveau.

Une très longue étude historique (au moins la moitié du texte) précède la partie scripturaire (13-94). Pour plusieurs raisons. D'abord parce que l'Écriture a été écrite, reçue, en des Églises dûment constituées (7, 11, 12). De plus, ces Églises ont été unanimement structurées par des instances précises, au plan local, puis régional, voire global. Le canon scripturaire, la confession de foi, le culte eucharistique étaient des marques universellement reconnues (15-17), l'organisation épiscopale, la vie synodale et conciliaire, le recours à l'arbitrage de Rome en étaient la contrepartie (18-23). Ces « repères » et « instances » constituaient ensemble la « tradition des apôtres ». Le fait ultérieur de la division entre l'Orient avec plusieurs patriarcats et l'Occident, réduit au seul patriarcat romain confondu avec la primauté de cette Église du fait de sa fondation (32), puis la lutte de la papauté contre le pouvoir civil, ont donné à la fonction de l'évêque de Rome la forme d'une « monarchie absolue » (38, 62). Le pape en viendra à confondre « sollicitude des Églises avec intervention abusive, patriarcat d'Occident avec suprématie universelle, épiscopat romain avec monarchie pontificale » (45). On comprend que la Réforme se soit abstenue sur ce point. Pourtant, même dans l'Église latine, il n'a pas manqué de protagonistes de la ligne conciliaire. C'était même le grand débat pré-réformateur : du pape ou du concile, qui détient l'autorité dernière ? La sagesse qui a prévalu a fait admettre que le concile tient son autorité du Christ, non du pape (et vice versa), et donc que « le bien de la foi et le bien du corps du Christ » dominant et commandent le gouvernement de l'Église, par l'un et par l'autre (60).

De fait, la Réforme n'avait pas abordé la question : d'abord, parce qu'elle n'avait pas

voulu faire œuvre schismatique (les Églises qui en sont issues le furent malgré elles) ; de plus, elle avait d'abord le souci d'organiser la vie ecclésiale locale et régionale ; enfin, elle ne voulait pas voir ses Églises organisées à la romaine, puisqu'il semblait bien que la hiérarchie était la cause plus que le remède des maux dont souffrait l'Église : à tort une ecclésiologie pyramidale paraissait donner à la papauté une autorité sans contrepartie. D'où la volonté affirmée par la Réforme de se soumettre à la (seule) parole de Dieu et son insistance sur l'égalité de chaque Église devant son Seigneur. Cela étant, la question du plan universel ne se posait pour ainsi dire pas, ou seulement en négatif : en tout cas, pas selon l'exemple de l'institution romaine de l'époque ! On remettait le souci de l'universel au Seigneur lui-même. Était-ce la seule, la dernière réponse possible, nécessaire ? N'y aurait-il pas de visibilité au plan universel ou seulement partiel ? Et si une visibilité devait être pleinement manifestée, fallait-il s'en tenir ou revenir à celle que vit l'Église romaine ? D'aucuns estiment toujours le dilemme insoluble, l'alternative insurmontable.

Le Groupe des Dombes prend une autre voie. On en a esquissé l'orientation. L'« ecclésiologie de communion » est cette voie médiane, prometteuse de réconciliation sans sacrifice (44). Pour terminer, je donnerai encore un argument en sa faveur. Nous ne sommes pas condamnés à osciller entre un symbolisme spirituel — Christ seul Seigneur de son corps ecclésial sous la conduite de l'Esprit (ce qui est évident pour tous et demeure vrai quoi qu'on dise et fasse par ailleurs, témoin les six mentions de l'Esprit Saint dans le seul paragraphe 135, qui est « catholique ») — et la monarchie papale au sommet d'une hiérarchie, où se reproduit entre Églises une structure prétendue légitime au niveau de chaque Église. Quoi qu'il en soit du rapport entre fidèles et évêque, le rapport de chaque Église particulière avec le pape n'est pas de même nature et structure. Alors quel est-il ? Il est simplement de l'ordre de l'exemple et du modèle. C'est le sens de la primauté, *primus inter*

pares. Une Eglise est et doit être type de toutes les autres, concrètement, visiblement. Il n'est pas d'autre visibilité possible : ni super-Eglise, ni Eglise purement « spirituelle ». L'une des Eglises réelles a la vocation, le charisme, de passer devant, de mener la procession, de présider au rassemblement. Ce qui n'exclut pas, comme le souligne un paragraphe « protestant », que son dirigeant puisse être exhorté fraternellement, c'est-à-dire

critiqué et amendé comme tout un chacun dans l'Eglise.

Voilà esquissés à grands traits la teneur et le mouvement du dernier texte des Dombes, livré à l'appréciation des Eglises concernées pour un dialogue fraternel et critique. C'est le souhait le plus vif des rédacteurs.

alain blancy

ESPRIT

Mars 1986

SOUS L'ÉLYSÉE, LA FRANCE

Mal-être dans la politique,

table ronde

Le consensus dans la discorde,

Dominique Greusard

La fin des porteurs de pancartes,

Jacques Donzelot

Professionnels et politiques,

Philippe Lucas

L'audiovisuel et la presse écrite en effervescence,

Michel Marian

Hersant,

entretien avec Jean Boissonnat

Des syndicats trop forts ou trop faibles ?

Denis Segrestin

Anatomie d'un succès,

entretien avec François de Closets

JOURNAL A PLUSIEURS VOIX - CHRONIQUE - LIBRAIRIE DU MOIS

Prix du numéro. — France : 52 F - Etranger : 54 F

Abonnement annuel. — France : 415 F - Etranger : 425 F

ESPRIT, 19, rue Jacob, 75006 Paris - C.C.P. 1154 51 W Paris

CONCILIUM

REVUE
INTERNATIONALE
DE THÉOLOGIE

LES SIX CAHIERS DE 1986

203 - LE CHRISTIANISME PARMİ LES RELIGIONS DU MONDE

204 - LE PARDON

205 - L'ÉGLISE. SON DROIT, SA RÉALITÉ

206 - RELIGION POPULAIRE

207 - L'OPTION POUR LES PAUVRES :
UN DÉFI POUR LES PAYS RICHES

208 - CAHIER SPÉCIAL SUR LE SYNODE 1985

Rappel :

cahier 201 - octobre 1985

UNE JEUNESSE SANS AVENIR

Editorial : L'année internationale de la jeunesse, par John Coleman et Gregory Baum

I. UNE JEUNESSE SANS AVENIR ?

II. LA DIMENSION ECONOMIQUE

III. LA DIMENSION SIGNIFICATIVE

IV. LA DIMENSION APOCALYPTIQUE

V. REPONSES D'ESPOIR POUR L'AVENIR

Abonnement : France 200 F (ttc) - Etranger 260 FF - Le cahier : 60 F

BEAUCHESNE EDITEUR

72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS - Tél. 45.48.80.28 - C.C.P. Paris 39-29 B

comptes rendus

Jacques POHIER, *Dieu, fractures*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, 412 p.

J. Pohier est le défenseur de Dieu. Son dernier ouvrage le confirme dans cette vocation. Il veut arracher Dieu aux images dévoratrices et tyranniques que nous projetons sur lui. Si Dieu n'est pas tout (tel est l'un des *leitmotiv* du livre), il n'en est que plus grand : il laisse aux humains une véritable autonomie. Le bénir gratuitement lui rend un hommage bien supérieur à celui que lui accorde le dévot, angoissé pour ses intérêts ou pour sa survie. Dieu est Dieu, mais sa vérité ne s'annonce pas dans notre besoin ou notre désir : elle est autre que l'inflation de leur logique. L'auteur nous convie à la recherche de l'altérité divine qui nous rend libres ; il nous invite à suivre un parcours concret, celui de son expérience depuis les sanctions ecclésiastiques qui pèsent sur lui en raison des thèses émises dans son ouvrage précédent¹.

Trois sanctions touchent, en effet, J. Pohier : l'interdiction de prêcher, de présider l'assemblée eucharistique, d'enseigner. L'auteur expose la cruauté de ces interdits pour un homme qui s'était voué corps et âme à la Parole dans l'Ordre de saint Dominique. L'affecte principalement, de son propre aveu, le jeûne de la prédication ; il endure douloureusement la privation de présidence de l'eucharistie ; il assume assez allègrement l'interdiction d'enseigner. Je comprends cette dernière réaction : l'enseignement est une tâche particulièrement peu gratifiante.

L'intérêt de ces confidences ne tient pas tant à la connaissance qu'elles nous donnent de la psychologie de l'auteur qu'à la manière dont il lit, dans son rejet ecclésiastique, la décomposition qui frappe un Ordre religieux. J. Pohier mène une lutte audacieuse contre la forme actuelle de la vie religieuse ; celle-ci s'avérerait incapable de témoigner de la liberté évangélique dans l'assomption des médiations humaines. En fait, elle récuse ces médiations quand elle soutient les opérations autoritaires les plus contestables des responsables ecclésiastiques : les religieux défendent le dogme au mépris de la pensée libre enracinée dans

l'expérience. Aussi, le discours sur Dieu se décompose-t-il et n'accroche-t-il plus aucun auditeur. La vie religieuse rejette les médiations humaines parce qu'elle veut englober toute l'existence dans une discipline organisée par des vœux ; elle sépare de la réalité et, par son perfectionnisme abstrait, elle renforce la culpabilité. Loin d'être un ferment de transformation dans le monde, lieu de la bénédiction de Dieu, elle condamne le monde par son excès de séparation. La vie religieuse représente donc l'avant-garde du caractère archaïque du catholicisme. Pour échapper à ce processus de décomposition, il faut franchir les crêtes, « passer sur l'autre versant ».

Dans une deuxième partie, J. Pohier indique en trois domaines — la mort, la sexualité, la culpabilité — le déplacement qui s'opère par rapport aux affirmations sclérosées de la vulgate officielle. J'ai beaucoup apprécié le chapitre consacré à la mort ; non que je consoie à toutes les opinions de l'auteur, mais par la structure et l'écriture de ces pages, il révèle le véritable enjeu de sa recherche et de son combat : assurer l'innocence de Dieu.

Assurer l'innocence de Dieu : le mal sous toutes ses formes règne dans le monde, et pas seulement par l'injustice ou la folie des hommes. Si Dieu est capable de créer un monde sans tragique, tel que les croyants l'imaginent classiquement pour l'au-delà bienheureux, et que ce monde pacifique compense les souffrances immenses de celui-ci, alors rien ne justifie le retard qu'il prend à éliminer le malheur (pp. 162-169). Si Dieu peut effectivement réaliser le bien absolu pour nous, qu'a-t-il besoin de maintenir le « sas » cruel en lequel la majorité des humains se trouve enfermée ? Non, rien ne saurait légitimer ce retard, sinon que Dieu n'a pas pouvoir sur la mort des êtres mortels. Aussi, dans un mouvement infini de compassion, il se fait l'un d'entre nous pour être « Dieu avec nous ». Des croyants ont estimé grandir Dieu en lui faisant promettre de nous libérer de la mort. Ils se sont trompés ; ils ont simplement exprimé la peur d'assumer leur propre condition, le désir d'être divinisés ; pis, sans en avoir conscience, ils ont accusé Dieu de sadisme

1. *Quand je dis Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 1977. Cf. *Lumière et Vie* 137, avril 1978, pp. 133-134.

puisque, capable d'abolir le mal pour les humains, il le laisse proliférer depuis des millénaires. S'il y a une raison de nier la résurrection, ce n'est pas tant qu'elle révèle le travail souterrain d'un désir qui n'accepte pas sa condition, c'est parce qu'elle ne permet plus de dire du bien de Dieu dans notre monde et dans notre histoire.

J'avoue avoir été touché par cette argumentation, ici trop schématiquement exposée. Elle me paraît plus forte que celle produite dans **Quand je dis Dieu**. Mais J. Pohier n'a pas pu éviter une incohérence que le précédent ouvrage ne comportait pas. En effet, contrairement à la conviction exprimée alors selon laquelle Jésus est définitivement mort, il confesse dans son dernier livre que Jésus est ressuscité comme Christ. Il reconnaît s'être trompé sur ce point ; mais, chose étonnante, il ne semble pas s'aviser de l'illogisme d'une confession de la Résurrection de Jésus sur l'horizon de la conviction fortement affirmée que les autres humains n'ont pas le même destin : la mort les plonge dans le néant. Je dis qu'il y a là, à l'intérieur de la trame biblique, incohérence. En effet, à moins de fonder la Résurrection de Jésus sur le privilège de la seule filiation divine et donc d'exclure tout rapport entre elle et sa vie terrestre, je ne vois pas comment accorder, d'une part, pour Jésus la vie éternelle avec Dieu et, d'autre part, le néant après la mort pour tous les autres humains. Si l'argumentation développée pour soutenir cette thèse de l'absolu de la mort a quelque valeur, il faut à coup sûr éliminer la consistance humaine de Jésus, faire dévorer son humanité par sa filiation divine. En ce cas, l'homme Jésus est simultanément absorbé par le Fils et étranger à lui. Pour sauver l'innocence de Dieu, je trouve qu'il est trop onéreux d'imposer ce sacrifice à la vérité de l'humanité de Jésus. Le Nouveau Testament (et comment parler de Jésus sans s'y référer) ne soutient pas cette interprétation : selon l'Écriture chrétienne, Jésus est l'un de nous et c'est comme l'un de nous que Dieu le ressuscite : il le ressuscite en raison précisément de sa carrière terrestre qui culmine dans l'identification à l'exclu et au rejeté hors de la cité, au moment de la crucifixion (Ph 2, 6-12). Je laisse

à Dieu la tâche de sauver son Innocence ; je m'en tiens à l'exaucement du cri désespéré de Jésus. Ce n'est pas en raison de sa filiation divine que Jésus vainc la mort — nous serions proches alors des dieux païens —, c'est en raison de sa justice (Ac 2, 22-36). Heureuse incohérence qui permet de débattre en toute liberté les questions les plus radicales !

L'auteur étudie ensuite le déplacement qui s'opère dans les attitudes à l'égard de la sexualité. Il tient un langage libre dans ce chapitre d'une écriture courageuse. Malgré ces qualités, je le trouve décevant parce que répétitif. Les critiques de la doctrine catholique officielle sont trop connues et trop rassurées pour provoquer un regain d'intérêt. Comme le propos est d'explorer « l'autre versant », celui sur lequel nul n'est plus déterminé dans sa conduite par des impératifs autoritaires et extérieurs, il eût été plus expédient d'étudier les effets sociaux d'une sexualité libérée. L'expérience est déjà suffisamment ancienne pour que soient prises en compte les conséquences sociales et affectives de la post-modernité en matière d'hédonisme². Rien de tel n'apparaît dans ce chapitre. Paradoxalement, J. Pohier est ici victime de la problématique officielle.

En revanche, sa réflexion sur la culpabilité est beaucoup plus originale. Elle part d'un constat : le péché occupe une place considérable dans la liturgie et dans la pratique chrétienne. D'où l'interrogation : est-il si important dans la visée propre du christianisme ? Sinon, par quel opérateur clandestin l'est-il devenu ? Des pages en tous points remarquables analysent, à partir du rapport ambivalent au père et à la mère (pp. 294-304), le retournement contre soi-même de la haine portée à Dieu, accompagnement nécessaire de l'amour. Ce qui conduit l'auteur à montrer comment la culpabilité, par la médiation de la figure du juge ou de l'objet aimé, blessé par une conduite délictueuse, est une stratégie de l'amour. Ces mécanismes inscrits au plus profond de l'être humain rencontrent dans le christianisme une forte complicité et construisent une image de Dieu qui en pervertit l'essence. J. Pohier écrit : « *Les mécanismes de la culpabilité* (se

2. Cf. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Ed. Gallimard, 1983.

sont emparés) du meilleur de la foi chrétienne pour l'annexer à leur service : pour oser garantir au nom du Christ lui-même et de son Dieu que se proclamer coupable était la façon la plus assurée de nous instaurer comme sujet, et que demander à Dieu de nous déclarer coupable et de nous pardonner était la meilleure façon de nous assurer de son amour ». Et il poursuit : « Un des plus sûrs indices, à mes yeux, du fait que la mort n'a pas réduit Jésus à rien et que son Esprit est capable de le resusciter parmi nous, c'est que la puissance de déplacement (de ces mécanismes) ne l'ait pas emporté, que son extraordinaire succès ne soit pas parvenu à effacer ce que signifie la révélation de Jésus en la matière... Quand on s'avise de la force des mécanismes à l'œuvre dans ce genre de déplacements, on se dit qu'effectivement, c'est à peine croyable » (pp. 308-309).

Un dernier chapitre, « Dieu est Dieu, donc Dieu n'est pas tout », noue l'ensemble de la démarche. L'affirmation que Dieu n'est pas tout ne fait pas l'objet d'une déduction métaphysique, mais résulte d'une considération concrète : l'image que J. Pohier se fit de l'absolu de la vie religieuse, selon laquelle Dieu était tout. Peu à peu, intellectuellement, il découvre que Dieu est l'Autre, qu'il est justement Dieu et, par conséquent, qu'il n'est pas tout. Mais le parcours abstrait ne serait pas arrivé à maturation vécue, si n'était intervenue, après les sanctions, la nécessité de trouver une occupation salariée, ce que l'auteur appelle la nécessité « d'aller pointer ». Il hésite longuement à « aller pointer », car il perçoit dans le travail séculier rémunéré une contradiction avec son état religieux, état qui témoigne précisément que Dieu est tout. Le travail séculier lui enseigne concrètement que Dieu n'est pas tout. C'est ainsi que J. Pohier est alors amené à reconnaître l'importance de la médiation du travail quotidien salarié, au même titre qu'il avait reconnu la médiation de la sexualité et de la finitude de notre condition mortelle. Un Dieu qui est tout est un fantasme dévorateur : il n'ouvre aucun espace à notre liberté créatrice. La vie religieuse, telle qu'elle est trop souvent présentée, justifie et renforce ce fantasme.

Je n'ai pas à juger ce livre : il est un monument de théologie libre, il ne s'inscrit dans

la tradition d'aucune Eglise et il traite la Bible avec recul. En cela, je l'ai lu avec plaisir, car il est l'œuvre d'un auteur, non d'un porte-parole ou d'un militant. Il est également le livre d'un grand croyant : la foi au Dieu innocent, autre et proche, au Dieu de Jésus, explique en sous-main, plus que la psychanalyse, les prises de position les plus audacieuses et les plus anti-traditionnelles. En ce sens, il est paradoxalement un livre de tradition et de facture classiques.

Cependant une question n'a cessé de m'habiter à cette lecture : le sauvetage de l'innocence de Dieu vaut-il le coût onéreux de l'élimination de la promesse biblique d'une vie éternelle ? L'affirmation dogmatique de l'Eglise serait ici de peu de poids. Il ne s'agit pas d'un débat d'autorités, mais de complicité avec une tradition : je préfère m'en tenir à la théologie du procès ouvert par le *livre de Job* et si remarquablement assumée dans la théologie juive contemporaine. Nous n'avons pas à défendre Dieu au prix de notre vie. Nous avons à garder assez confiance en lui, dans le silence et même dans la révolte, pour ne pas faire de la promesse biblique une parole légère, dédaigneuse de la situation tragique des humains et surtout de ceux, parmi eux, qui sont opprimés. Le silence de Dieu ne rend pas dérisoire le cri du psalmiste :

*« Je crie vers toi, Yahweh, chaque jour ;
Je déploie vers toi mes paumes.
Pour les morts, ferais-tu des prodiges ?
Ou bien les spectres se lèveront-ils, te célé-
breront-ils ? » 3.*

Christian DUQUOC

K. RAHNER, *Discours d'Ignace de Loyola aux Jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Ed. du Centurion, 1983, 76 p.

Il est toujours difficile de faire parler les morts, même lorsqu'ils sont saints. Karl Rahner n'avait pas craint de le faire et il faut reconnaître que la tentative est réussie. En lisant ces pages brûlantes qui datent maintenant de plusieurs années, on ne peut s'empêcher de penser à des situations actuelles : « *J'eus et gardai le sens de l'Eglise et du Pape. Mais je n'en ai pas moins été persécuté et emprisonné par des hommes d'Eglise revêtus d'auto-*

rité officielle. Faire l'unité entre le service obéissant et la distance critique envers l'autorité dans l'Eglise, voilà une tâche à réaliser dans l'histoire et toujours susceptible de réussir à nouveau... En tout cela je ne veux d'aucune manière affirmer qu'au cours de la longue histoire de ma Compagnie, on ne trouve pas sans cesse, dans le concret, des identifications effectives entre fonction ecclésiastique officielle et Compagnie, là où une distance et une résistance légitime étaient indiquées ». Le discours de saint Ignace, parlant par la bouche de Karl Rahner, est décapant et libérateur.

François MALLEY

Ch.-H. BERNARD, **Théologie affective**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 463 p.

L'ouvrage du Père Bernard constitue un traité de théologie spirituelle sur l'affectivité. Il s'agit bien d'un traité par l'ampleur de la synthèse proposée. L'auteur sait tirer parti de textes de Freud, de Denis Vasse et aussi de tenants de la psychologie générale plus philosophique. Ce travail profond et riche est l'aboutissement de longues années d'enseignement à l'Université Grégorienne. Il est impossible de ne pas être impressionné par la somme de recherches qu'il rassemble. Le projet global est original et attirant. A la lecture, ce qui paraît le plus convaincant est la grande connaissance de saint Thomas et des auteurs mystiques. Les difficultés se font jour quand on essaie de trouver un modèle de l'affectivité humaine au plan proprement psychologique. C'est du reste une interrogation que l'ensemble du texte soulève par son mode de composition et d'écriture. Les questions sont prometteuses et les réponses assurément élaborées et satisfaisantes, mais l'exposé dans le détail est peu structuré et peu soutenu par des lignes d'arête, même si une progression est repérable dans la composition. C'est à se demander si le projet ne perd pas de son acuité du fait de son ampleur même.

Le point de départ est la définition de l'affectivité par la passivité et la réceptivité. L'auteur refuse de se laisser enfermer dans la théorie freudienne. Il tire beaucoup de remarques intéressantes sur la volonté de la théologie de saint Thomas qui montre comment c'est par la volonté comme désir de Dieu que l'affectivité s'ouvre. Par contre, rien n'est dit de

bien précis sur une organisation de l'affectivité sensible autour d'un autre pôle que la sexualité génitale. Tout en assumant les données classiques de la théologie trinitaire, l'auteur essaie de les dépasser par l'approfondissement de la réalité de l'Alliance. Le Dieu de l'Alliance serait comme engagé envers l'humanité par une qualité de compassion qui inclurait une sorte de retentissement en Dieu. Bien sûr, la plénitude du bonheur des trois Personnes divines ne doit pas nous apparaître comme de l'indifférence devant les nécessités et les détresses des hommes ; il n'empêche que cette tentative d'introduire la souffrance en Dieu est immanquablement assortie d'une relativisation de la paix où les trois Personnes trouvent leur repos dans l'amour sursésentiel qui est leur vie. Les notations sur le cœur de l'homme comme centre profond de la sagesse, de la décision et de la présence de Dieu sont nourries de la méditation de l'Écriture, de saint Augustin (la mémoire, source de l'intelligence et de la volonté) et d'une christologie très marquée par le message de Paray-le-Monial. L'exposé sur les motions spirituelles et sur le discernement des esprits coule de source : c'est l'apport très spécifique d'Ignace de Loyola dans les **Exercices** et ses autres écrits, comme aussi du **Mémorial** de Pierre Fabre.

La ligne de fond de cet essai spirituel est la participation à la vie des trois Personnes divines qui impriment leur image en l'homme qui a comme dynamisme central la charité et les dons du Saint-Esprit. De l'analyse de l'affectivité humaine à une théorie de la vie théologique et de la prière, la synthèse tentée par le Père Bernard peut assurément beaucoup apporter. Ce travail considérable s'inscrit dans la ligne de recherches contemporaines, toutes partielles, pour l'élaboration d'une anthropologie de l'homme priant qui soit autre chose que la transposition de schèmes psychanalytiques, sans méconnaître l'apport freudien.

Jean-Claude SAGNE

SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, Théâtre au Carmel. « **Récréations pieuses** », Paris, Ed. du Cerf, Ed. Desclée de Brouwer, 1985, 440 p.

Le Père Guy Gaucher présente la première édition critique et complète des pièces de théâtre composées par Thérèse de l'Enfant-

Jésus sur la demande de ses prieures pour des fêtes du Carmel. Ces huit petites pièces datent de la fin de sa vie, de janvier 1894 à février 1897. Même s'il s'agit d'œuvres « mineures », elles contiennent toutes des notations irremplaçables par lesquelles Thérèse expose avec liberté et netteté sa propre voie spirituelle. Je soulignerai volontiers l'intérêt particulier des deux pièces consacrées à Jeanne d'Arc et de la dernière consacrée à Saint Stanislas Kostka, jeune jésuite polonais du XVI^e siècle, mort à Rome à 18 ans durant son noviciat. Ici et là Thérèse s'identifie profondément à ses personnages. Jouant souvent les rôles avec ses novices, elle laisse passer la liberté de parole et la confiance qui régnaient entre elles. Elle insiste sur l'amour, la simplicité, la miséricorde et elle prête à Stanislas Kostka son propre désir : une fois au ciel, continuer sa mission de travailler sur la terre au salut des âmes. Au fil des œuvres, on retrouve les traits majeurs de l'enseignement de Thérèse : l'humilité, la vie cachée de Jésus (à la crèche, au Calvaire, dans l'eucharistie), le désir de la mort par amour pour Jésus, le combat spirituel, la proximité de Marie, des saints et des anges. C'est l'éloge de la vie du Carmel : chercher le visage de Jésus et « se cacher dans le secret de (sa) Face » (Les Anges à la crèche, op. cit., p. 105).

Cette édition savante et simple qui met en lumière des écrits quasi inconnus est indispensable pour la connaissance de Thérèse.

J.-C. S.

SCEUR MARIE DE LA TRINITÉ, Une novice de Sainte Thérèse. Souvenirs et témoignages présentés par Pierre Descouvemont, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 192 p.

Le livre de Pierre Descouvemont constitue une contribution nouvelle et vivante aux études thérésiennes. Il a su utiliser au mieux toutes les notes personnelles de Marie de la Trinité et ses dépositions aux procès de canonisation de Thérèse de Lisieux, dont elle avait été la novice. Marie de la Trinité avait gardé de son adolescence un côté attachant de « titi parisien ». Elle fut très proche de Thérèse qui avait dix-huit mois seulement de plus qu'elle. Elle fut la meilleure confidente de sa voie spirituelle d'enfance, et elle en est devenue le meilleur témoin. Sa biographie est sobre, attirante. C'est la synthèse vivante de la doctrine de Thérèse par un itinéraire personnel sans mimétisme, sous le signe de la joie et de la patience héroïque.

J.-C. S.

ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1986/2

Jacques PONS, Polémique à Tel-Aviv en 591 avant J.-C.

Guy WAGNER, Le scandale de la croix expliqué par le chant du Serviteur d'Es 53.
Réflexion sur Ph 2, 6-11.

Serge GUILMIN, Jona

La Trinité

P.-A. STUCKI et F. VOUGA, La Trinité au musée ?

Bernard REYMOND, L'antitrinitarisme chez les Réformés d'expression française
au début du XIX^e s.

Textes et Contextes

Jean-Bruno RENARD, Les rites de passage : une constante anthropologique

Pierre BUHLER, Pour un usage évangélique du rite

Notes et Chroniques

Michel BOUTTIER, Les Béatitudes

Odon VALLET, Les droits de l'homme

Etienne DOMCHÉ, La croix et le sacrifice de sanctification

Jean-Daniel DUBOIS, Chronique patristique III

Comptes rendus

Etudes Théologiques et Religieuses : 13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier
CCP 268 00 B Montpellier.

Abonnement : 105 FF - Etranger : 125 FF - Prix du n° : 40 FF

Aux abonnés de LUMIÈRE & VIE

Ce numéro 176 est le premier de votre souscription 1986.

Nous vous prions, en particulier les nouveaux abonnés, de nous excuser pour le retard de sa parution.

Si la bande d'expédition porte la mention « Abonnement terminé », c'est que le montant de votre réabonnement ne nous est pas parvenu à la fin du mois de mars. Veuillez faire le nécessaire dès que possible, si vous désirez continuer à recevoir la revue. Dans le cas contraire, il suffit de nous retourner ce numéro, sans enlever vos nom et adresse.

Merci aux anciens et aux nouveaux abonnés qui nous permettent de poursuivre un travail auquel nous vous savons personnellement attachés.

Merci à tous ceux qui font connaître LUMIÈRE & VIE et qui nous aident à équilibrer notre budget par la vente au numéro.

lumière & vie

1986

- 176 La dimension spirituelle : chemins chrétiens d'humanité**
Repérage de ses conditions d'authenticité pour qui
n'a pas renoncé au monde

Aux portes de l'Eglise, les pauvres 177

Qu'ils soient dedans ou dehors, ils demeurent le passage
obligé vers le Royaume

- 178 La royauté dans la Bible**
Comment une histoire conflictuelle et douloureuse est
devenue une mine de symboles et d'espoirs

La mort : et après ? 179

Pour tenter d'énoncer une parole sur ce qui échappe
aux mots humains et s'annonce dans la foi

- 180 Les temps et les lieux du magistère**
Derrière la simplicité du mot et l'évidence de la fonction,
une réalité évolutive aux multiples dimensions

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1986

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays Votre numéro d'abonné

	ordinaire	solidarité
France	160 F	200 F
Etranger	180 F	200 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 65 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix, comme ceux qui habitent certains pays d'Europe de l'Est.

OFFRE SPÉCIALE POUR TROIS CAHIERS AU CHOIX

Vous n'avez pas le temps de tout lire, mais vous êtes intéressé par un thème qui se retrouve en plusieurs numéros : nous vous proposons de commander **trois titres** au choix, pris parmi les cahiers disponibles (liste sur la p. 3 de couverture) et parmi ceux de 1986 (liste ci-contre).

Prix des trois numéros : France **100 F** (port compris)
 Etranger **100 F** (port compris)

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains
Dépôt légal : 1^{er} trim. 1986 / 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 | 143 François d'Assise |
| 102 Droit et société | 144 Présence de l'Ancien Testament |
| 105 Options politiques de l'Eglise | 145 Redire la foi |
| 108 Le refus du passé ? | 146 Le sacrifice |
| 110 La fidélité | 147 La condition homosexuelle |
| 111 Ambiguïtés du progrès | 148 Le spirituel autrement |
| 112 Les visages de Jésus-Christ | 150 Le christianisme dans la modernité |
| 113 Connaître et croire | 152 Violence et peur |
| 116 L'identité chrétienne | 153/154 Les Actes des Apôtres |
| 120 Théologie noire de la libération | 155 Religion et médias |
| 121 La montée du fascisme | 156 Défis athées |
| 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus | 157 Au regard des enfants |
| 124 Le travail | 158 Martin Luther |
| 125 Le mouvement charismatique | 159 Théologies d'Afrique noire |
| 126 Familles | 160 Ecriture apocalyptique |
| 127 Médecine et société | 161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu |
| 128 Intérêts humains et images de Dieu | 162 Le Conseil œcuménique des Eglises |
| 129/130 Propriétés et biens d'Eglise | 163 Foi islamique et foi chrétienne |
| 131 Lectures inédites du péché originel | 164 Le bien et le mal : modes d'emploi |
| 132 Démocraties chrétiennes | 165 Jérémie, la passion du prophète |
| 133 Le pape et le Vatican | 166 Destin du corps, histoire de salut |
| 134 Jésus de Nazareth | 167 Le devenir des ministères |
| 135 La Justice | 168 L'Evangile dans l'archipel des cultures |
| 136 La décision morale | 169 Catéchèse : la pierre de touche |
| 137 Université de l'Eglise | 170 Paroles d'Eglise et réalités économiques |
| 138 Problèmes de la mort | 171 Le canon des Ecritures |
| 139 Saint Paul aujourd'hui | 172 Biologie et éthique |
| 140 Théologies populaires | 173 Le Saint-Esprit libérateur |
| 141 L'exclusion hors l'Eglise | 174 Les couples face au mariage |
| 142 Charité et pouvoir | 175 Histoire et vérité de Jésus-Christ |

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Tables 1 à 100
France	40 F	60 F	20 F
Etranger	45 F	66 F	25 F

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1986

	ordinaire	soutien
	160 F	200 F
	180 F	200 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 65 F pour l'envoi par avion des 5 numéros.

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

**2, place galleton
69002 lyon**



**france 40 f (ttc)
étranger 45 f**

« La vie spirituelle, c'est la vie, simplement, en tant qu'elle n'est pas pour la mort, mais qu'elle est, en sa source et sa fin, vivante. Plus question d'en faire une spécialité de la religion. S'il y a crise ou problème, c'est à creuser dedans, pas à passer ailleurs, qu'on trouvera une issue. Car où l'homme pourrait-il vivre, hors de sa vie ? »

maurice bellet