NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *De l'Espérance* – I. Les trois vertus théologales et la nature de l'espérance – II. L'attente de l'espérance. – III. Les effets libérateurs de l'espérance ou la purification de la mémoire – IV. L'élan de l'espérance – V. Les dangers qui menacent l'espérance et les épreuves de l'espérance – VI. La miséricorde divine, suprême recours de l'espérance 161

ANNE PERRIER • *A la Rose*, Poème 223

LUCIEN MÉROZ • *Marcel Raymond: Le sel et la cendre* 228

BIBLIOGRAPHIES – Claude Tresmontant, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth* – Georges M. M. Cottier, *La philosophie et les «sciences humaines»*.

XLVe ANNÉE – Nº 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1970

De l'espérance

I. – LES TROIS VERTUS THÉOLOGALES ET LA NATURE DE L'ESPÉRANCE

1. Ordre naturel et ordre surnaturel. – 2. La foi théologale. – 3. L'espérance théologale. – 4. La charité théologale. – 5. Le puits de Jacob.

> «Maintenant subsistent la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses: mais des trois la plus haute est la charité.»
> I Cor. XIII, 13

En ces temps difficiles, il nous sera bon de tourner nos regards vers l'espérance, «l'espérance qui ne confond pas» (Rom. V, 5), l'espérance surnaturelle, l'espérance chrétienne. Nous essaierons dans ce premier entretien de marquer sa place parmi les trois vertus théologales. Mais commençons par rappeler tout d'abord la distinction fondamentale qui se retrouve partout dans la théologie quand elle parle des rapports de l'homme avec Dieu: la distinction entre l'ordre humain ou naturel et l'ordre divin ou surnaturel. C'est à ce dernier qu'appartient l'espérance théologale.

1. «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants...» Vous connaissez ces mots du *Mémorial*, ce petit écrit daté de la nuit du 23 novembre 1654, que Pascal avait cousu dans la doublure de son habit. Certes, il n'y a pas deux dieux. Il n'y a qu'un seul Dieu. Mais il y a deux manières fondamentalement distinctes d'approcher de ce Dieu unique, l'une naturelle, l'autre surnaturelle.

La première approche nous fait en quelque sorte monter du monde à Dieu. «Le bœuf connaît son possesseur et l'âne la crèche de son maître», dit le Prophète (Isaïe, I, 3). L'homme doué d'intelligence ne pourrait-il connaître son Créateur? Nous voyons cet univers qu'il a fait, sur lequel il a mis son empreinte. Pourquoi dès lors ne pas pouvoir nommer le Créateur à partir des créatures? Parlant des Gentils, à qui la révélation biblique

n'avait pas été adressée, saint Paul écrit: «Ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste; Dieu en effet le leur a manifesté. Car ce qui est invisible en lui se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres; et aussi sa puissance éternelle et sa divinité» (Rom., I, 20). Spontanée ou philosophique, cette connaissance de Dieu est sans nul doute la plus haute des découvertes que puisse faire notre esprit, la plus précieuse conquête spirituelle de l'humanité. Mais une telle connaissance demeure imparfaite. Connaître quelqu'un par ses œuvres, c'est toujours le connaître du dehors et comme à distance, sans encore lire dans son cœur, sans savoir ce qu'il pense de nous, sans entrer dans son intimité. Et quand l'œuvre est un univers créé et fini, qui nous renvoie à un Créateur qui ne peut être qu'Infini, comment par cette voie espérer jamais entrer dans son intimité, comment le connaître autrement que «par la frange de son vêtement»? Tel est, si ardemment qu'ils aient pu le chercher, le «Dieu des philosophes et ses savants».

La deuxième approche est celle où Dieu prend seul toute l'initiative. Il descend dans nos âmes comme le soleil descend dans un miroir, dont toute l'activité sera de le refléter. Elle nous est connue par l'Ecriture sainte. C'est Dieu, un Dieu personnel, qui vient rencontrer l'homme: «Dieu dit à Abram: Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai...» (Gen., XV, 1). On lit un peu après: «Il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit: Abraham! Abraham! Il répondit: Me voici! Dieu dit: Prends ton fils, ton unique, que tu chéris...» (Gen. XXII, 1–2). Dieu, dont l'Apôtre nous dit qu'«il habite une lumière inaccessible et que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir» (I Tim., VI, 16), sort lui-même de son mystère, pour nous dire qu'il se soucie de nous. Pour nous dire qu'il nous aime d'amour: «Je t'ai aimée d'un amour éternel: c'est pourquoi, ayant pitié de toi, Je t'ai attirée» (Jérémie, XXXI, 33). Pour nous dire qu'il réclame de nous cette seule chose que nous pouvons lui donner: notre pauvre amour; qu'il nous pardonne nos fautes, les pires fautes de notre passé, au moindre signe de nous: «Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige» (Isaïe, I, 18); qu'il nous a préparé une destinée qui passe infiniment tout ce que nous pouvions attendre et concevoir. Il ne veut pas que nous soyons seulement ses créatures, il veut encore que nous devenions ses enfants, ses enfants d'adoption. Voilà le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Il ne détruit pas, certes, notre être créaturel, mais il l'investit merveilleusement de son esprit, pour nous rendre ainsi «participants de la nature divine,

theias koinônoi phuseôs, (II Pierre, I, 4). Comme l'air sous les rayons du soleil se revêt de splendeur, telle l'âme humaine quand, demeurant docile à Dieu, il verse en elle la vie surnaturelle de la grâce et des vertus infuses. Les plus hautes de ces vertus, celles qui nous réfèrent immédiatement à Dieu, et qui brillent comme trois étoiles dans la nuit de nos cœurs, sont la foi, l'espérance, la charité. Dans le monde ancien, ni chez Platon, ni chez Aristote, ni chez les Stoïciens, ces vertus ne pouvaient être nommées. Elles sont proprement des vertus chrétiennes.

2. Un mot de rappel sur la foi. La foi concerne d'abord l'intelligence. L'attitude, l'élan de *foi* est la réponse que Dieu sollicite de nous à la *révélation* qu'il nous fait de son mystère. Voilà en deux traits le principe et l'objet de la foi théologale. Elle est promptitude de l'*esprit* à accueillir l'*annonce* de vérités cachées. La foi est à la base de toute vie en Dieu. Elle inaugure en nous la vie éternelle [1].

L'*objet* de la foi, ce sont les profondeurs invisibles du mystère de Dieu et de son Amour, en tant mêmes que révélées dans l'Ecriture, lue avec les yeux de l'Eglise divinement assistée. Ces profondeurs culminent dans le mystère de la Trinité que l'Eglise apporte aux petits enfants en leur faisant tracer sur eux leur premier signe de croix. Ces profondeurs, dans la mesure où elles sont connues, vénérées, adorées, ont la puissance de transformer toute la vie spirituelle de l'humanité. On l'a noté récemment: «La révélation du mystère trinitaire a bouleversé le monde. Non pas à la manière des révolutions humaines, politiques, sociales, ou, comme on dit aussi aujourd'hui, «culturelles», qui jalonnent l'histoire, mais en creusant à l'intérieur de l'homme un abîme nouveau, abîme définitif, qu'il ne devra plus cesser d'explorer. En transformant de fond en comble son idée de la divinité, elle a du même coup transformé l'intelligence qu'il avait de lui-même. Disons mieux: elle l'a révélé à lui-même et transformé. C'est un mystère d'une transcendance totale, et c'est précisément pourquoi sa lumière peut nous pénétrer jusqu'au fond» [2].

La foi laisse entrer en nous les vérités éternelles. Pour autant, et c'est une conséquence, elle purifie l'intelligence du croyant. «*Fide purificans corda eorum*, purifiant leurs cœurs par la foi», dit saint Pierre des Gentils qui ont entendu la parole de la Bonne Nouvelle (Actes, XV, 9). La foi enfonce

[1] S. THOMAS, II–II, qu. 4, a. 1.
[2] Henri DE LUBAC, S. J., *La Foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier, 1969, p. 12.

l'intelligence dans la nuit de Dieu. Elle la fortifie, elle creuse en elle une faim et une soif encore inconnues. Elle l'aide à se dégager de l'empire trop souvent tyrannique des images et des représentations de l'ici-bas. Elle ne détruit aucunement nos connaissances humaines et l'ordre de leur hiérarchie; mais elle ne tolère pas qu'elles sortent de leur domaine pour envahir celui de Dieu, obscurcir le ciel et devenir jamais la règle suprême de nos vies... Les exigences purificatrices incessantes de la foi théologale à l'égard de l'intelligence humaine seront le premier thème développé par saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel:* «Pour venir à Ce que tu ne sais pas, il te faut aller par où tu ne sais pas» [1].

L'objet de la foi, le mystère sur lequel elle débouche, c'est, ainsi que nous venons de le voir, Dieu saisi comme intuitivement [2] dans ce qu'il a bien voulu nous dire de Lui. Mais d'où vient en chacun de nous, en chaque croyant, – s'il n'y met pas obstacle, – d'où vient d'abord l'invitation à croire, puis l'élan qui le portera à la rencontre de la nuit de Dieu; d'où lui vient la motion qui touche son intelligence et sa volonté pour le faire adhérer, avec une certitude absolue et par un don irrévocable, à la Vérité infinie de Dieu? La question ici posée est celle du *principe* de la foi théologale. L'élan qui porte à la rencontre des profondeurs de Dieu ne peut descendre que des profondeurs de Dieu. «Le vent souffle où il veut, tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de tout homme né de l'Esprit» (Jean, III, 8). L'invitation à croire, puis, si elle n'est pas refusée, l'élan de la foi, et la vertu théologale de foi qui est en nous comme la racine permanente de cet élan, ce grand mouvement qui vient du Dieu de vérité et retourne au Dieu de vérité, – tout cela que nous portons en nous, c'est, selon l'Ecriture, le «témoignage de Dieu», le mystérieux témoignage que Dieu le Père continue *à travers nous* de rendre à son Fils Jésus: «Celui qui croit en le Fils de Dieu a ce témoignage [de Dieu] en lui» (I Jean, V, 10).

C'est déjà maintenant, dans l'ici-bas, que s'accomplissent en nous ces grandes choses. Et plus intensément selon que le don de notre intelligence se fait plus entier. Et il n'y a pas de limites à un tel progrès. «Les Apôtres dirent au Seigneur: – Augmente en nous la foi! Et le Seigneur dit: – Si vous aviez la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier: Déracine-toi, et va te planter dans la mer. Et il vous obéirait» (Luc, XVII, 5–6).

[1] Livre I, chap. XIII.

[2] La connaissance de foi procède de l'*intelligence* qui contemple et adhère, non de la *raison* qui discourt et déduit. S. THOMAS, *In Boetium de Trinitate*, lect. 2, qu. 2, a. 1, ad 4.

Mais cela se fait en nous dans la nuit. Car la foi – c'est son imperfection – est une connaissance dans la nuit; elle est de ce qui n'apparaît pas: ce que l'on *croit*, on ne le *voit* pas. C'est plus tard qu'on le verra. «Quand viendra ce qui est parfait, dit l'Apôtre, ce qui est imparfait disparaîtra... Car maintenant nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face» (I Cor., XIII, 10 et 12). La foi, nous livrant son contenu, s'évanouira dans la vision. Il est rapporté au livre des Juges (VII, 16–22) que les soldats de Gédéon, pour surprendre les Madianites, cachèrent leurs flambeaux sous des cruches qu'ils brisèrent soudain, en sonnant du cor. La foi, dit saint Jean de la Croix, est semblable à ces cruches. «Quand elle est achevée et cassée par la rupture de cette vie mortelle, à l'instant paraît la gloire et la lumière de la Divinité qu'elle contenait en soi» [1]. La foi, selon l'Epître aux Hébreux, est «la substance, le fondement, des choses que l'on espère, la conviction des choses qu'on ne voit pas» (XI, 1).

3. Un premier mot sur l'espérance. La foi est connaissance, l'espérance est attente. Les profondeurs de Dieu, que la foi fait connaître, l'espérance va désirer les joindre; et Dieu qui est au principe de la foi comme lumière, est au principe de l'espérance comme secours. Il est dit au chapitre quinze de la Genèse: «La parole de Dieu fut adressée à Abram dans une vision: Ne crains pas, Abram! Je suis ton *protecteur* et ta *récompense* trop grande, *merces tua magna nimis.*» Dans ce texte immense, les théologiens aiment à reconnaître le principe et le terme ou objet de notre espérance.

L'*objet*, le terme de l'espérance théologale, – pure folie, – c'est l'entrée en Dieu même et sa gloire. «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée» (Jean, XVII, 24). «Heureux êtes-vous si l'on vous insulte... à cause de moi. Réjouissez-vous et exultez, car votre récompense est grande dans les cieux» (Mt., V, 11–12). «C'est bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle en peu de choses... Entre dans la Joie de ton Seigneur» (Mt., XXV, 24).

Le *principe* de l'espérance théologale, c'est Dieu dont la toute-puissance se fait incompréhensiblement secourable: «Ne crains pas, Jacob, pauvre larve – Israël chétif vermisseau – Moi, je viens à ton secours – Oracle de Yahvé» (Isaïe, XLI, 14) «Je vous ai portés sur mes ailes d'aigle et je vous ai conduits vers moi» (Exode, XIX, 4). «Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume» (Luc, XII, 32).

[1] *Montée*, livre II, ch. IX.

Si la foi nous fait adhérer à Dieu comme principe de connaissance de cette Vérité qu'il nous a révélée, l'espérance nous fait adhérer à Dieu comme principe de désir de cette Bonté qu'il nous a réservée, – mais qui n'est pas encore possédée; et c'est ici l'infirmité si l'on ose dire de cette sublime vertu qu'est l'espérance: ce qu'on attend, on ne l'a pas. D'où, dans la *Vive Flamme d'amour*, le cri de l'âme ardente et déjà purifiée, mais encore retenue par les liens de son corps: «Déchire la toile de la bienheureuse Rencontre!»

Et si la foi purifie l'intelligence du croyant en l'obligeant à chercher la réponse à ses questions suprêmes dans la nuit de Dieu, l'espérance purifie son cœur en l'obligeant à porter son désir par-delà les horizons terrestres: «Lorsque sa Gloire apparaîtra, dit le Psalmiste, tous nos désirs seront assouvis» (Ps. XVII (XVI), 15). Les exigences purificatrices de l'espérance théologale à l'égard de ce qu'il nomme la mémoire, ses rêves, ses projets, voilà le second thème développé par saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel:* «Pour venir à Ce que tu ne possèdes pas, il te faut aller par où tu ne possèdes pas – Quand tu t'arrêtes en quelque chose, tu cesses de te jeter au Tout.»

4. Qu'en est-il de la charité? La foi attend le jour de la vision de la Vérité divine; elle mendie le secours qui, dans la nuit de l'ici-bas, la fait adhérer à cette Vérité cachée. L'espérance attend le jour de l'entrée dans l'océan de la Bonté divine; elle mendie le secours qui ici-bas la rapproche de cette inimaginable rencontre. Et la charité qu'attend-elle, que mendie-t-elle? Elle n'attend rien pour elle, elle ne mendie rien pour elle [1].

Dans la foi et dans l'espérance, il y a deux sujets: celui *qui* mendie et Celui *à qui* on mendie. Mais dans la charité il n'est plus question de deux sujets. Celui qui mendie s'est oublié, il s'est perdu en chemin; il s'est transféré en Celui qu'il aime, il ne fait qu'un avec lui. Non certes par unité d'être et d'existence, mais par unité d'esprit et d'amour: – est-ce qu'une mère ne ressent pas en elle les coups que l'on donne à son enfant? Le coup de lance n'entre-t-il pas dans le cœur de la Vierge? D'une telle unité, l'Apôtre écrit: «Celui qui adhère *(kollômenos)* au Seigneur fait un seul esprit avec lui» (I Cor., VI, 17). Et saint Jean de la Croix: «Ils sont deux natures dans un seul esprit et amour de Dieu» [2].

La charité se perd en Dieu pour tout voir de ce point de vue. Dans la mesure où il se laisse entraîner, ravir par la charité, l'homme ne songe

[1] S. THOMAS, II–II, qu. 17, a. 6.
[2] *Cant.* str. 22 (27), 1.

plus à lui. Il ne se soustrait pas, certes, à l'empire et au rayonnement universels de la charité, simplement il s'en remet à un Autre de sa destinée. De par l'exigence même de la charité, il n'attend rien pour lui, il ne mendie rien pour lui. Il ne compte plus à ses yeux. Tout son souci est de Celui qu'il aime. Il veut qu'à Lui remonte tout bien, «même quand rien ne devrait lui en revenir» [1]. C'est alors qu'il commence «de vivre non pour lui, mais pour Dieu» [2]. C'est alors qu'il commence d'être sans repos, et de supplier, et de mendier *à Dieu* que tout revienne *à Dieu*. Et que se découvre à lui le sens dernier des demandes du Pater. «Qu'il soit sanctifié, ton Nom – Qu'il advienne, ton Règne – Qu'elle soit faite, ta Volonté, comme au ciel, ainsi sur terre» – Qu'il descende, ton Amour – Qu'elle paraisse, ta Gloire!

Aller à la charité, qui est une perfection du ciel, c'est la raison d'être de notre vie, «Au soir de ta vie, écrit saint Jean de la Croix, on t'examinera sur l'Amour» [3]. Et encore: «En définitive, nous n'avons été créés que pour cet amour» [4]. Elle est perfection du ciel, et pourtant peut exister dès l'ici-bas. Comment est-ce possible? Cela tient à sa nature. Une réflexion de saint Thomas sur ce qui différencie l'amour, le désir, la joie nous le fera comprendre. Le désir, dit-il, est d'un bien absent, la joie d'un bien présent. Et l'amour? Plus profond que le désir et que la joie, il subsiste sous l'absence ou la présence de la chose aimée. Or la charité est un amour. L'absence, ici-bas, du Bien-Aimé provoque dans l'âme touchée par lui le désir de l'espérance; sa présence causera la joie du ciel [5]. Mais, absent ou présent, le Bien-Aimé peut produire dans l'âme quelque chose de plus foncier encore que le désir et que la joie. Quoi donc? Une ressemblance de lui-même, une parenté avec lui-même qui accorde et connaturalise l'âme avec lui, la transforme en lui. Bref, il «aimante» l'âme. C'est cela qu'on appelle l'amour, l'amour de dilection de la charité [6]. C'est un vin qui ne se boit pas sans ivresse. C'est, en celui qui aime, une liquéfaction du cœur [7], une dilatation de l'esprit, une évasion hors de la finitude. Et tout cela dès l'ici-bas. D'où le mot de saint Paul: «La charité jamais ne sombre. Les prophéties? elles cesseront; les langues? elles se tairont; la science? elle s'éva-

[1] «Volo quod Ipse bonum habeat etiam si nihil mihi accedat», S. THOMAS, *Q. D. de Spe*, a. 3.
[2] «Ut homo non sibi vivat sed Deo», II–II, qu. 17, a. 6, ad 3.
[3] *Manuscrit d'Andujar.*
[4] *Cant.* seconde réd., str. 28.
[5] S. THOMAS, *Q.D. de Caritate*, a. 2, ad 6 – I–II, qu. 28, a. 2.
[6] «Dilectio potest esse visorum et non visorum, praesentium et absentium», II–II, qu. 4, a. 1, ad 3.
[7] I–II, qu. 28, a. 5.

nouira... Maintenant subsistent la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses: mais des trois la plus haute est la charité» (I Cor., XIII, 8 et 13).

Et cependant, dans l'ici-bas, la charité est impossible sans la foi et sans l'espérance théologales. Elle ne cesse de les présupposer. Elle ne les évince pas, elle ne les atténue pas; elle les excite et les enflamme [1]. Serait-il possible de se perdre dans les profondeurs du mystère de Dieu sans la certitude divine que ces profondeurs existent? Et sans l'autre certitude, divine elle aussi, – celle d'espérance, – que l'entrée dans ces profondeurs ne nous est pas interdite, mais, par la puissance de l'intervention divine, rendue accessible, qu'elle est souverainement désirable, qu'elle nous a été promise: «Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux» (Mt., V, 12)? Les trois vertus théologales sont ici-bas solidaires. Elles croissent simultanément et d'un même mouvement. Elles vivent en interdépendance, se reflétant l'une dans l'autre, réagissant l'une sur l'autre par de merveilleux échanges, *rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur* [2]. Dans ce processus, c'est la charité qui est reine; c'est elle qui, touchant les deux autres du feu de son désir, les porte à leur suprême degré d'intensité et leur fait produire leurs plus beaux fruits. C'est en raison de leur étroite connexion mutuelle que les vertus théologales se trouvent nommées ensemble par l'Apôtre, et dès la première de ses épîtres. Ecrivant de Corinthe, vers 50–52, aux Thessaloniciens, il aime, dit-il, à se rappeler sans cesse «l'œuvre de leur foi, l'effort de leur charité, la constance de leur espérance en notre Seigneur Jésus-Christ» (I Thess., I,3). Quand il les réunit à nouveau dans l'Epître aux Corinthiens, c'est après l'Hymne à la charité, et pour ajouter qu'elle seule subsistera dans la Patrie (I Cor., XIII, 1–13).

5. La Terre n'est pas un astre quelconque: elle est porteuse de vie, et Pierre Termier s'émerveille que, depuis plus d'un milliard d'années, par une sorte, dit-il, de «phénomène miséricordieux», elle réalise, sans qu'on sache comment, les conditions d'un équilibre extraordinairement délicat, qui permet le maintien et le développement de la vie. Il faudra des millions d'années de ce développement de la vie pour qu'enfin puisse apparaître, dépassant l'horizon de la biologie, l'homme, fait dans son âme immortelle à l'image de son Créateur, et visité par les grâces transfiguratrices de ce Dieu, qui est un Dieu d'Amour: grâces de foi, d'espérance et de charité.

[1] C'est ce que Bossuet et Fénelon, chacun à sa manière, ont semblé oublier.
[2] *Q.D. de Spe*, a. 3, ad 1.

Dignité de la Terre. «Dieu dit: Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour et la nuit... et pour éclairer la Terre... Et Dieu fit les deux grands luminaires, le plus grand pour présider au jour, et le plus petit pour présider à la nuit» (Gen., I, 14–16). La poésie, on l'a dit récemment, n'est point chassée par Apollo 11, mais elle est retournée. «De la Lune désertique, elle regarde la Terre habitée, la Terre enveloppée de ce bleu de l'atmosphère qui est la tendresse du monde, la Terre charnelle et spirituelle, la Terre des amours et des pensées, des dons et des crimes, la Terre des eaux fécondes, singulière, précisément, par un certain puits appelé *Puits de Jacob* au quatrième chapitre de saint Jean» [1].

août–octobre 1969.

II. – L'ATTENTE DE L'ESPÉRANCE

1. Deux niveaux de l'espérance. – 2. L'attente de la vision de Dieu. – 3. La première épître de Pierre: les chrétiens appelés par la Trinité à travers le Sang et la Résurrection de Jésus. – 4. «Rien de moins que Dieu». – 5. L'espérance au sein du pur amour. – 6. Où la souffrance devient un bien. – 7. «Ma récompense est avec Moi».

«Je suis... ta récompense trop grande.»
Gen., XV, 1

1. C'est Dieu qui parle à Abraham. Le Créateur se donne à espérer à sa créature. Voilà l'objet de l'espérance théologale, le terme de son attente. Cela est folie. Comment les philosophes anciens auraient-ils pu songer à l'espérance théologale?

Ils ont connu l'espérance humaine. Ils ne pouvaient pas l'ignorer. Elle est l'étoffe de nos vies. Que ferait l'homme sans espérance? C'est encore l'espoir, le pauvre espoir d'échapper à l'angoisse qui pousse au suicide le désespéré. La sombre parole du Taciturne: «Il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre...» n'est, elle aussi, qu'un appel secret à l'espérance. Elle balbutie sous un ciel profane ce que saint Paul, sous un autre Ciel, proclame d'Abraham: «*Contra spem in spem credidit*, il a espéré contre l'espérance» (Rom., IV, 18).

De cette espérance humaine, les anciens ont parlé comme d'une *passion*, provoquée par un *bien* (la crainte, elle, naît d'un mal), mais *futur* (la joie naît d'un bien présent) et *ardu*, difficile, (le désir naît d'un simple bien),

[1] Luc BARESTA

et pourtant *accessible* (sinon naîtrait le découragement ou le désespoir), soit par nos *propres* ressources, soit par celles de nos *amis*.

2. Ces données se retrouveront, – mais combien transposées, – dans l'espérance théologale. Le Bien qu'elle attend est infini. Rien de moins que la rencontre avec Dieu dans la vision immédiate de son essence. Vers Pâques 57, saint Paul écrit d'Ephèse à la petite communauté fidèle de Corinthe: «Pour le moment, il est vrai, nous regardons dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face; pour le moment, je connais partiellement, mais alors je connaîtrai [Dieu] comme je suis connu [de Lui]» (I Cor., XIII, 12). Un peu plus tard, vers la fin du premier siècle (96–98), c'est d'Ephèse encore que saint Jean envoie sa première épître: «Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est» (I Jean, III, 2).

Ces étranges certitudes de l'espérance s'appuient sur la solennelle supplication du Sauveur à l'heure de son sacrifice: «Père, Je veux que là où Je suis, ils soient aussi avec Moi, pour qu'ils contemplent la gloire que Tu m'as donnée, parce que Tu m'as aimé avant la création du monde» (Jean, XXVII, 24). C'est par Jésus-Christ, écrira l'Apôtre, qu'il nous est donné de nous glorifier «dans l'espérance de la gloire de Dieu» (Rom., v, 2). Et Pierre Lombard, au XII^e^ siècle, dans le troisième livre de ses *Sentences* [1], définira l'espérance «une attente certaine de la béatitude future auprès de Dieu, due au Christ, le Fils unique, qui a fait de nous des fils d'adoption».

3. Pour comprendre ce qu'une telle espérance apportait de singulier, reportons-nous à la première épître de saint Pierre. Il l'écrit de Babylone, – c'est la Rome païenne, – vers 64, l'année probable de son martyre. Elle est adressée aux chrétiens dispersés dans les provinces romaines d'Asie mineure. Il les regarde comme des «étrangers» dans ce monde, mais «élus selon la prescience de Dieu le Père, – dans la sanctification de l'Esprit, – pour obéir à Jésus-Christ et être aspergés de son Sang» (1, 1–2). La Trinité toute puissante les couvre de son ombre pour les faire passer par le Sang de Jésus à la gloire de la Résurrection de Jésus: «Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Dans sa grande miséricorde, il nous a régénérés, – par la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, – pour une vivante espérance, – pour un héritage exempt de corruption, de souillure,

[1] Cité par S. THOMAS, II–II, qu. 18, a. 4.

de flétrissure, – et qui vous est réservé dans les cieux, – à vous que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut, – prêt à se révéler au moment suprême» (I, 3–5). La souffrance avec Jésus est supportable, les saints la diront même désirable, qui précède la résurrection avec Jésus. L'Apôtre continue: «Vous en tressaillez de joie, bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves, afin que la valeur de votre foi, plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu, devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la Parousie de Jésus-Christ» (I, 6–7). L'Apôtre ajoute ces mots brûlants: «Sans L'avoir vu vous L'aimez; sans Le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie ineffable et rayonnante, sûrs d'obtenir le but de votre foi: *le salut des âmes*» (I, 8–9).

La puissance irrésistible de l'espérance théologale rassemble et soulève le petit troupeau des dispersés. Est-elle cette impatience d'accepter la vie dans le temps, cette violence du cri qui termine la *Didachè:* «Que vienne la grâce et que passe le monde»? L'Apôtre, au contraire, est attentif à rappeler aux chrétiens les tâches de leur condition temporelle, leurs devoirs à l'égard des autorités politiques même persécutrices, et des maîtres même difficiles, les obligations de la vie du mariage et de la vie en société. L'espérance théologale est une force sûre et tranquille, trop divine pour s'impatienter. Elle ne détruit pas les cités séculières; elle ne se laisse pas non plus résorber en elles; simplement elle les transcende. Elle construit, au sein même des cités séculières, une cité d'une autre nature, – peuple réservé, nation sainte, sacerdoce royal, – irréductible à toutes les cités séculières, faite pour survivre ici-bas à toutes les cités séculières et plus tard capable de recueillir en soi ce qui peut être sauvé de toutes ces civilisations qui se savent et qui aujourd'hui s'avouent «mortelles».

4. L'espérance chrétienne est d'une inconcevable noblesse. Elle ne cherche pas sa propre gloire. Elle n'ambitionne autre chose que l'entrée, l'immersion dans la Gloire infinie qui la débordera de tous côtés. «Entre dans la Joie de ton Seigneur», ce sont les mots qu'entendront les serviteurs bons et fidèles, du plus élevé au plus ignoré. C'est Dieu qui creuse en nous, pour le combler, le désir d'une telle rencontre. C'est lui qui ne veut avoir pour enfants que des créatures assez magnanimes pour ne pouvoir désirer suprêmement que la vision de sa Gloire, et «rien de moins» [1]. A Salerne, où il venait fréquemment la nuit prier devant l'autel de saint Nicolas, Frère

[1] «Non enim minus aliquid a Deo sperandum est quam sit Ipse», II–II, qu. 17, a. 2

Thomas fut aperçu en extase par le sacristain qui l'observait. A cette époque, il composait la troisième partie de la *Somme* sur la passion et la résurrection du Christ. Il entendit une voix venant du Crucifix: «Tu as bien écrit de Moi, Thomas, quelle récompense veux-tu?» Il répondit: «Pas d'autre que Toi, Seigneur» [1].

Portés par la toute puissance du secours de Dieu, le Bien que nous devons espérer est le Bien infini, qui remplit en les débordant le vide de nos cœurs. Voilà, selon les théologiens, l'objet propre et principal de l'espérance théologale. Mais elle peut s'étendre, comme à son objet secondaire, aux biens mêmes de la vie présente, dans la mesure où ils sont de nature à nous rapprocher de notre vraie fin. Tels sont les biens spirituels que nous demandons à Dieu, par exemple dans la seconde partie du Pater. Tels sont aussi les biens temporels dans lesquels notre vie est engagée. Mais ici nos providences demeurent si incertaines, nous savons si mal ce que Dieu veut de nous et quels sont pour nous les vrais chemins, que notre prière devra se faire prudente, et parfois même hésitante et timide. Un émouvant ex-voto de la chapelle de Bourguillon portait en grandes lettres d'or: «O Marie, je vous remercie de ne m'avoir pas exaucée.»

5. Est-ce que le pur amour bannit l'attente de la récompense, si la récompense est la rencontre avec l'Aimé? La charité va-t-elle supplanter l'espérance, et les vertus théologales vont-elles se concurrencer? Le pur amour peut-il faire autre chose que d'embraser de ses ardeurs la foi et l'espérance? Et la charité théologale, même à son moindre degré, n'est-elle pas déjà et toujours pur amour en chacun de nous, pécheurs, par qui elle peut bien être contrariée, brimée, reniée hélas! mais par qui elle ne peut pas être souillée?

N'est-ce pas à ceux qui, selon les huit béatitudes évangéliques, se sont renoncés sans limites dans le plus dépouillé, le plus éprouvant, le plus héroïque amour, que le Seigneur de l'amour demande de tressaillir et d'exulter à la seule pensée de la récompense qui leur est préparée «dans les cieux»?

«*Il les aime et ils L'aiment* [2]. Le Soleil de *Il les aime* se reflète dans la lune de *ils L'aiment*, et c'est toujours la même lumière.» [3] Partout où, dans la réciprocité d'un mutuel et personnel amour entre le Créateur et la créature, apparaît le désir de la rencontre, c'est l'Evangile qui est présent: soit, avant

[1] L. H. Petitot, *La vie intégrale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1929, p. 106.
[2] *Coran*, v, 59/54.
[3] Nabolosi.

les jours de la venue de Jésus, par anticipation, comme dans les bouleversantes confidences du livre d'Osée ou du Cantique des Cantiques; soit après les jours de la venue de Jésus, par quelque mystérieuse dérivation. Nous venons de citer un texte de Nabolosi. C'est un rayon secret échappé du cœur de Jésus que nous croyons découvrir dans les grands amoureux de Dieu que l'Islam renie mais qui sont à nos yeux la pure gloire de l'Islam. Et leur pur amour, à tous, s'épanche dans un cri d'espérance:

«O mon Dieu! mon secret T'est connu: je suis celui qui Te désire» (Dzoul, Egypte, † 859).

«Quelle différence entre celui qui va au festin pour le festin, et celui qui y va pour rencontrer le Bien-Aimé!»

«O mon Dieu! Tu sais que je ne peux supporter l'enfer, et je sais que je ne suis pas bon pour le paradis! Quelle ruse employer, si ce n'est Ton pardon?»

«Et si tu me fais entrer en enfer parmi Tes ennemis, je leur raconterai que dans le monde je T'aimais parce que Tu es mon maître, mon refuge et mon unique nécessaire.»

«Si le Seigneur, au jour de la Résurrection, me demande: Que nous apportes-tu? Je lui répondrai: mon Dieu, que peut apporter un misérable qui sort de prison, à part l'habit qu'il porte? Lave-moi de mes souillures dans ta générosité et fais-moi miséricorde!» (Yahya, Khorassan, † 872).

«Pendant trente ans, j'ai marché à la recherche de Dieu, et lorsque j'ai ouvert les yeux, au bout de ce temps, j'ai découvert que c'était Lui qui me cherchait.»

«Je suis le désiré, et Tu es celui qui désire.»

«– Avec quoi vins-tu à Moi? – Avec le renoncement au monde. – Le monde n'est pour moi que l'aile d'un insecte; ce n'est pas grand'chose que d'y renoncer. – Pardon, je viens avec Toi-même. – C'est ainsi que Nous t'accueillons.» (Bisthami, Perse, † 875).

«Je T'appelle. Non, c'est Toi qui m'appelles à Toi. Comment T'aurais-je interpellé: *c'est Toi*, si tu ne m'avais interpellé: *c'est Moi.*» (Hallaj, Bagdad, † 922).

«Il mourut en récitant toute une nuit ces vers: La maison que Tu habites n'a pas besoin de flambeau. Ton visage espéré sera notre preuve, le Jour où les gens s'affubleront de preuves.»

«Non! par la beauté de la soumission au moment de la rencontre! la récompense de l'amour n'est pas autre que l'amour.» (Chibli, Bagdad, † 945).

Saint Jean de la Croix sait, comme saint Thomas, que si le désir est d'un bien absent et la joie d'un bien présent, l'amour, plus profond que le désir et que la joie, subsiste sous l'absence ou la présence du Bien-Aimé. Pourtant, au sixième vers de la première strophe de la *Vive flamme d'amour*, voyant l'âme désireuse comme l'Apôtre «d'être avec le Christ» (Phil., I, 23), il supplie que soit consumée la toile qui la retient captive.

6. Les fidèles auxquels écrit saint Pierre sont invités à de grandes choses: «Bien-aimés, ne soyez pas surpris, comme d'un événement extraordinaire, de l'incendie qui éclate au milieu de vous pour vous éprouver. Mais, dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse. Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous» (IV, 12–14). Une grande espérance, une allégresse même, est cachée dans la persécution qui touche l'Eglise naissante: la souffrance avec le Christ est annonciatrice de la gloire avec le Christ. Et voilà, du premier coup, tous les paradoxes de la souffrance chrétienne qui nous tombent sur le cœur, à nous qui ne sommes pas des saints, mais invités pourtant à le devenir.

Ceux qui ont rencontré des saints, ou qui les aiment, – mais il faut les aimer pour les rencontrer, – s'émerveillent de ce que peuvent devenir en eux les paradoxes de la souffrance.

«Quoi d'étonnant que les saints soient désireux de souffrir? La souffrance, parce qu'elle est pour eux signature de leur amour, et coopération à l'œuvre de leur Bien-Aimé, est devenue pour eux le plus précieux des biens d'ici-bas. Les voilà donc qui par une apparente contradiction rendent grâces à Dieu de tous les biens dont il les a comblés et de toutes les protections, les consolations et les joies qu'il leur dispense, et lui rendent grâces en même temps de tous les maux et les afflictions qu'il leur envoie. Nous autres qui sommes méchants, est-ce que nous donnons une pierre à nos enfants quand ils nous demandent du pain? Et pourtant merci à Dieu quand il nous donne du pain, et merci à lui quand il nous donne une pierre et pire qu'une pierre. Le mal de peine, tout en restant ce qu'il est, et en étant pleinement éprouvé comme tel, est transvalué maintenant en un bien supérieur, parfaitement invisible du reste, à moins que n'apparaisse un instant quelque signe de la paix plus qu'humaine qui habite l'âme torturée...

«Et le philosophe s'étonne d'une autre apparente contradiction dans le comportement des saints. Ils désirent la souffrance comme le plus précieux des biens d'ici-bas. Après tout, c'est leur affaire, ou plutôt une affaire entre Dieu et eux. Mais les autres, ceux qu'ils aiment, et qui sont tous les hommes? Est-ce qu'ils ne vont pas désirer pour eux aussi ce plus précieux des biens d'ici-bas? Pourtant ce n'est pas ce qu'ils font, ils passent leur temps à essayer de diminuer la souffrance des hommes, et de les guérir de leurs plaies. La réponse, pour autant qu'on peut l'entrevoir, intéresse la structure même de l'esprit. De soi la souffrance est un mal, et restera toujours un mal. Comment donc la souhaiter à ceux qu'on aime? La simple connaissance possédée par le chrétien, – et si fréquemment rappelée à son attention par les lieux communs de la littérature édifiante, – qu'elle unit l'âme habitée par la charité au sacrifice de la Croix, surimpose à la souffrance, idéalement et théoriquement, une qualité, grâce à laquelle cette connaissance aide à s'y résigner; elle ne peut pas la faire aimer ni désirer, elle ne la transvalue pas. S'il y a transvaluation réelle et pratique, cela ne peut être que dans le feu de l'amour actuel, et absolument incommunicable entre le soi d'un homme et le Soi divin; et cela reste un secret fermé, valable seulement pour la subjectivité individuelle. Ainsi les saints voudraient garder pour eux seuls ce qu'ils tiennent pour le plus précieux des biens d'ici-bas. Singuliers égoïstes! Ils veulent la souffrance pour eux, ils ne la veulent pas pour les autres. Jésus a pleuré sur Lazare mort, et sur la douleur de Marthe et de Marie» [1].

7. Qu'annoncera saint Paul aux églises de la Diaspora pour les soutenir dans leurs épreuves, sinon les certitudes de l'espérance? «Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, écrit-il aux Corinthiens, nous ressuscitera nous aussi avec Jésus et nous placera près de lui avec vous». Et il ajoute: «Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire. Aussi bien, ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles; car les choses visibles n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles» (II Cor., IV, 18). Quelques mois plus tard, il écrira de Corinthe aux Romains: «J'estime que les souffrances du temps présent sont sans comparaison possible avec la Gloire à venir, qui sera révélée en nous» (Rom., VIII, 18).

[1] Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 570 et 571.

«Voici que Je viens bientôt, et Ma récompense est avec Moi, pour rendre à chacun selon ce qu'est son œuvre» (Apoc., XXII, 12). Ce n'est pas *notre* récompense à nous, que nous attendons. C'est *Sa* récompense à Lui, venant avec Lui vers nous, comme la nuée de la Transfiguration: sa récompense trop grande, sa Récompense éblouissante. Mais qui oserait en approcher, s'il ne la faisait d'abord précéder de son pardon, ce pardon que nous aurons tant de fois mendié de Lui, en redisant les dernières demandes du Pater dans la nuit de notre pèlerinage.

25 novembre 1969.

III. – LES EFFETS LIBÉRATEURS DE L'ESPÉRANCE OU LA PURIFICATION DE LA MÉMOIRE

1. Le cœur et le trésor. – 2. Mémoire sensible et mémoire spirituelle. – 3. La purification de la mémoire. – 4. L'enlisement dans le monde. – 5. Lucidité de l'espérance. – 6. La loi de gravitation. – 7. Le lis des champs. – 8. Le prix de la vie présente.

«Quiconque a cette espérance en Lui se purifie comme Lui-même est pur.»

I Jean, III, 3

1. «Le royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherche de belles perles; en ayant trouvé une de grand prix, il s'en va, vend tout ce qu'il possède, et achète cette perle» (Mt., XIII, 45-46). C'est par le désir de quelque grand bien que tout commence en nous; ce grand bien est-il enfin découvert, un retournement se produit, les rôles vont changer: ce n'est plus nous qui allons à lui, c'est lui qui en quelque sorte s'empare de nous, nous tire à soi, nous élève à son niveau, puis nous contraint pour son amour à nous défaire de beaucoup de choses. «Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur» (Mt., VI, 21). Finalement, c'est le trésor qui entraîne le cœur, le dégage, le purifie. Et le trésor de l'espérance, quel est-il? L'Apôtre saint Jean nous l'a dit dans sa première épître: «Nous serons semblables à Lui, parce que nous Le verrons tel qu'Il est», et il ajoute aussitôt: «Quiconque a cette espérance en Lui se purifie, comme Lui-même est pur» (III, 2-3).

2. La foi théologale purifie l'*intelligence*, non pas en méprisant les humbles vérités naturelles que celle-ci peut acquérir ici-bas: au contraire, en les

éclairant d'en haut; mais sans tolérer jamais qu'elles usurpent le rang suprême: «Nous détruisons, dit l'Apôtre, les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre ce qui fait connaître Dieu, et nous rendons toute pensée captive pour l'amener à l'obéissance du Christ» (II Cor., x, 4-5). L'univers de nos pensées doit s'ordonner sous une pensée suprême, et c'est de cette pensée que doit s'entendre l'aphorisme extraordinaire de saint Jean de la Croix: «Une seule pensée de l'homme est plus grande que le monde, et, partant, Dieu seul en est digne» [1]; et encore: «Toute pensée qui ne se tient pas en Dieu lui est volée» [2].

La tâche de l'espérance sera de purifier la *mémoire*. Parlant de la psychologie sensible, commune aux animaux supérieurs et à l'homme, les anciens voyaient dans l'imagination une faculté spéculative et désintéressée, capable tout d'abord de retenir les images, et secondairement de les associer entre elles; et ils voyaient dans la mémoire une faculté sensible, toute tournée à conserver les souvenirs heureux ou malheureux du passé, et, de ce fait, pratique et propre à émouvoir les passions et à guider l'action.

Avec l'homme apparaît l'âme spirituelle. Elle se tourne d'abord vers les objets pour les connaître en eux-mêmes; ainsi fait l'intelligence, l'entendement, impliquant dans le lexique concret de saint Jean de la Croix, les sens et l'imagination: c'est elle que purifie la Foi. Et l'âme peut se tourner vers les choses en tant qu'elles affectent le sujet pensant, «en tant qu'il les a vécues et les vivra, qu'elles l'intéressent, qu'elles touchent à son expérience personnelle, qu'elles ont pour lui valeur pratique, qu'elles composent la trame de son passé sans cesse grossissant qui, comme dit M. Bergson, fait constamment pression sur le présent pour l'occuper: ce sera la mémoire, impliquant à un tel point de vue, non seulement connaissance mais action et appétivité» [3]: voilà le champ de la mémoire spirituelle qui demeure en constant rapport avec la mémoire sensible: et ici intervient la purification de l'Espérance.

3. Elle ne consistera pas, chose inhumaine et d'ailleurs impossible, à bannir de nos cœurs tous les souvenirs, les préoccupations, les rêves et projets d'avenir. Elle consiste, quand s'agite en nous tout ce monde d'images,

[1] *Manuscrit d'Andujar*

[2] Silverio, nº 37; Lucien, nº 166.

[3] Jacques MARITAIM, *Les degrés du savoir*, p. 656. – Sur la manière de distinguer mémoire et intelligence, saint Thomas marque son accord avec saint Augustin, I, qu. 79, a. 7, ad 1. Saint Augustin appelle *intelligence* l'acte de l'intellect, et *volonté* l'acte de la volonté; et il appelle *mémoire* l'habituel trésor de l'âme. Pour lui, mémoire, intelligence, volonté ne sont pas *trois* puissances.

de sentiments, de passions, à les situer aussitôt dans la perspective du grand désir qui emporte nos vies vers leur fin suprême. Alors tout nous apparaît dans sa vraie nature: les choses vaines pour être dissipées, les choses malsaines pour être écartées, les choses pures pour être bénies, celles qui sont douloureuses, et qui ravivent en nous d'anciennes blessures, pour être pleurées, celles qui nous jetteraient au désespoir pour être portées sous la Croix sanglante de Jésus. Ni saint Augustin écrivant les *Confessions*, ni sainte Thérèse dans le récit de sa *Vie* ou des *Fondations*, ni Newman dans l'*Apologia pro vita sua* – ni le staretz Zosime des *Frères Karamazov* –, ni l'Apôtre Paul, dans la sublime autobiographie des chapitres XI et XII de la seconde épître aux Corinthiens, que lui arrache la douleur, ne sont plus troublés ni entravés par la vision de leur passé; une grande paix est tombée sur leur vie, une pensée remplit seule le silence de leur cœur: *Tout ce qui arrive est adorable.*

4. Malheur à l'homme, malheur à l'humanité, quand l'esprit s'obnubile et le cœur s'enlise dans les espoirs qui s'effondrent. «Il y avait un homme riche dont les terres avaient beaucoup rapporté. Et il se demandait en lui-même: – Que vais-je faire? car je n'ai pas où loger ma récolte. Puis il se dit: – Voici ce que je vais faire: je vais abattre mes greniers, j'en construirai de plus grands, j'y serrerai tout mon blé et mes biens, et je dirai à mon âme: – Mon âme, tu as quantité de biens en réserve pour de nombreuses années: repose-toi, mange, bois, fais la fête... Mais Dieu lui dit: – Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme. Et ce que tu as amassé, qui l'aura? Ainsi en est-il de celui qui thésaurise pour *lui-même*, et qui n'est pas riche pour *Dieu*» (Luc, XII, 16–24). Vers la fin du premier siècle, l'Apôtre écrira: «N'aimez pas le monde... Le monde passe avec ses convoitises» (I Jean, II, 15–17). Ses convoitises, ses concupiscences, «la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie», *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*, ce sont «les trois fleuves de feu», dont Pascal dit [1] «qu'ils embrasent plutôt qu'ils n'arrosent» la terre.

5. L'attente de la rencontre avec Dieu rend l'âme lucide. Elle la tient très haute. Il lui faut se désencombrer, creuser en elle le vide qu'il viendra combler. Pour autant, elle ne néglige pas ses tâches temporelles. Elle s'en acquitte mieux que jamais, elle les éclaire de sa lumière et les rend trans-

[1] Edt. Br., nº 458.

parentes. La courbe de sa vie se dévoile à elle. «Que suis-je donc moi-même?» se demandait Jacques Maritain au cours d'une thrombose coronarienne survenue à Princeton à la fin de mars 1954. Et il répond: «Un professeur? Je ne crois pas; c'est par nécessité que j'ai enseigné. Un écrivain? Peut-être. Un philosophe, je l'espère. Mais aussi une espèce de romantique de la justice, trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. Et aussi peut-être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées, et des germinations invisibles. Et aussi peut-être, comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances et de toutes les grâces trahies dont je prends conscience au soir de ma vie, un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du prince de ce monde, prenant ses risques à l'instar du chat de Kipling, qui s'en allait tout seul» [1].

6. Les anciens avaient remarqué que la loi de la gravivation se transpose du monde des corps au monde des esprits, où elle agit encore plus puissamment. C'est un peu à la manière dont l'attraction de la lune s'exerce sur les marées sans faire perdre aucunement à l'eau son propre poids, écrit saint Thomas [2], que Dieu sans détruire ni violenter en rien notre nature, mais en la soulevant au-dessus d'elle-même et en la faisant graviter dans son orbite, nous introduit dans un monde nouveau, le monde surnaturel de la révélation, de la grâce et des vertus infuses. Alors l'homme naît à la vie de l'esprit, l'enfant des hommes devient enfant de Dieu, il «participe à la nature divine» (II Pierre, 1, 4).

L'espérance théologale, faite pour nous jeter tout droit à l'incréé, communique par surcroît son élan à nos activités temporelles. C'est son beau paradoxe. Les travaux, les épreuves, les souffrances mêmes, les soucis ne nous sont point ôtés, mais ils reçoivent un sens, une direction, une orientation. Ils cessent d'être étouffants, d'accabler et de torturer l'âme.

7. Elle se sent aidée. Elle peut s'ouvrir à la parabole du lis des champs. «Ne vous inquiétez pas», – d'une inquiétude avare et désespérée, – «ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. Car la vie est plus que la nourriture et le corps plus que

[1] *Carnet de Notes*, Paris, 1965, p. 10.
[2] II–II, qu. 2, a. 3.

le vêtement. Regardez les corbeaux, ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni celliers ni greniers, et Dieu les nourrit. Combien plus valez-vous que les oiseaux ... Regardez les lis, ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous le dis, Salomon lui-même dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Si, dans les champs, Dieu revêt ainsi l'herbe qui est aujourd'hui et demain sera jetée au four, combien plus le fera-t-il pour vous, êtres de peu de foi... Ce sont là toutes choses dont les nations de ce monde sont en quête; mais votre Père sait que vous en avez besoin. Cherchez plutôt son Royaume, et ces choses vous seront données par surcroît» (Luc, XII, 22–31).

Qui saisira en sa vérité la parabole du lis des champs? D'abord ceux qui pour l'amour de Jésus ont tout donné et abandonné. Mais chacun des pauvres chrétiens que nous sommes, dès qu'il l'écoute, en revient apaisé. Le poète de *Sagesse* a su dire la dignité de la vie silencieuse:

La vie humble aux travaux ennuyeux et faciles
Est une œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour.
Rester gai quand le jour, triste, succède au jour,
Etre fort, et s'user en circonstances viles,
N'entendre, n'écouter aux bruits des grandes villes
Que l'appel, ô mon Dieu, des cloches dans la tour...

Perdu en Dieu par l'attrait de son espérance théologale, un saint Jean de la Croix retrouve en quelque mesure en soi la pureté de ce regard que Jésus posait sur «les oiseaux du ciel et les lis des champs». Quelques semaines avant sa mort, on le surprendra, au couvent de la Peñuela, seul, en oraison, agenouillé devant une source.

A la même époque, dans la Rome papale et mondaine, saint Philippe Néri, avec sa gentillesse, sa merveilleuse liberté d'esprit, sa manière familière et humaine, *familiarità e domestichezza*, enseignait ses disciples à louer Dieu, en sachant découvrir dans toutes les circonstances, même contrariantes de la vie, un rayon de sa bonté et de sa tendresse.

«Vi ringrazio di cuore, Signor Dio, che
le cose non vanno a modo mio» [1]

[1] «Je vous remercie de tout cœur, Seigneur Dieu, que les choses n'aillent pas selon mon gré.»

On voit, à Santa Maria della Vallicella, un ex-voto ainsi rédigé:

S. Filippo Neri
Potentissimo a render gioconde
pur nelle adversità terrene
le vie del Signore [1]

Il est daté de 1921, où la vie était difficile en Italie.

A Sant Onofrio du Janicule, on peut découvrir, cachée dans les chênes-verts, une inscription d'un bel humanisme et d'une sereine sagesse:

All'ombra di questa quercia
Torquato Tasso
vicino ai sospirati allori e alla morte
ripensava, silenzioso
le miserie sue tutte
e Filippo Neri
Tra liete grida, si faceva
co' fanciulli fanciullo
sapientemente [2]

8. Saurons-nous découvrir le prix de la vie dans le temps quand elle est soutenue par l'espérance chrétienne? «Soyez dans la joie du Seigneur toujours», écrit l'Apôtre aux Philippiens, «de nouveau je le dis, soyez dans la joie. Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. Ne soyez pas soucieux; mais en toute chose faites connaître vos besoins à Dieu dans la prière et la supplication avec action de grâces. Et la paix de Dieu, qui passe toute intelligence, gardera vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus» (IV, 7). Le prix inestimable de la plus humble vie, un trait inouï de la parabole du serviteur vigilant, telle qu'on la lit dans saint Luc, nous le révèle: «Heureux ces serviteurs que le Maître, survenant, trouvera fidèles à veiller! En vérité, je vous le dis, Il se ceindra, les fera mettre à table, et, passant de l'un à l'autre, IL LES SERVIRA!» (XII, 37).

17 décembre 1969.

[1] «S. Philippe Néri – très puissant à rendre aimables – même au sein des adversités – les voies du Seigneur.»

[2] «A l'ombre de ce chêne – Torquato Tasso – proche des lauriers désirés et de la mort – repensait, silencieux – toutes les misères de sa vie – et Philippe Néri – entouré de joyeux cris, se faisait – avec les enfants, enfant – sagement.»

IV. – L'ÉLAN DE L'ESPÉRANCE

1. Les deux aspects de l'espérance: l'espérance comme attente d'un bien, l'espérance comme élan vers ce bien. – 2. La certitude tendancielle de l'espérance. – 3. Les certitudes de foi qui fondent l'espérance. – 4. Les incertitudes qui accompagnent l'espérance. – 5. Le chant de l'espérance.

«Je suis ton protecteur...»
(Genèse, xv, 1)

«Sous l'ombre de tes ailes espéreront les enfants des hommes.»
(Psaume xxxvi (xxxv), 8

C'est folie à l'espérance théologale de vouloir rencontrer Dieu-même au terme de son attente. Mais pourrait-elle se contenter des dons venant d'un Amour qui éternellement lui demeurerait caché? Ce qu'elle désire, c'est se jeter dans le Feu, dans le Buisson où la créature peut s'embraser sans se consumer.

De quelle sorte de folie s'agit-il? De celle de Dieu dont parle l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens (i, 25)? Ou de celle peut-être du délire et de l'absurde? Le fini peut-il sans se détruire s'ouvrir jusqu'aux dimensions de l'Infini, la créature jusqu'aux dimensions du Créateur? Et alors l'espérance ne va-t-elle pas virer au désespoir quand le Bien suprême se révélera inaccessible?

Il serait certes insensé de penser que le seul élan de la créature puisse la porter jusqu'au sein de la divinité. L'espérance dont nous parlons ne peut s'élever jusqu'à Dieu que par un secours qui lui vient de Dieu. Si Dieu est au terme, il doit être au principe. Le suprême toucher par lequel il nous béatifiera est précédé d'un suprême toucher par lequel il nous emporte à sa rencontre. Nous tenons ici ce que les théologiens appellent le double aspect de l'espérance théologale: d'une part *ce que* nous osons espérer, à savoir rien de moins que l'entrée dans l'océan de la Bonté divine; d'autre part *ce par quoi* nous osons l'espérer, à savoir rien de moins que l'intervention condescendante et auxiliatrice de la Toute Puissance divine. Saint Thomas résume tout en deux mots: «Le bien propre et premier que nous devons espérer de Dieu est un Bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide: c'est le propre d'une Puissance infinie de nous conduire à un Bien infini» [1].

[1] II–II, qu. 17, a, 2.

2. Voilà l'homme emporté par Dieu à la rencontre de Dieu. Voilà le Dieu secourable, *Deus auxilians*. «C'est Moi qui suis ton Protecteur.» Quelle aventure!

D'où *puissance* tout d'abord, de l'espérance théologale. Elle est infaillible. Elle est plus forte et plus vaste que le monde. Je puis sans doute, étant libre, me soustraire à son élan. Alors cet élan s'en ira soulever ailleurs d'autres désirs. Mais quand il entre dans une âme comme le souffle du vent dans la voile d'une embarcation, ce sera pour lui communiquer son mouvement, sa direction, sa force.

D'où encore *certitude* de l'espérance théologale. C'est ici, a-t-on dit, un des beaux clairs-obscurs de la doctrine chrétienne. De soi et avant tout, la certitude est d'ordre spéculatif, elle est affaire de connaissance et d'intelligence; mais elle se trouve *à l'état participé, tendanciel*, dans les êtres que la motion intelligente de la Providence divine entraîne infailliblement vers les fins qui leur sont propres [1]. Elle existe, cette certitude, mais sans qu'ils puissent en avoir aucune connaissance, dans les activités des êtres matériels, et dans celles de la vie purement végétative, dans la graine qui s'en va vers sa fleur; elle existe à l'état de poussée sentie, éprouvée, expérimentée, mais sourde, obscure, dans l'instinct de l'abeille ou des oiseaux migrateurs. Et elle existe enfin, toujours à l'état de certitude vécue et expérimentée, mais dont il prend pleine conscience, dans l'homme qui espère. Elle n'est pas la certitude intellectuelle et spéculative d'atteindre effectivement le but, bien des accidents pourront se produire en cours de route, l'oiseau migrateur peut être brisé par la tempête; elle est la certitude expérimentale et pratique de tendre actuellement vers le but.

A l'origine de la certitude pratique et expérimentale de l'espérance, – si elle veut être autre chose qu'une pure option irrationnelle, – il y a toujours la lumière d'une certitude spéculative et intellectuelle, lumière qui se trouvera participée dans la certitude pratique d'espérance. Imaginons en effet, comme le fait saint Thomas dans le *Compendium theologiae* (n^{os} 551–552) que, sous les mains de l'artiste, l'argile devienne consciente: dans un premier temps, spéculatif, elle *verra* dans les mains de qui elle est; dans un second temps, pratique, elle *expérimentera* la joie et la certitude de se sentir acheminée vers l'œuvre à réussir. On dira tout semblablement: à l'origine de la certitude expérimentale de l'espérance théologale, il y a la certitude spéculative de la foi théologale dont participe cette espérance.

[1] S. THOMAS, II–II, qu. 18, a. 4.

Pas d'espérance sans foi. La certitude d'espérance théologale, redisons-le, n'est pas une certitude d' «atteindre effectivement» le but; elle est une certitude vécue, expérimentale, d'avancer vers le but, de «tendre actuellement» et puissamment vers le but: «Ceux qui espèrent en Dieu, dit le prophète, renouvellent leurs forces; il leur vient des ailes comme aux aigles; ils courent sans se fatiguer, ils marchent sans se lasser» (Isaïe, XL, 31). Une telle force est à l'œuvre dans la vie de l'Apôtre: «Non, dit-il, que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus. Non, frères, je ne me flatte point d'avoir déjà saisi; je dis seulement ceci: oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus» (Philip., III, 12–14).

3. Ainsi, pas d'espérance théologale sans foi théologale: la certitude tendancielle, expérimentale, vécue de l'espérance se fonde sur les certitudes de la connaissance contemplative de la foi. La première de ces certitudes, la plus émouvante, est que *Dieu nous aime*, qu'il nous a créés pour nous conduire, si nous ne nous dérobons pas à ses invitations et à ses pressions, jusqu'à la paix de son éternité. Dieu, dit l'Apôtre, «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (I Tim., III, 4). Il n'est pas indifférent à notre sort, il descend dans nos cœurs, c'est son Amour qu'en chacune de nos décisions nous accueillons ou nous repoussons.

Et *Dieu est fidèle*. Cela encore est une certitude de foi. Ce qu'il entreprend, c'est pour le mener à chef. Aux Philippiens, saint Paul peut écrire: «Je suis assuré que Celui qui a commencé en vous l'œuvre bonne la conduira à l'accomplissement pour le Jour du Christ Jésus» (I, 6). Dieu n'abandonne que s'il est d'abord abandonné. Et il ne se console pas d'être abandonné, il revient nous chercher: «Si nous sommes infidèles, Lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même» (II Tim., II, 13). Il est tenu par ses promesses, – quel mystère! – il ne peut les désavouer... C'est ce que l'Apôtre, à la fin de sa vie, enseigne à Tite, son disciple: «Paul, serviteur de Dieu, apôtre de Jésus-Christ pour amener les élus de Dieu à la foi et à la connaissance de la vérité... dans l'espérance de la vie éternelle, promise avant tous les siècles, par le Dieu qui ne ment pas...» (I, 1–2).

Ce thème de la fidélité des promesses de Dieu est repris dans l'épître aux Hébreux. Ecrite semble-t-il en Italie, vers l'an 67, elle est adressée à

des chrétiens convertis du judaïsme, puis chassés de Jérusalem et tentés peut-être, dans la persécution, de regretter leur décision. Qu'ils se souviennent que Dieu est fidèle, qu'il ne délaisse aucun de ceux qui se confient à lui, que ses promesses sont sûres: «Je jure par moi-même», dit-il à Abraham: «Parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer» (Gen., XXII, 15–17). Abraham croit, sur la promesse de Dieu, qu'il aura en Isaac une descendance: il continue de le croire au temps même où Dieu lui demande d'immoler Isaac; alors Dieu s'engage par serment à bénir cette descendance. La promesse et le serment, écrit l'auteur de l'épître aux Hébreux, «ces deux choses dans lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe» nous sont un puissant encouragement à nous «dont le seul refuge a été de saisir l'espérance qui nous était proposée» (VI, 17–18).

Ici apparaît le symbole de l'ancre: «Cette espérance, nous la tenons comme l'ancre de notre âme, elle est sûre, elle est ferme; elle pénètre, par-delà le voile» qui nous cache l'au-delà, «là où est entré pour nous, en précurseur, Jésus, devenu pour l'éternité grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech» (18–20). Ce qu'est pour le marin l'ancre jetée dans le port, l'espérance l'est pour le chrétien, elle pénètre par-delà le voile du temps jusqu'au port de l'éternité. Très vite, dès le II^e^ siècle, l'ancre sera dans les catacombes romaines le signe de la réponse chrétienne au mystère de la mort; l'ancre est la plus ancienne image symbolique des épitaphes chrétiennes. Mais l'ancre peut aussi être jetée en pleine mer pour immobiliser le navire: ainsi, dit saint Thomas, dans l'océan du monde l'espérance immobilise l'âme en Dieu. L'ancre n'est pourtant qu'un symbole: on la jette dans les bas-fonds; l'espérance est jetée dans les hauteurs, en Dieu même. Il le faut bien. Car il n'y a rien dans la vie présente où l'âme puisse s'établir; en signe de quoi, continue saint Thomas, la colombe, ne sachant où se reposer, revint à l'arche: c'est pourquoi il est dit que l'espérance doit se porter jusque par-delà le voile [1].

Un peu plus loin, l'épître encore une fois en appellera à l'espérance et à la fidélité de Dieu: «Gardons sans fléchir la profession de l'espérance, car Celui qui a fait la promesse est fidèle» (X, 23).

C'est son amour qui porte Dieu à se lier à des promesses de nous secourir auxquelles il demeure fidèle. Mais il y a, au fondement de notre espérance,

[1] *Ad Hebraeos*, VI, 19.

une autre forme, plus émouvante encore, de son amour, c'est sa Miséricorde. Nous en parlerons.

4. Fondée sur la foi, la certitude d'espérance, nous venons de le dire, diffère pourtant de la certitude de foi. Elle n'est pas d'ordre en quelque sorte intuitif mais d'ordre en quelque sorte instinctif. Elle luit dans un clair-obscur. Des questions vont se poser. Comment se fait-il que, jusque chez ceux-mêmes qui vivent d'elle intensément, chez les saints, elle puisse parfois s'accompagner d'incertitudes, de doutes, voire de grandes angoisses?

Il y a, à cette question, une première réponse très secrète. L'espérance théologale peut passer par des alternances de lumière et de ténèbres. Elle peut, dans les grandes âmes, traverser des nuits terribles. Il leur semblera subir la peine même de l'enfer où l'amour n'est plus possible. Et pourtant, au sein de ces tempêtes, quelque chose au plus profond d'elles-mêmes, ne cesse d'en appeler à Dieu: c'est dans cet appel dont elles prennent à peine conscience, que s'est réfugiée toute l'intense espérance de leur vie. Qu'on pense au Cantique biblique de Jonas: «De la détresse où j'étais, j'ai crié vers Yahvé, et il m'a répondu. Des entrailles du shéol, j'ai crié, et Tu as entendu ma voix. Tu m'avais jeté dans l'abîme au sein de la mer et le flot m'environnait. Toutes Tes vagues et Tes lames ont passé sur moi. Et moi je disais: Je suis rejeté de devant Tes yeux, comment contemplerai-je encore Ton saint Temple?» (II, 3–5). Parlant de l'entrée de l'âme dans ce qu'il appelle la nuit spirituelle, saint Jean de la Croix écrit que «ce qu'elle endure et sent le plus dans les travaux de cette nuit, c'est une angoisse de penser si elle a perdu Dieu, et si elle est délaissée de Lui... Et l'on voit que la plus grande passion qu'elle sente en ces travaux, c'est cette crainte. Car si alors elle pouvait être certaine que tout n'est pas perdu et fini, mais que tout ce qu'elle endure c'est pour le mieux, – comme il est véritable, – et que Dieu n'est point irrité contre elle, toutes ces peines lui seraient légères, voire même douces, sachant que Dieu en est servi. Et parce que l'amour d'estimation qu'elle porte à Dieu est si grand, – encore qu'il soit caché et qu'elle ne le sente pas, – elle irait plus loin encore et elle se réjouirait de mourir de nombreuses fois pour Le contenter»[1]. Soulevée par l'amour, l'espérance sort confortée de telles épreuves.

Voici une autre raison des inquiétudes qui accompagnent l'espérance théologale. Elle est divinement certaine, et tant que nous nous laissons

[1] *Nuit obscure*, II, 13, trad. Lucien, p. 591.

emporter par elle le doute est impossible. Mais lui serons-nous fidèles? Si nous allions nous soustraire à son emprise? Tant que nous cheminons ici-bas, notre libre arbitre reste flexible au bien et au mal. Nous ne pouvons nous assurer de nous-mêmes. Il nous faut mendier à Dieu, dans une incessante prière, de nous défendre contre nous-mêmes. Ainsi font les saints. Leur confiance en Dieu est à la mesure de leur défiance d'eux-mêmes. La vie de saint Philippe Néri est pleine de ces appels à l'aide: «*Mon Jésus, ne te fies pas à moi. – Je te cherche et je ne te trouve pas: viens à moi, mon Jésus. – Je voudrais t'aimer, mon Jésus, et je ne trouve pas le chemin. – Si tu ne m'aides pas, je suis perdu, mon Jésus...*» [1]. On sent l'inquiétude et la souffrance dans ces supplications, mais en même temps quelle tendresse d'amour à l'égard du Sauveur! C'est ici que se manifeste le plus le clair-obscur de la certitude d'espérance.

Enfin, quand nous nous croyons soutenus par l'espérance, est-ce bien l'espérance théologale? Ne serait-ce pas peut-être une exaltation trop humaine et sans lendemain? Nous sommes si prompts aux illusions. «Pendant que Jésus était à Jérusalem, à la fête de Pâques, plusieurs crurent en son Nom, voyant les miracles qu'il faisait. Mais Jésus ne se fiait point à eux, parce qu'il les connaissait tous; il n'avait pas besoin d'être renseigné sur personne, car il savait lui-même ce qu'il y a dans l'homme» (Jean, II, 23–25). Et qui ne serait troublé par ces autres paroles de l'Evangile: «Beaucoup me diront en ce jour-là: Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton Nom que nous avons prophétisé? en ton Nom que nous avons chassé les démons? en ton Nom que nous avons fait beaucoup de miracles? – Alors je leur dirai ouvertement: Je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité» (Mt., VII, 22–23). Saint Paul écrivait aux Corinthiens: «Je ne me juge pas moi-même. Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien; mais je n'en suis pas justifié pour autant», et il demandait qu'on laisse venir le Seigneur pour «éclairer les secrets des ténèbres et rendre manifestes les desseins des cœurs» (I Cor., IV, 4–5). Il assure les Philippiens que «Dieu est là qui opère en eux le vouloir et le faire» et en même temps, il leur demande de «travailler à leur salut avec crainte et tremblement» (II, 12).

«Tu ne sais pas en quels termes tu es avec Dieu, dit saint Jean de la Croix: crains avec confiance.» La crainte et l'espérance doivent grandir en

[1] Louis PONNELLE et Louis BORDET, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515–1595)*, Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 546.

nos âmes d'un même mouvement: c'est un paradoxe évangélique [1]. D'une part, en effet, la hauteur des Biens espérés fait naître en nous une conscience toujours plus vive de notre propre et radicale inaptitude à les rejoindre: les infidélités d'hier, les impuissances d'aujourd'hui, les insécurités de demain nous jettent à la crainte et au tremblement. D'autre part, la vue même de notre propre et radicale misère nous fait lever les yeux sur la Toute-Puissance auxiliatrice seule capable de faire avec des êtres de poussière des élus pour le ciel: «J'ai levé mes yeux vers les montagnes, d'où me viendra le secours» (Ps. CXXI (CXX), 1).

5. Le chrétien qui vit de la foi, – elle porte sur la substance des choses à espérer, *sperandarum substantia rerum*, – sent grandir en lui les exigences de l'espérance. «Puisque Dieu est inaccessible (I Tim., VI, 16) ne te repose en rien de ce que tes puissances peuvent comprendre et tes sens sentir, de peur que tu ne te contentes de ce qui est moins que Dieu, et que ton âme perde la légèreté qui est requise pour aller à Lui» [2]. Il faudra dire adieu à beaucoup de choses, résister à bien des entraînements, embrasser très fort la croix pour ne pas dévier dans un chemin si haut. Mais pour ceux qui sont fidèles, c'est le contact même de la croix qui renouvelle leurs forces, l'élan qui les soulève leur paraît invincible et le chant de leur espérance sonne déjà comme un chant de gloire. «Nous nous glorifions, dit l'apôtre saint Paul, dans l'espérance de la gloire de Dieu. Bien plus, nous nous glorifions même dans les tribulations, sachant que la tribulation produit l'endurance, et l'endurance la constance, et cette constance l'espérance. Or l'espérance ne confond pas, parce que l'amour de Dieu [pour nous] a été diffusé dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (Rom.. V, 2–4). Un peu plus loin, il exhorte les chrétiens à vivre dans «la ferveur de l'Esprit, la joie de l'espérance, l'assurance dans les tribulations, l'insistance dans la prière» (XII, 12).

Plus tard, prisonnier à Rome, peu avant d'être décapité, saint Paul enverra à Timothée la dernière de ses épîtres. Il a prêché Jésus notre Sauveur «qui a détruit la mort et illuminé la vie et l'immortalité, *aphtharsia*». «C'est pour cela, dit-il, que je souffre cette nouvelle épreuve [de la captivité]. Mais je n'en ai point de confusion, car je sais en Qui j'ai cru, *scio enim cui credidi*, et j'ai l'assurance qu'Il a puissance de garder mon dépôt pour ce Jour-là» (II Tim., I, 12).

[1] S. THOMAS, dans la Somme, fait correspondre le don de crainte, II–II, qu. 19, à la vertu théologale d'espérance.

[2] S. JEAN DE LA CROIX, *Manuscrit d'Andujar*.

Le chant de l'espérance de l'apôtre, nous le trouvons surtout en deux passages où il laisse éclater l'absolue certitude et la puissance transfiguratrice de son espérance. Dans l'épître aux Romains: «Oui, j'ai l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (VIII, 38). Et dans la deuxième épître aux Corinthiens: «Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur [Jésus], nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur qui est Esprit» (III, 18).

12 février 1970.

V. – LES DANGERS QUI MENACENT L'ESPÉRANCE ET LES ÉPREUVES DE L'ESPÉRANCE

1. L'homme partagé entre deux tendances contraires: l'une à l'être, l'autre au néant. – 2. «Une flamme tremblotante a traversé l'épaisseur des mondes.» – 3. Tauromachie et sens providentiel des adversités. – 4. Le péché de désespérer. – 5. La tentation du suicide. – 6. Trois formes typiques de l'angoisse humaine. – 7. Les épreuves de l'espérance. – 8. Marcher sur la mer.

«Espérer contre l'espéance.»
(Rom., IV, 18)

1. L'homme est divisé jusque dans ses profondeurs. Il est traversé par deux tendances contraires, constitutives de son être. L'une qui lui vient de Dieu, et qui est une montée vers l'être, vers toujours plus d'être incessamment: et ici paraîtra l'espérance; l'autre qui lui vient d'en bas, qui cherche à l'entraîner dans le gouffre d'où il est sorti, et qui laisse traîner en lui une subtile et traîtresse nostalgie. «Dieu, écrit saint Thomas, ne peut être cause de la tendance au non-être; c'est d'elle-même que la créature tient cela, parce qu'elle provient du néant» [1]. Un drame se cache en toute créature: «Les créatures se défendent contre la désagrégation; la dissolution de chaque être résulte de sa propre déficience» [2].

C'est en l'homme que se fait la prise de conscience, d'abord obscure, puis grandissante, de la menace du néant. D'où toutes les formes de la

[1] «Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa inquantum est de nihilo», I, qu. 104, a. 3, ad 1.
[2] I, qu. 103, a. 3.

désertion et finalement du désespoir: le vague à l'âme et la tristesse apparemment sans cause; l'ennui, avec le désir de le tromper par n'importe quel recours au divertissement: «Le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre; il en faut sortir et mendier le tumulte... Car ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles qui nous menacent; et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin»[1]; le souhait dans la tragédie antique de n'avoir jamais été; la tentation du suicide; le reproche à Dieu de nous avoir fait don de l'existence: «Périsse le jour où je suis né, et la nuit qui annonça: un homme a été conçu!» (Job, III, 3); et jusqu'à la révolte qui par désespoir déclare la guerre à Dieu et à la création et s'enfonce dans le blasphème. Voilà les pièges du néant, les pentes que doit remonter l'espérance.

2. Comment serait-elle facile? N'est-ce pas miracle qu'elle puisse durer? Péguy le dit à sa manière amusante, mais c'est bien jusqu'à l'espérance théologale qu'il en veut venir:

«Mais l'espérance, dit Dieu, voilà ce qui m'étonne.

Moi-même.

Ça c'est étonnant.

Que ces pauvres enfants voient comme tout ça se passe et qu'ils croient que ça ira mieux demain matin.

Ça c'est étonnant et c'est bien la plus grande merveille de notre grâce.

Et j'en suis étonné moi-même.

Et il faut que ma grâce soit en effet d'une force incroyable.

Et qu'elle coule d'une source et comme un fleuve inépuisable.

Depuis cette première fois qu'elle coula et depuis toujours qu'elle coule.

Dans ma création naturelle et surnaturelle...

Et cette fois, oh cette fois, depuis cette fois qu'elle coula comme un fleuve de sang, du flanc percé de mon Fils.

Que ne faut-il pas que soit ma grâce et la force de ma grâce pour que cette petite espérance, vacillante au souffle du péché, tremblante à tous les vents, anxieuse au moindre souffle,

soit aussi invariable, se tienne aussi fidèle, aussi droite, aussi pure; et invincible, et immortelle, et impossible à éteindre, que cette petite flamme du sanctuaire.

[1] PASCAL, éd. Br., nº 139; éd. Tourneur, nº 128.

Qui brûle éternellement dans la lampe fidèle.
Une flamme tremblotante a traversé l'épaisseur des mondes.
Une flamme vacillante a traversé l'épaisseur des temps.
Une flamme anxieuse a traversé l'épaisseur des nuits.
Depuis cette première fois que ma grâce a coulé pour la création du monde.
Depuis toujours que ma grâce coule pour la conservation du monde.
Depuis cette fois que le sang de mon Fils a coulé pour le salut du monde» [1].

3. La grande source des désillusions est de méconnaître la destinée éternelle de l'homme. Opposant entre eux le paganisme et le christianisme, Paul-Louis Landsberg écrit: «La vie de l'homme sans Dieu ressemble à une tragédie, si l'on envisage non pas tel ou tel de ses moments isolés, mais sa structure et sa fin. Le paganisme est triste au fond, et la vraie affirmation de l'espérance qui constitue le noyau de l'existence humaine ne peut s'accomplir que par la promesse de l'éternité et de la résurrection.» Pour illustrer sa pensée, il établit, dans ce qu'il appelle un *Intermezzo tauromachique* [2], un parallèle entre les moments de la vie humaine et ceux – elles sont une survivance du paganisme, – des courses de taureaux. Le taureau qui entre dans l'arène ne sait rien de ce qui l'attend. Ebloui par la lumière subite, il est maître du cercle fermé qui devient son monde et qui lui semble encore une plaine sans limite. Ainsi l'enfant sort du corps de la mère et bientôt se met à jouer dans un monde lumineux qui le laisse ignorer encore son destin et ses dangers. – «Les premiers adversaires arrivent. C'est encore du jeu. Pour le taureau le combat est naturel. La lutte intensifie son sentiment de la vie et de ses propres forces. Les petits ennuis du commencement ne font qu'augmenter sa rage. C'est la colère du fort qui atteint sa mesure dans cette excitation. La lutte évoque et réalise la *bête d'attaque* que cachait la vie quotidienne. Aucun sentiment désagréable qui dépasse le jeu. Mais lentement, un élément pénible apparaît. Le jeu est truqué. L'adversaire est trop rusé, il provoque et s'enfuit. Plus faible, cet adversaire devient plus fort parce qu'il est méchant. Le rouge du drap devient vexant, cesse d'être une occasion bienvenue de se battre.» Ainsi l'adolescent dans ses premiers contacts avec le monde. – «Pour le taureau le sérieux commence avec l'entrée des ennemis centaures. Les *picadores* le blessent du haut de leurs chevaux avec leurs piques qui touchent de loin...» La comparaison

[1] *Le porche du mystère de la deuxième vertu.*
[2] *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1951, pp. 83–89.

continue. La conclusion dégagera le symbolisme des courses de taureaux, considérées dans une perspective exclusivement immanente et païenne de la vie et de la mort humaines. L'homme, pour une heure, s'y rend maître de la mort; mais dans le fond de l'âme, il sait que son sort est celui du taureau «et que cette lutte dont l'issue est tragiquement prédestinée, est la sienne propre. Il ne désespère jamais tout à fait pendant qu'il est en vie. Mais la *certitude* d'une victoire possible ne se trouve que dans la vie chrétienne» [1].

Les luttes, les échecs, les espoirs brisés, les adversités de toutes sortes, les deuils, l'inévitable approche de la mort, rien de tout cela ne manque à l'existence chrétienne. Non pour abattre l'espérance théologale, mais au contraire pour la contraindre d'ouvrir ses ailes et de prendre son envol. Dans l'émouvant poème de Francis Thompson, *The hound of Heaven* [2], le poète se plaint d'avoir cherché en vain, comme une bête traquée, à fuir, le long des nuits, le long des jours, devant la poursuite impitoyable de son Dieu. Il entend résonner en lui avec insistance la Voix mystérieuse:

«Toutes choses te trahissent, toi qui Me trahis.»
«Rien ne t'abrite, toi qui ne veux pas M'abriter.»
Il s'écrie alors:
«Ah, faut-il
Dessinateur infini
Ah, faut-il que tu carbonises le bois avant qu'il ne puisse être ton fusain?...
Que ce soit le cœur de l'homme ou sa vie qui te livre
sa moisson, faut-il que les champs où tu moissonnes
soient engraissés par la pourriture de la mort?»

Alors la grande réponse de Dieu se fait sentir en lui comme une vague qui déferle:

«Ta terre est donc si délabrée,
brisée, fragment sur fragment?
Vois, toutes choses te fuient, parce que tu
Me fuis.
Etrange, pitoyable, futile créature!
Qui donc pourrait te choisir pour t'aimer?
Ne vois-tu pas que je suis seul à faire
cas de toi qui n'es rien?

[1] *Ibid.*, p. 89.
[2] Texte et traduction dans *Nova et Vetera*, 1951, nº 3, p. 280.

Hélas! tu ne sais pas
combien peu digne d'aucun amour tu es!
Qui trouveras-tu pour t'aimer, toi, indigne,
sinon Moi, sinon Moi seul?
Tout ce que je t'ai pris, je l'ai pris
non pour ton malheur,
mais uniquement pour que tu le cherches
dans Mes bras.
Tout ce que ta méprise enfantine
imagine perdu, je l'ai rassemblé pour toi
dans la Maison.
Lève-toi, donne-Moi la main et viens!»

Le poète, ébloui, hésite encore:

«*Mes ténèbres ne sont-elles, après tout,*
que l'ombre de Sa main étendue pour me caresser?»

Le dernier mot est à Dieu:

«*Ah! le plus insensé, le plus aveugle, le plus faible des êtres!*
Je suis Celui que tu cherches!
Tu chassais l'Amour de toi, lorsque tu Me repoussais.»

4. Essayons avec saint Thomas d'analyser le péché de la désespérance [1].

L'homme se préfère à Dieu, voilà le péché. Il y a dans tout péché deux aspects: séparation d'avec le Bien infini, attachement désordonné, exorbitant, à un bien fini; l'un ou l'autre de ces aspects peut prévaloir. Ou bien le désordre, plus grossier, peut-être avant tout *convoitise* des biens terrestres, – et alors tant pis si la séparation d'avec Dieu s'ensuit; tels sont les péchés contre les vertus morales. Ou bien le désordre, plus effrayant, peut être avant tout *révolte* contre Dieu, – et alors tant pis s'il ne reste plus à la créature qu'à se replier sur elle-même et sur sa «différence essentielle»; tels sont les péchés contre les vertus théologales: refus d'incliner mon intelligence devant la ténèbre sacrée de la révélation divine, «Je suis lumière à moi-même» (infidélité); refus de me déposséder, pour le porter sur Dieu, du premier élan de mon amour qui revient alors sur moi dans la boucle d'un narcissisme infernal, «Je m'appartiens, je suis à moi-même dieu» (haine de Dieu); refus de faire à Dieu confiance alors qu'il s'offre à secourir n'importe quelle détresse, à purifier n'importe quelle souillure (désespoir).

[1] II–II, qu. 20, a. 1 et 3.

Le péché contre la foi et le péché contre la charité, qui attaquent Dieu directement dans sa Vérité et dans son Amour sont les plus destructeurs. Le péché contre l'espérance ne conteste pas la toute-puissance divine en elle-même, – ce serait pécher contre la foi, – mais la possibilité de ses pardons en tel cas particulier: «Mon péché est trop grand pour être pardonné!»; il est moins radical, mais propre à duper l'homme qu'il laisse sans défense devant les atteintes du mal.

Une certaine tristesse insidieuse, l'*acedia (akedeia)* des théologiens, qui déprime l'âme *(dejectiva spiritus)*, est au principe du désespoir. Ceux qu'elle ronge lui sont des proies faciles. Aussi l'Apôtre s'oppose à ce qu'on réprime trop durement le chrétien par qui il a été lui-même offensé: «C'est assez pour cet homme, écrit-il, du châtiment infligé par la majorité; il vaut mieux lui pardonner et l'encourager, de peur que ce malheureux ne vienne à sombrer dans une peine excessive» (II Cor., II, 6). Un grand effort, dit saint Thomas, est requis de celui qui vit dans les tristesses, pour les secouer et s'élever «jusqu'à la considération des choses grandes et belles, *magna et jucunda*» [1]. Autre porte par où le désespoir peut s'engouffrer dans l'âme: la luxure. L'homme immergé dans les délectations charnelles n'a plus de liberté pour désirer les choses spirituelles: elles lui deviennent étrangères, fastidieuses; elles disparaissent de son horizon; toute l'attente d'une vie éternelle finit par s'effondrer en lui [2].

Au péché de désespérance répond le péché contraire de présomption. Penser que Dieu puisse ne pas inviter le pécheur, – tout pécheur – à la pénitence et lui refuser le pardon quand le repentir est vrai, voilà en propre le désespoir. En appeler au contraire à la puissance et à la miséricorde divines pour continuer de pécher et refuser les invitations divines au repentir, voilà la présomption qui est péché contre l'Esprit Saint. On peut aller très loin dans ce sens, mais c'est un jeu dangereux: «Ne vous y trompez pas, dit l'Apôtre aux Galates, on ne se moque pas de Dieu» (VI, 7). Et pourtant, toutes choses égales d'ailleurs, saint Thomas écrit que la présomption est un moindre péché que la désespérance. Elle offense Dieu dans sa Justice; la désespérance l'offense dans sa Bonté infinie, qui l'incline plus foncièrement à la miséricorde et au pardon; le mal est plus grand de limiter la puissance de Dieu par la désespérance, que d'exagérer la nôtre par la présomption [3]. Sainte Catherine de Sienne lui fait écho. «Ils usent à contre-

[1] II–II, qu. 20, a. 4.
[2] S. THOMAS, II–II, qu. 20, a. 4.
[3] II–II, qu. 21, a. 1 et 2.

sens de ma Bonté ceux qui s'autorisent de l'espérance qu'ils ont en ma miséricorde, pour m'offenser. Je ne les en conserve pas moins dans l'espérance de la miséricorde, pour qu'au dernier moment ils aient à quoi se rattacher, qui les empêche de succomber sous le remords en s'abandonnant au désespoir. Car le péché de la désespérance m'offense davantage et leur est plus mortel que tous les autres péchés qu'ils ont commis dans le cours de leur existence» [1].

5. Il est des êtres qui semblent trop faibles pour supporter le poids de misère, ou de souffrance morale, qui s'amasse sur eux et qui finissent par le suicide. Telle jeune fille, chrétienne fidèle, mais angoissée, soutien de sa vieille maman, un matin, au moment de partir pour son travail, se pend à la poignée de la fenêtre; on trouve son chapelet dans son lit. Sans doute, la grâce divine, d'elle-même est plus puissante que tous les découragements, et quand elle s'empare d'un sujet pour le faire passer par les épreuves de ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit des sens, elle dissipe radicalement toutes les «mélancolies». Mais, même vraie, même chérie, la vie de la grâce n'est pas partout aussi profondément enracinée. Elle ne suffit pas toujours à écarter les névroses. Elle en prévient d'innombrables, cela est certain. Elle aide à porter saintement les autres, comme on porte une phtisie ou un cancer. Mais il arrive que l'intensité de l'épreuve puisse faire sombrer la raison au point d'innocenter tel suicide aux yeux du Dieu de miséricorde qui sonde les cœurs. Pourtant, même au regard de la philosophie, le suicide est folie. Il est blâmé par Platon dans le Phédon (62 *b. c.*). Plotin le réprouve «même si l'on s'apercevait que la folie va venir» (*Enn.* I, 9); ailleurs il hésite: si la douleur se prolonge, le sage «décidera ce qu'il doit faire; car son libre arbitre ne lui est pas enlevé» (*Enn.* I, 4, n^{os} 7 et 8). Mais l'âme est immortelle et le suicide ne résout rien. Le jugement de la foi peut en appeler devant le suicide aux secrètes miséricordes divines, mais il n'essaiera jamais de le justifier. «A l'homme qui souffre et qui subit la tentation du suicide, écrit Paul-Louis Landsberg, nous pouvons dire uniquement: rappelle-toi ce qu'ont souffert le Christ et les martyrs. Tu dois porter ta croix, comme eux. Tu ne cesseras pas de souffrir, mais la croix de la souffrance elle-même te deviendra douce par une force inconnue qui vient du centre de l'amour divin. Tu ne dois pas te tuer, parce que tu ne dois pas *jeter ta croix*. Tu en as besoin. Demande aussi à ta conscience si tu es

[1] *Dialogue*, chap. 132, trad. Hurtaud, II, p. 125.

vraiment innocent. Tu trouveras que, si tu es peut-être innocent d'une chose que le monde te reproche, tu es coupable de mille autres manières. Tu es un pécheur. Si le Christ, qui était innocent, a souffert pour les autres, et, comme dit Pascal, a versé pour toi aussi une goutte de son sang, toi, pécheur, auras-tu le droit de refuser la souffrance? C'est peut-être une sorte de punition. Mais la punition divine a ceci de spécifique et d'incomparable, qu'elle n'a absolument rien d'une vengeance et qu'elle est purification par son essence même. Qui se révolte contre elle, se révolte en vérité contre le sens même de sa propre vie. [1]»

6. Dans un petit livre intitulé *Le courage d'être* [2], trop marqué par la dialectique luthérienne de la *desperatio fiducialis* pour ne pas appeler de graves réserves, un théologien existentialiste, Paul Tillich, en quête d'une «ontologie» de l'angoisse, la définit une «conscience que le non-être fait partie de notre être propre», la «conscience toujours latente de notre propre *avoir à mourir*», «la finitude éprouvée comme notre propre finitude», «l'angoisse du non-être». Selon les trois directions suivant lesquelles le non-être menace l'être, il propose de distinguer «trois types d'angoisse», toujours présents simultanément dans le cœur humain, mais dont l'un ou l'autre peut prévaloir au cours des divers âges historiques. En premier lieu, le non-être menace l'homme d'abord dans sa simple existence, d'où l'angoisse *ontique* (*ons* = être), *l'angoisse du destin et de la mort*. Elle a prévalu dans le monde antique. L'angoisse de la «mort» est l'horizon permanent sur lequel l'angoisse du «destin» est à l'œuvre, elle couvre de son ombre toutes les angoisses concrètes et leur donne leur sérieux ultime. Le terme «destin», en désignant l'ensemble de ces angoisses concrètes, met l'accent sur l'élément qui leur est commun à toutes: leur caractère contingent, leur imprévisibilité et l'impossibilité de dévoiler leur sens et leur finalité. Le non-être, en second lieu, menace l'homme dans son affirmation de soi, *morale*. D'où *l'angoisse de la culpabilité et de la damnation*. Il n'est pas question ici d'une angoisse non-existentielle et simplement pathologique, du complexe morbide de culpabilité et de scrupule, mais d'une angoisse existentielle et fondée en vérité. L'être de l'homme ne lui est pas seulement donné, il lui est aussi demandé. L'homme en est responsable; à la lettre, il est tenu de répondre s'il est interrogé sur ce qu'il a fait de lui-même. Celui qui l'interroge est son juge, c'est-à-dire lui-même, qui en même temps se tient devant lui.

[1] *Op. cit.*, pp. 145–146.
[2] Tournai-Casterman, 1967, pp. 45 et suiv.

Une telle situation fait naître l'angoisse qui, relativement parlant, est l'angoisse de la «culpabilité», et absolument parlant, l'angoisse du rejet de soi ou de la «damnation», ce mot signifiant ici le désespoir d'avoir manqué sa destinée. Cette forme d'angoisse a prévalu au moyen âge. Enfin le non-être menace l'homme dans son affirmation de soi, *spirituelle*. D'où *l'angoisse du vide et de l'absurde*. L'angoisse de l' «absurde» est l'angoisse «générale» de perdre toute raison de vivre, de «perdre le sens qui donne sens à tous les sens». Ce qui fait germer cette angoisse, c'est la disparition du centre spirituel, de ce quelque chose qui donnait une réponse, quoique symbolique et indirecte, à la question de la signification de l'existence. L'angoisse du «vide», elle, est suscitée par la menace du non-être sur les contenus «particuliers» de la vie spirituelle: une croyance s'effondre par suite d'événements extérieurs ou en raison d'un processus interne; on est amené à abandonner l'objet de son dévouement pour se consacrer à un autre, puis à un autre. L'angoisse du vide conduit ainsi à l'abîme de l'absurde. C'est l'angoisse spirituelle du vide et de l'absurde, conditionnée par la montée et le triomphe d'une civilisation technique qui voit déjà le commencement de sa propre désagrégation, qui domine tout notre monde moderne.

Les trois formes typiques de l'angoisse humaine: ontique, morale, spirituelle, trouvent leur accomplissement dans la «situation-limite» représentée par le désespoir. Il est vain, Tillich le dit, d'en appeler, pour conjurer le désespoir, au mensonge des mythes et des idéologies, qui finissent par jeter l'humanité d'une guerre mondiale à l'autre. Mais il s'égare lui-même d'une autre manière en nous proposant d' «accepter» précisément l'angoisse majeure de notre temps, celle de l'absurdité du monde; de nier par conséquent le mystère de Dieu tel qu'il nous est connu par la raison et par la révélation; puis, par la négation de la négation, de se livrer à un Dieu sans nom et sans visage, à un Dieu au-dessus de Dieu, dont la vie intérieure est faite du conflit en lui du oui et du non, de l'être et du non-être, «c'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant»... Voilà la nouvelle foi luthérienne de Paul Tillich et de Dietrich Bonhoeffer, la «foi absolue». Elle seule a le «courage d'intégrer le doute radical» de notre époque, «le doute de Dieu». Elle est sans contenu spécifique, son seul contenu étant «*le Dieu qui apparaît quand Dieu a disparu dans l'angoisse du doute*» [1].

Dans la nuit désolatrice où l'on décide, pour mieux connaître Dieu, de renoncer délibérément à tout ce qu'il a voulu nous dire de lui-même par

[1] *Ibid.*, p. 184, souligné par l'auteur.

les voies de la raison et de la révélation, et où il ne reste qu'à en appeler au courage de la pauvre créature humaine repliée sur elle-même, tendue comme un ressort et de ce fait en quelque sorte autodivinisée, – est-on très loin alors du mythe nietzschéen du surhomme? – quelle Divinité sans visage, quel noir Soleil viendra prendre secrètement la place laissée vide par la disparition de ce Dieu qui dans la Bible nous a épelé ses beaux noms d'Etre, de Lumière, d'Amour, de ce Père que nous avons dans les cieux?

7. Il est nécessaire que l'espérance, pour se déployer, connaisse l'épreuve, – et la grande espérance les grandes épreuves, – sans se briser ni aux ténèbres du présent ni à la peur de l'avenir.

Les ténèbres du présent. Elles naissent de ce que peut présenter d'imprévisible, de déconcertant pour nous, la façon dont Dieu accomplit son dessein de salut, bref de ce que les théologiens, interprétant l'Apôtre, appellent sa volonté «de bon plaisir» (I Cor., I, 21). «Mes pensées ne sont pas vos pensées et mes voies ne sont pas vos voies, dit Dieu. Autant le Ciel est au-dessus de la terre, autant mes voies sont au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées» (Isaïe, LV, 8–9). Considérons un instant deux situations-limites, l'espérance d'Abraham et l'espérance du Vendredi-Saint.

Le sacrifice d'un enfant *se comprenait* parfaitement dans la perspective naturiste paléo-sémite: on rendait aux divinités de la fertilité ce qui leur appartenait. Mais Isaac est un don miraculeux de Dieu, d'un Dieu personnel et transcendant: Abraham *ne comprend pas* pourquoi ce sacrifice lui est demandé, et pourtant il l'accomplit parce que c'est le Seigneur qui le lui a demandé. Par cet acte en apparence absurde, Abraham fonde une nouvelle espérance religieuse, *la foi*... L'acte d'Abraham inaugure une nouvelle dimension religieuse: Dieu se révèle comme personnel, comme une Existence totalement distincte, qui ordonne, gratifie, demande, sans aucune justification rationnelle (c'est-à-dire générale et prévisible) et pour qui *tout est possible*. Cette nouvelle dimension religieuse rend possible la *foi* au sens judéo-chrétien» [1]. Une première fois, étant sans espoir de descendance, Abraham avait cru à la promesse; une seconde fois, lors du sacrifice de l'enfant de la promesse, le même acte héroïque lui est demandé, à savoir d'espérer contre l'espérance.

Une prophétie, datant du IV^e^ siècle au moins avant notre ère et consignée dans le livre de Zacharie, XIII, 7–9, annonçait qu'une épreuve, où les

[1] Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 162–164.

brebis seraient laissées sans pasteur, précéderait les temps du salut messianique. Jésus déclare que l'heure en est venue: «Après le chant des psaumes, ils partirent pour le mont des Oliviers. Et Jésus leur dit: – Tous vous serez scandalisés, car il est écrit: *Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées*. Mais, après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée» (Marc, XIV, 26–28). De quelles profondeurs devra surgir cette espérance à qui il est demandé de s'attacher à un pasteur que Dieu même enverra à une mort certaine, suivie d'une inimaginable, irréprésentable résurrection? Les disciples d'Emmaüs chancelleront: «Nous espérions que c'était lui qui délivrerait Israël; mais, avec tout cela, voici le troisième jour que ces choses se sont passées» (Luc, XXIV, 21). Et les paroles de l'apôtre Thomas: «Si je ne vois dans ses mains la marque des clous... je ne croirai point» (Jean, XX, 25) ne s'expliquent que parce qu'elle sortent d'un cœur irrémédiablement découragé.

La peur de l'avenir. «Aucune tentation (aucune épreuve) ne vous est survenue qui passât la mesure humaine. Dieu est fidèle; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. Avec la tentation, il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter» (I Cor., X, 13). «A brebis tondue, Dieu mesure le vent», dit le beau proverbe français. Mais la peur peut venir de ce que Dieu va demander aux grandes âmes, à ceux surtout dont il veut faire au sens absolu ses disciples: «Comme de grandes foules faisaient route avec lui, Jésus se retourna et leur dit: – Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (Luc, XIV, 25–26). «Pouvez-vous boire le calice que je vais boire?» demande-t-il aux deux fils de Zébédée (Mt., XX, 22). S'il les prend tous deux avec Pierre pour ressusciter la petite fille de Jaïre (Luc, VIII, 51), et pour en faire les témoins de sa Transfiguration (IX, 28), c'est afin qu'au spectacle de son agonie ils puissent se ressouvenir de sa gloire et que l'épreuve, trop grave pour eux, ne fasse pas chavirer leur foi. A leur ressemblance d'autres âmes au cours des siècles seront choisies pour s'approcher des angoisses de Gethsémani, et, par elles, «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde» [1]. C'est d'elles que le P. de Caussade écrit: «Les âmes qui marchent dans la lumière chantent des cantiques de lumière, celles qui marchent dans les ténèbres chantent le cantique des ténèbres. Il faut laisser chanter à l'une

[1] Cela est vrai en un autre sens encore: «Agonisant à Gethsémani, Jésus agonise jusqu'à la fin des temps, parce que tout le passé et tout l'avenir était roulé en lui cette nuit-là.» Jacques MARITAIN, *Frontières de la Poésie*, Rouart, 1935, p. 94.

et à l'autre, jusqu'au bout, la partie et les notes que Dieu lui donne. Il ne faut rien mettre dans ce qu'il remplit; il faut laisser couler toutes les gouttes de ce fiel des divines amertumes, quand il enivrerait. Ainsi faisaient Jérémie et Ezéchiel: toutes leurs paroles n'étaient que des soupirs et des sanglots, et la consolation ne se trouvait jamais que dans la continuation de leurs lamentations. Qui aurait arrêté le cours de leurs larmes, nous aurait dérobé les plus beaux endroits de l'Ecriture. L'esprit qui désole est le seul qui puisse consoler: ces différentes eaux coulent de même source.» A la fin «les Jérémie et les David verront que ce qui était en Dieu et dans les anges un sujet de joie les avait désolés inconsolablement» [1].

8. La règle à suivre dans les grandes épreuves de l'espérance, c'est de tenir les yeux levés sur le Sauveur, sans permettre qu'ils s'en détournent un instant. «La barque, déjà au milieu de la mer, était battue par les vagues, car le vent était contraire. A la quatrième veille de la nuit, Jésus alla vers eux en marchant sur la mer. Quand ils le virent qui marchait sur la mer, les disciples furent troublés: – C'est un fantôme! disaient-ils, et pris de peur, ils se mirent à crier. Mais aussitôt Jésus leur dit: – Rassurez-vous, c'est Moi; n'ayez pas peur! Alors, lui répondant, Pierre dit: – Seigneur, si c'est Toi, ordonne que j'aille à Toi sur les eaux! Et Il dit: – Viens! Et sortant de la barque, Pierre se mit à marcher sur les eaux en venant vers Jésus. Mais, voyant le vent il prit peur et, comme il commençait de couler, il cria, disant: – Seigneur, sauve-moi! Aussitôt Jésus, tendant la main, le saisit et lui dit: – Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté?» (Mt., XIV 24–31). Quand Pierre regarde Jésus, il marche sur la mer; il suffit d'un instant de pensée réflexe, de retour sur lui-même; il s'effraie de sa propre fragilité, et aussitôt tout est perdu.

A l'approche de l'agonie et de la mort, puisse la vision inexorable de nos infidélités du passé et des innombrables invitations divines que nous aurons méconnues ne pas jeter notre âme au désespoir! «Aujourd'hui, tu seras avec Moi, en Paradis!» Quelle certitude! Le temps perdu de toute une vie peut être racheté par un seul acte de grand amour, d'amour crucifié. La possibilité d'un pardon si inouï, si prompt, si total, est tombée du haut de la Croix comme une immense douceur sur l'humanité désemparée, pour ne plus jamais être oubliée.

5 mars 1970.

[1] *L'abandon à la divine providence*, II, 4, § 2.

VI. – LA MISÉRICORDE DIVINE SUPRÊME RECOURS DE NOTRE ESPÉRANCE

1. Le temps du suprême combat. – 2. La Toute-Puissance touchée de pitié se fait auxiliatrice. – 3. La miséricorde est-elle attribuable à Dieu ? – 4. Le fond du désespoir de notre époque. – 5. La miséricorde divine dans l'Ancien Testament. – 6. Dans le Nouveau Testament. – 7. De la prière et de la miséricorde. – 8. Les reposoirs de la miséricorde: le Christ, la Vierge, l'Eglise. – 9. Les deux miséricordes (sur un texte de Raïssa Maritain).

«Et sa miséricorde s'étend d'âge en âge»
(Luc, I, 50)

1. L'espérance théologale ne doit pas être brisée par la vue des fautes de notre vie, même si au moment de la mort les puissances du désespoir et de l'enfer devaient livrer en nous leur suprême combat. Tel le drame de Savonarole. Dans le cachot du Palais de la Seigneurie où, meurtri par la torture, couché sur le sol nu, il attend la mort, les angoisses l'approchent, elles l'assiègent; les effrayantes, les véridiques paroles de l'Ecriture viennent par rafales assombrir et submerger son âme: «Ne vous y trompez pas; on ne se moque pas de Dieu; ce que l'on sème on le récolte» (Gal., VI, 7). Et encore: «C'est une chose terrible de tomber dans les mains du Dieu vivant» (Hébr., X, 31). Mais l'espérance ne l'abandonne pas, elle revient elle aussi après chaque assaut le visiter; et il trouvera la force d'écrire entre le 26 avril 1498 et le 23 mai, veille de l'Ascension et jour de son supplice, le plus beau peut-être des commentaires du Psaume «*Miserere mei Deus*» et des premiers versets du Psaume «*In te Domine speravi*». «Ouvre les yeux, dit l'espérance, et vois que le cœur des hommes est dans la main de Dieu. C'est lui qui peut et qui saura te secourir. Vas-tu peut-être douter de son dessein? Pense à sa bonté, considère son amour! Est-ce qu'il n'est pas amoureux des hommes Celui qui pour les hommes s'est fait homme, qui pour les pécheurs s'est laissé crucifier? Vraiment il est bon Père, il t'a créé, il t'a racheté, sans cesse il t'a comblé de biens. Un père pourra-t-il délaisser son enfant? Jette-toi en lui, il ouvrira ses bras, il te sauvera.» La confiance renaît, elle dissipe la détresse: «*Ayez donc miséricorde de moi, ô Dieu.* Dieu qui êtes miséricorde, ôtez ma misère, ôtez mes péchés; ce sont eux ma suprême misère. Secourez ce misérable, manifestez en moi votre œuvre, exercez en moi votre agir. L'abîme appelle l'abîme. L'abîme de la misère appelle l'abîme de la miséricorde. L'abîme des péchés appelle l'abîme des

grâces. Mais l'abîme de la miséricorde est plus grand que l'abîme de la misère. Que donc l'abîme absorbe l'abîme, que l'abîme de la miséricorde absorbe l'abîme de la misère» [1].

Il est question, dans une page du *Paysan de la Garonne*, de la mort d'un assassin: «Quand on rencontre un pécheur on doit être saisi d'un grand respect, comme devant un condamné à mort, – et qui peut revivre et avoir au paradis, auprès de Jésus, une meilleure place que nous. En écrivant ces lignes j'ai sous les yeux le *memento* de Jacques Fesch, né le dimanche de la Passion, 6 avril 1930, condamné à mort le 6 avril 1957, dans la nuit du dimanche de la Passion, exécuté à l'aube du 1er octobre 1957. Il était revenu à Dieu dans sa prison. Dans ses dernières lettres on trouve ceci: *Les clous dans mes mains sont réels, et les clous acceptés. Je comprends mieux toute la pureté du Christ opposée à mon abjection. Parce que j'accepte de tout cœur la volonté du Père, je reçois joies sur joies* (16 août). *L'exécution aura lieu demain matin, vers quatre heures du matin, que la volonté du Seigneur soit faite en toute chose... Jésus est tout près de moi. Il m'attire de plus en plus à Lui et je ne peux que l'adorer en silence, désirant mourir d'amour... J'attends l'amour! Dans cinq heures je verrai Jésus! Il m'attire doucement à Lui, me donnant cette paix qui n'est pas de ce monde...* Il note un peu plus tard: *La paix est partie pour faire place à l'angoisse, j'ai le cœur qui saute dans la poitrine. Sainte Vierge, ayez pitié de moi!...* Et puis: *Je suis plus tranquille que tout à l'heure, parce que Jésus m'a promis de m'emmener tout de suite au Paradis, et que je mourrai en chrétien... Je suis heureux, adieu.*» (Nuit du 30 septembre au 1er octobre, 60e anniversaire de la mort de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus)», p. 351.

2. L'élan de l'espérance, s'il ne vise à rien de moins qu'à notre immersion dans l'océan de la Beauté divine, d'où pourra-t-il partir sinon de Dieu même et des recès de sa Toute-Puissance? Mais cette Toute-Puissance, qui la portera à condescendre jusqu'à nous secourir, sinon l'Amour, l'inexplicable amour d'un Dieu créant un univers en vue de l'attirer ensuite dans le rayonnement de sa propre gloire? C'est l'amour qui met en branle la toute-puissance auxiliatrice. Un amour, il est vrai, qui ne tombe plus, comme au premier matin du monde, sur une création alors innocente, mais sur une création maintenant ravagée par le péché, seule misère absolue;

[1] *Savonarole*, dans «Foi vivante» nº 77, pages 89 et 32.

un amour dès lors qui s'émeut de compassion et de pitié et qui, blessé par le spectacle de la misère, va manifester sa toute-puissance en faisant miséricorde: «Dieu qui manifestez souverainement *(maxime)* votre toute-puissance en pardonnant et en faisant miséricorde; multipliez sur nous votre miséricorde; afin que, courant au-devant de vos promesses, nous soyons rendus participants des biens célestes» [1]. La *toute-puissance auxiliatrice miséricordieuse,* voilà le principe, la source de l'espérance théologale. Ce qui la rend possible ici-bas, ce qui la fait lever jusque dans les cœurs les plus désolés, c'est «un secours venu de la puissance *et de la pitié* de Dieu» [2]; de la toute-puissance mise au service *de la pitié* pour accomplir une œuvre qui, sous un aspect, paraît plus étonnante encore que l'œuvre de la création du ciel et de la terre, puisqu'elle va chercher la créature dans le péché pour la transférer dans la vie divine [3].

3. Le rayon de l'Amour divin qui visite l'homme au soir de la chute va donc révéler au monde une profondeur encore ignorée, une coloration encore inconnue de cet Amour, – elle ne sera pleinement manifestée que lors de l'avènement de l'Evangile, – celle d'un Amour qui pardonne le péché et prend pitié des souffrances et des misères résultant du péché *comme s'il* en souffrait lui-même.

C'est dans ce *comme si* que se cache le fond du mystère. Dieu peut-il souffrir, être touché de «compassion», être saisi de pitié pour nous? Il est trop clair qu'il faut exclure de lui toute imperfection. On appelle miséricordieux, écrit saint Thomas [4], celui qui ressent dans son *cœur* la *misère* d'autrui, et qui dès lors porte secours à cette misère comme si elle était sienne. Et à la question: la miséricorde convient-elle à Dieu, il répond: «Etre attristé de la misère d'autrui ne convient point à Dieu; mais repousser cette misère lui convient au suprême degré: et par *misère* il faut entendre tout ce qui manque à un être» et à quoi viendra remédier la Bonté suprême. A s'en tenir à notre concept de miséricorde, ce concept est donc d'une part souverainement attribuable à Dieu qui déverse sur nous ses pardons; mais d'autre part il ne l'est pas, dans la mesure où il supposerait en Dieu une blessure.

[1] Oraison du X[e] dimanche après Pentecôte.
[2] S. Thomas, *Q. D. de Spe,* a. 1: «Formale objectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis.»
[3] Cf. S. Thomas, I–II, qu. 113, a. 9, citant ici saint Augustin.
[4] I, qu. 21, a. 3.

Tout cela est clair. Mais si l'on prêche aux hommes que Dieu ne peut être blessé par la vue de leurs désordres et des souffrances qui s'ensuivent, ne vont-ils pas imaginer quelque Dieu impassible, indifférent à la pitié, trop au-dessus d'eux pour s'inquiéter de leur sort? Ne vont-ils pas se détourner du vrai Dieu, finir même par s'irriter contre lui? Que fera donc le chrétien? Il comprend que la bonté divine est infinie, qu'elle ne peut devenir indifférence et se changer en dureté. Il ressent en lui les effets de l'Amour, et la tristesse aussi d'avoir trahi cet Amour. Il est averti par l'Ecriture de «ne pas *contrister* l'Esprit Saint de Dieu» qui l'a marqué de son sceau pour le jour de la rédemption (Ephés., IV, 30). Il sait que le spectacle de la misère des hommes est si intolérable à Dieu qu'il envoie pour les secourir, non seulement ses prophètes, mais son Fils unique, dans une crèche à Noël, à la croix le Vendredi-Saint. Il s'élève assez haut pour tenir simultanément qu'il n'y a pas ombre d'imperfection en Dieu et que Dieu cependant est offensé par notre péché, atteint par notre souffrance. Le chrétien sait ces choses dans la foi, et sa foi quand elle est vivifiée par la flamme de l'amour, lui en fait éprouver et adorer le mystère dans le silence de son propre cœur. Mais, à qui l'interrogera sur l' «impassibilité» et l' «invulnérabilité» de son Dieu, qu'essaiera-t-il de répondre?

Il dira d'abord ceci: Dieu, certes, n'est pas blessé, atteint *en lui-même* et dans son inaltérable éternité, par notre péché. Mais c'est bien *lui-même* qui est blessé, atteint *en nous*, dans les grâces prévenantes, les lumières, les inspirations qu'il nous envoie et que nous brisons; c'est bien lui-même que nous tenons en échec en nous. «Le péché *prive* la volonté divine de quelque chose qu'elle a réellement voulu... Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il veut de même que tous mes actes soient bons. Si je pèche, quelque chose que Dieu a voulu et aimé ne sera éternellement pas. Cela de par ma première initiative. Je suis ainsi cause – néantante – d'une privation à l'égard de Dieu, privation quant au terme ou à l'effet voulu (nullement quand au bien de Dieu lui-même)... Si Dieu n'avait pas voulu cet effet, cette chose-là, il n'y aurait rien de changé en lui. Elle est voulue cependant (de par sa volonté antécédente). Eh bien, c'est de cette chose-là que le péché le prive; il ne prive pas seulement l'univers d'une chose bonne, il prive Dieu lui-même d'une chose qui était voulue conditionnellement, mais réellement par lui... La faute morale atteint l'Incréé, mais dans les choses, les effets qu'il veut et qu'il aime. Là on peut dire que Dieu est le plus vulnérable des êtres. Pas besoin de flèches empoisonnées, de canons, de mitrailleuses, il suffit d'un invisible mouvement dans le cœur d'un agent libre

pour le blesser, priver sa volonté antécédente de quelque chose ici-bas qu'elle a voulu et aimé de toute éternité et qui ne sera jamais» [1].

Le péché blesse Dieu lui-même, non pas en son être propre, mais en nous. Il prive Dieu du bien qu'il nous préparait. Par le péché quelque chose d'*inadmissible* à Dieu est produit dans le monde. En créant des êtres libres pour les inviter à entrer dans son Amour, Dieu s'exposait à être mis en échec par leur refus, à voir l'œuvre de sa création abîmée par le péché et par la souffrance et la mort qui en résultent. Cet *inadmissible à Dieu* qu'est le péché, cette blessure faite à lui par sa créature et dans sa créature, «*Dieu de toute éternité l'accepte* – en respectant avec une magnanimité absolue le libre arbitre de ses créatures et leurs initiatives de néant et en permettant le péché en vue d'un bien supérieur par lequel il le surcompensera. Et en laissant les hommes, créatures de ses mains, exposés dans cette vie terrestre à l'innombrable foisonnement, fruit du premier péché, de leur misère (et de leurs péchés), et en permettant la souffrance des innocents, c'est encore une chose de soi *inadmissible à Dieu* que, pour une fin supérieure, *Dieu accepte* à sa manière à lui» [2].

Qu'est-ce que cela signifie à nos yeux, qu'est-ce qui nous est révélé par là, sinon l'existence en Dieu d'une insondable patience – le mot patience vient de *pati* qui veut dire souffrir – à l'égard de ses créatures libres, d'une magnanimité insoupçonnée, «d'une mystérieuse perfection divine qui est éternellement en Dieu, de par la transcendance infinie de l'Etre divin, l'exemplaire innominé, indésignable en propre par aucun de nos concepts, vers lequel nous levons nos yeux d'aveugles, et qui correspond dans la gloire incréée, à ce que la douleur est en nous» [3].

La douleur, à savoir la privation d'un bien dû à notre nature, est en nous comme *un inadmissible à accepter* par nous. Mais quand cet inadmissible est accepté par nous, il manifeste en l'homme une noblesse incomparable «et dont par suite il paraît impossible de ne pas chercher en Dieu quelque mystérieux exemplaire» [4]. Mais alors, quand nous aurons compris que la Fontaine des grâces de pardon déversées sur le monde est cachée, non pas dans quelque impassible Substance (Spinoza), non pas dans quelque impassible Esprit absolu (Hegel), mais dans la mystérieuse profonfeur d'un

[1] Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, s. d., p. 175.
[2] Jacques MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, dans *Revue Thomiste*, 1969, nº 1, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] *Ibid.*, p. 18.

Dieu personnel, d'un Dieu d'Amour, ayant accepté d'être blessé *par* ses créatures et *dans* ses créatures, et que nous réfléchirons à nouveau sur ce qu'est la miséricorde, comment, faisant un pas de plus dans la voie ouverte par saint Thomas, ne pas convenir que la miséricorde est attribuable à Dieu non pas seulement selon les *effets* qu'elle produit en nous, mais encore et suprêmement selon son *essence*, – à savoir selon qu'elle suppose en lui un cœur ému de pitié, un cœur blessé, – mais «à l'état de perfection pour laquelle il n'y a pas de nom: gloire ou splendeur innominée» ?[1]

La noblesse de la douleur, – de la douleur acceptée, – qui nous introduit plus avant dans le mystère de la miséricorde divine, «c'est le Christ qui l'a révélée à notre conscience. Avant lui les hommes n'étaient capables de voir en elle que les tourments qu'elle leur impose, elle n'était qu'un mal pour eux. Le bouddhisme se donnait pour fin de nous en délivrer en tuant le désir. Les stoïciens prétendaient en triompher dans une sagesse qui l'annihilait. Comme l'écrivait Raïssa, 'nous ne nous mettons pas en boule comme Marc Aurèle le conseillait aux stoïciens pour offrir la moindre prise possible à la souffrance. Les chrétiens se mettent en Croix et s'exposent à tous les coups'. C'est seulement en climat chrétien, et en se souvenant des douleurs du Fils de Dieu que les hommes ont compris peu à peu ce qu'il y a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature» [2]. Les poètes ici seront cités. Baudelaire:

Je sais que la douleur est la noblesse unique
Où ne mordront jamais la terre et les enfers...

Et Léon Bloy: «Je ne finirais pas si je voulais décrire les merveilleux effets de la Douleur sur les facultés de l'homme et sur son cœur. Elle est l'auxiliaire de la création.» «Un cœur sans affliction est un monde sans révélation, il ne voit Dieu qu'à la faible lueur du crépuscule. Nos cœurs sont remplis d'anges quand ils sont remplis d'afflictions» [3].

4. Nous avons tenté de résumer Jacques Maritain. Voici la fin de sa méditation adressée aux Petits Frères de Jésus: «Si je vous ai parlé comme je viens de le faire, et si gauchement que ce soit, d'un problème que j'aurais préféré garder en moi pour le tourner et le retourner encore, c'est que je crois qu'il touche à l'essence même du christianisme.

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 18.

»Et c'est aussi que je crois qu'il est, avec toutes ses épines au fond le plus obscur de l'immense trouble dont souffre le monde aujourd'hui.

»Il est bien vrai que ce trouble dépend de conditions culturelles et sociologiques, – la civilisation toute 'scientifique' et 'technocratique' où nous sommes plongés. Mais il s'agit aussi, et beaucoup plus profondément, d'une sorte de désespoir spirituel qui travaille l'abîme des âmes et les détourne de Dieu, parfois les enrage contre lui. Au monde moderne la réalité du mal et le problème du mal ont été révélés avec leur face impitoyable beaucoup plus largement qu'aux siècles passés. C'est un progrès sans doute, mais chèrement payé. Devant ce mal dont la vision partout nous obsède, quelle idée pouvons-nous nous faire du Dieu infiniment bon?...

»C'est l'idée absurde et intolérable du Potentat-Dramaturge insensible dans son ciel au mal des personnages auxquels il fait jouer sa pièce de théâtre [1], qui est cachée au fond de la révolte contre Dieu d'une grande masse de non-chrétiens. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi, aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu 'souffre' avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées. Alors cesseraient peut-être d'être fermés et privés de sens pour elles les mots qui leur disent que dans cette miséricorde où nous est si chère, même si elle ne peut être nommée que métaphoriquement, la *'com-passion'* par laquelle il nous prend dans son cœur et y 'fait sienne' notre misère, il a envoyé son Fils, *factus homo*, souffrir et mourir pour nous; – et que si le mal abonde abominablement dans le monde, retardant de jour en jour l'accomplissement des desseins de Dieu, la grâce du Christ et ses œuvres dans le secret des cœurs y surabondent indéniablement, surcompensant tout ce mal tellement visible en vue de desseins que Dieu fait eux-mêmes plus élevés et plus beaux, et

[1] «Quand il nous explique que les hommes qui ont été les instruments de l'histoire, même s'il leur a fallu 'écraser nécessairement mainte fleur innocente' sont finalement justifiés parce que l'histoire est le jugement de Dieu, l'histoire du monde le tribunal qui juge le monde, *Weltgeschichte ist Weltgericht*, Hegel nous apparaît comme un prophète de bien des aspects de notre âge et de notre mentalité. C'est qu'à vrai dire il y a deux sortes de prophètes; ceux qui comme les prophètes d'Israël sont connaturalisés à l'Esprit de Dieu et à sa liberté (et qui en général ne sont pas tendres pour le monde), et ceux qui sont connaturalisés à ce que Hegel lui-même appelle l'Esprit du Monde...», Jacques MARITAIN, *Il n'y a pas de savoir sans intuitivité*, dans *Revue Thomiste*, 1970, nº 1, p. 43.

auxquels le chrétien croit parce qu'il croit à l'invisible; – et que la passion de Jésus continue jusqu'à la fin du monde, dans ses amis qu'il appelle à coopérer à son travail rédempteur pour 'achever, comme dit saint Paul (Col., I, 24), ce qui manque à ses souffrances' (quant à l'application, non quant au mérite).

»'En nous déclarant membres de Jésus-Christ, écrivait Léon Bloy, l'Esprit Saint nous a revêtus de la dignité de rédempteurs, et lorsque nous refusons de souffrir nous sommes exactement des simoniaques et des prévaricateurs. Nous sommes faits pour cela, pour cela seul' (et du même coup pour la vie éternelle)... ' Les Saints ont recherché la Passion de Jésus-Christ. Ils ont cru à la parole du Maître quand il a dit que celui-là possède le plus grand amour qui donne sa vie pour ses amis.'

»Et nous autres qui ne sommes pas des saints (mais nous sommes tous appelés à le devenir), nous pouvons comprendre ces choses, et faire notre possible, en avançant un tout petit peu, comme des boiteux, sur la même voie, et en comptant sur la pitié de Dieu. Au problème du mal pris dans toutes ses dimensions il n'y a qu'une seule réponse, celle de la foi dans son intégrité. Et au cœur de la foi il y a cette certitude que Dieu, Jésus l'a dit de toutes les manières, a pour nous *les sentiments d'un Père*» [1].

5. Dès l'Ancien Testament, l'Ecriture est pleine des témoignages de la miséricorde de Dieu. Retenons-en deux.

Au soir de la chute, Dieu ne se résigne pas à se détourner de l'homme. Il lui avait donné pouvoir sur la création, il l'avait comblé de ses dons. Ils sont détruits maintenant. La bataille a été perdue. Et cependant la guerre continuera entre l'engeance du Serpent et la descendance de la Femme. Une promesse est faite au monde, voilà le *Protévangile*. Le récit de la chute s'ouvre sur une aurore. Quelle aurore? Celle d'une humanité illuminée par l'amour du Fils unique de Dieu mourant pour elle sur une Croix. Aux Corinthiens saint Paul écrira: «Puisque, dans la Sagesse de Dieu, le monde n'a pas reconnu Dieu par la sagesse, c'est par la folie de la prédication qu'il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient... Nous prêchons un Christ crucifié... un Christ Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu» (I Cor., I, 21–24). Plus tard saint François de Sales dira que «la rédemption de notre Seigneur, touchant nos misères, les rend plus utiles et aimables que n'eût jamais été l'innocence originelle», que «l'état de rédemption vaut

[1] *Ibid.*, pp. 24–26.

cent fois mieux que celui de l'innocence»[1]. Au douzième chant du *Paradis perdu* de Milton on lit que Dieu, avant de chasser Adam de l'Eden, et pour qu'il ne soit pas livré au désespoir, lui envoie l'archange saint Michel afin de lui découvrir la suite de l'histoire humaine et le futur mystère de la rédemption. Alors, ébloui par une telle annonce, Adam s'écrie:

O Bonté infinie, Bonté immense!
Que tout ce bien puisse venir du mal
Et le mal tourner en bien! Merveille plus grande
Que celle qui, par la création, fit sortir pour la première fois
La lumière des ténèbres! Plein de doute je me demande
Si je dois me repentir maintenant du péché
Que j'ai commis et occasionné, ou m'en réjouir
Bien plutôt, puisqu'un bien plus haut en sortira:
A Dieu plus de gloire; aux hommes plus de bienveillance
De la part de Dieu; et après la colère, la grâce qui surabonde!

En l'un des endroits les plus révélateurs de l'Ancien Testament, le prophète Osée nous montre Yahvé épris de son peuple au temps même de ses infidélités. Il en a fait son épouse. Elle le délaisse pour courir après les Baals, ses amants. Que fera-t-il? «Je vais, dit-il, fermer son chemin avec des épines, j'obstruerai sa route pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers. Elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas; elle les cherchera et ne les trouvera pas. Alors elle dira: Je veux revenir à mon premier mari, car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui.» Le texte continue: «C'est pourquoi je vais l'attirer, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur. Je lui rendrai ses vignobles, je lui donnerai la vallée d'Akor comme une porte d'espérance. Là elle répondra comme au temps de sa jeunesse, comme aux jours où elle monta du pays d'Egypte.» Et encore: «Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé» (Osée, II, 6–20). La source de tels pardons, où la chercher, sinon dans cet étrange besoin qu'a Dieu d'être aimé par les hommes?

6. Les miséricordes divines surabondent dans l'Evangile. Et leur premier effet est de scandaliser. Il y avait foule au festin offert par Lévi. Les pharisiens et leurs scribes murmuraient et disaient aux disciples de Jésus: «Pourquoi mangez-vous et buvez-vous avec les publicains et les pécheurs?

[1] *Traité de l'Amour de Dieu*, livre II, chap. 5.

Mais Jésus, répondant, leur dit: – Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades; je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir» (Luc, v, 30–32). Il ne vient pas pour ceux qui sont sûrs de leur propre justice, mais pour ceux qui ont tout à mendier: «Le publicain, se tenant à distance, n'osait même pas lever les yeux au ciel, mais se frappait la poitrine, en disant: O Dieu, aie pitié de moi, pécheur! Je vous le dis, celui-ci descendit chez lui justifié, non l'autre. Car qui s'élève sera abaissé, mais qui s'abaisse sera élevé» (XVIII, 13–14).

S'il recherche tant les pécheurs, c'est aussi sans doute parce que, guettés par le désespoir, ils peuvent être capables d'un plus grand amour. Le mystique anglais du XIV^e siècle, auteur inconnu du *Nuage d'inconnaissance* [1], estimait que Dieu se plaît particulièrement à accomplir l'œuvre de contemplation dans de grands pécheurs, «parce que – c'est la raison qui est apportée ,– il veut être vu tout miséricordieux et tout-puissant». La Samaritaine était une de ces pécheresses, mais c'est un vaste désir qui monte en elle lorsque, commençant à comprendre de quel mystère on lui parle, elle s'écrie: «Seigneur, donne-moi de cette eau-là, afin que je n'aie plus soif, et que je n'aie plus à venir ici pour puiser!» (Jean, IV, 15). Et cette autre femme «pécheresse dans la ville», qui vient jeter son désespoir aux pieds de Jésus, elle aussi avait une grande âme. Simon le Pharisien se scandalise. Qu'elle ait pu voir soudain, dans un éclair, la Pureté infinie, la Puissance et la Pitié infinies de Jésus, il n'en soupçonne rien. Comprendra-t-il du moins que le débiteur à qui l'on va remettre la plus grande dette témoignera d'un plus grand amour? Ce plus grand amour, la pécheresse vient d'en donner la preuve, elle ne cesse de la donner, prosternée aux pieds de Jésus. Alors, en raison de cet amour, Jésus, une seconde fois, s'adresse à Simon: «C'est pourquoi, je te le dis, ses péchés, ses nombreux péchés lui sont remis, *parce qu'elle a beaucoup aimé;* mais celui à qui on remet peu aime peu» (Luc, VII, 47). «Puis il dit à la femme: Tes péchés sont remis. Et ceux qui étaient à table avec lui se mirent à dire en eux-mêmes: Quel est celui-ci qui va jusqu'à remettre les péchés? Mais à la femme, il dit: Ta foi t'a sauvée, va en paix» (48–50). L'amour conduit au pardon et le pardon à plus d'amour. [2]

[1] Chap. 34.

[2] Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 130, suppose qu'une bouleversante prédication de Jésus à la synagogue a précédé l'invitation de Simon. La pécheresse s'est alors sentie *pardonnée*. Elle vient dire à Jésus sa *reconnaissance*. Et dès lors, *puisque* telle est sa reconnaissance, – plus émouvante que celle de Simon, – c'est le signe que ses nombreux péchés lui sont remis. Selon cette version, «elle a beaucoup *aimé*» signifierait: «elle a beaucoup *remercié*».

Il était impossible à Dieu de nous aimer *sans avoir en même temps besoin de notre amour*. Il ira jusqu'à s'incarner pour venir, comme au puits de Jacob, mendier cet amour. C'est ici tout le secret de ses miséricordes. Ayant rapporté les paroles du Psaume XLIX: «Si j'avais faim, ce n'est pas à vous que je le dirais, car la terre et tout ce qu'elle contient est à moi», sainte Thérèse de Lisieux ajoute: «Jésus n'a pas besoin de nos œuvres. mais seulement de notre *amour*, car ce même Dieu qui déclare *n'avoir point besoin de nous dire s'il a faim*, n'a pas craint de *mendier* un peu d'eau à la Samaritaine (Jean, IV, 7). Il avait soif... Mais en disant: *Donne-moi à boire*, c'était *l'amour* de sa pauvre créature que le Créateur de l'univers réclamait. Il avait soif d'amour... Ah! je le sens plus que jamais, Jésus est *altéré*, il ne rencontre que des ingrats et des indifférents parmi les disciples du monde, et parmi ses *disciples*, *à lui*, il trouve, hélas! peu de cœurs qui se livrent à lui sans réserve, qui comprennent toute la tendresse de son Amour infini» [1].

Le refus des pardons divins fera pleurer Jésus: «Comme il approchait de la ville, Jésus, la voyant, pleura sur elle, et dit: Ah! si toi aussi, en ce jour qui est tien, tu connaissais ce qui serait ta Paix! Mais maintenant cela est caché à tes yeux. Viendront sur toi des jours où tes ennemis t'environneront de tranchées, t'investiront, te presseront de toutes parts; ils t'écraseront, toi et tes enfants qui sont en toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu as été visitée!» (Luc, XIX, 41–44). Et encore: «Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble sa couvée sous ses ailes... et vous n'avez pas voulu!» (XIII, 34). Chaque âme humaine, selon les Pères, est une Jérusalem visitée par Jésus.

Tant d'autres passages dans l'Evangile témoignent des pardons divins.

«Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Moïse nous a prescrit dans la Loi de lapider ces femmes-là. Et toi, que dis-tu? Ils disaient cela pour lui tendre un piège afin de pouvoir l'accuser. Mais Jésus, se baissant, se mit à écrire avec son doigt sur le sol. Comme ils insistaient, il se redressa et dit: – Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre. Et, se baissant à nouveau, il se remit à écrire sur le sol. A ces mots, ils se retirèrent un à un, à commencer par les plus vieux, et Jésus resta seul. La femme était toujours là. Alors, se redressant, il dit: – Femme, où sont-ils? Personne ne t'a condamnée? – Personne, Seigneur,

[1] *Manuscrit autobiographique*, «Livre de vie», p. 219.

répondit-elle. Et Jésus dit: – Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, à partir de maintenant, ne pèche plus» (Jean, VIII, 4–11).

«Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur», c'est le cri de Simon-Pierre tombant dans la barque aux pieds de Jésus (Luc, V, 8). Le même effroi peut nous saisir à la vue de notre misère. Alors il nous est dit de penser à la brebis perdue et à la drachme retrouvée (Luc, XV, 4, 8), et à la parabole de ce Père qui, chaque jour, attendait son enfant sur la route et qui, l'apercevant de loin, «ému de compassion, court se jeter à son cou pour l'embrasser» (XV, 20). Pour l'embrasser comme il nous embrassera au moment de la mort, afin de brûler notre cœur dans le feu de son Amour. C'est parce qu'ils ont peur de cette brûlure des pardons de Dieu, parce qu'ils fuient devant cette rencontre avec l'Absolu et qu'ils sentent le besoin de se défendre, de justifier une existence qui s'épuise à trouver l'Infini dans l'ici-bas, qu'un André Gide ou un Rilke, et d'autres, travaillent à pervertir le sens de cette parabole immense qui les trouble et les fascine.

Et il y a ce malfaiteur, ce condamné de droit public, crucifié proche de Jésus, dont l'âme certes est grande et qui disait: «Jésus, souviens-toi de moi quand tu seras dans ton Royaume.» Et il lui fut répondu: «En vérité, je te le dis: *Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis.*» (Luc, XXIII, 43). «Aujourd'hui, quelle promptitude! Avec Moi, quelle compagnie! Dans le Paradis, quel repos!» [1] Quels retournements! Il est écrit: «On ne se moque pas de Dieu; ce que l'on sème on le récoltera» (Gal., VI ,7). Et un seul acte d'amour a tout renversé. Oui, le temps peut être «racheté». Le temps de chacune de nos vies; le temps aussi du monde et des «jours mauvais» que nous vivons (Ephés., V, 16).

«Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en acte et en vérité. A cela nous saurons que nous sommes de la vérité. Et devant Lui, apaisons notre cœur. Car si notre cœur venait à nous condamner, Dieu est plus grand que notre cœur. Et il connaît toutes choses» (I Jean, III, 18–20).

7. Une immense nappe de miséricorde descend du ciel à la rencontre du monde. Elle ne demande qu'à pénétrer jusqu'à nous. C'est ici qu'il nous faut être attentifs au rôle de la prière et à la loi en quelque sorte ontologique, signalée par J. Maritain [2], qui régit les rapports de la libéralité divine et de nos libertés humaines. On dirait, dit-il, que dans ce domaine «les intentions du ciel ne s'accomplissent sur terre que moyennant certaines condi-

[1] BOSSUET, *Sermon sur les souffrances*, 10 avril 1661, édit. Urbain et Levesque, t. IV, p. 70.

[2] *Carnet de notes*, 1965, p. 384.

tions, certaines amorces, ou certaines ouvertures qui relèvent de la causalité dispositive et qui dépendent de la prière des esprits tournés vers Dieu. Mais il y a bien plus encore: pourquoi est-il nécessaire que le Sacrifice de la Croix, qui a eu lieu à un moment du temps mais avec une efficacité infinie qui vaut pour tous les temps, soit de nouveau rendu présent, – le même sacrifice, sous un mode non sanglant, – tout le long du temps, à tous les instants où une messe est célébrée sur la terre, sinon parce qu'il faut que du côté de la terre et tout le long du temps il y ait, – et cette fois par la supplication et l'immolation du Dieu-Homme Lui-même, tête de l'humanité, – un appel ici-bas, un cri, un abîme creusé dans la liberté humaine, qui corresponde dans l'impermanence de notre durée fuyante à l'éternelle volonté miséricordieuse de Dieu?»

Les créatures *non* pourvues d'intelligence, les oiseaux du ciel et les lis des champs, reçoivent sans avoir à le demander, et moyennant l'exercice des causalités et des énergies naturelles, ce qui leur convient. Mais autre est «le *régime ordinaire* des créatures intelligentes en tant *qu'agents libres*. Ces créatures intelligentes, parce qu'elles sont intelligentes, savent que Dieu existe, et que tout vient de Lui. Alors là, c'est une loi, une loi nécessaire de ce régime, que les biens que la libéralité divine veut dispenser à de tels êtres soient reçus d'elle moyennant la causalité *de leur prière*, selon que leur liberté se tourne vers Dieu et, en ayant recours à lui, ouvre dans l'âme, – et pas seulement dans l'âme qui prie, mais du même coup dans l'univers invisible où toutes les âmes sont en inter-solidarité, – le chemin par où passeront pour se réaliser ici-bas les intentions de la générosité du ciel. C'est comme s'il y avait au sommet de l'âme une fenêtre vers le ciel, fenêtre dont il dépend de la liberté de l'âme d'ouvrir ou de fermer les vitres et les volets. Tant que les volets sont fermés la lumière n'entre pas. Que par un acte libre de recours à Dieu l'âme ouvre la fenêtre et ses volets, la lumière se précipite, et avec elle une avalanche des dons du ciel qui faisaient pression pour pouvoir entrer...» Voilà le régime ordinaire des créatures intelligentes en tant qu'agents libres: recevoir après avoir demandé.

Pourtant tout n'est pas dit. Car il y a, toujours pour les créatures intelligentes en tant qu'agents libres, un autre régime, *un régime extraordinaire*. Et il consiste à *recevoir sans avoir demandé*. «Régime extraordinaire du côté des esprits créés, parce qu'il est selon *la nature des choses* que les esprits créés demandent à Celui qu'ils savent l'auteur de tout bien, – demandent avant de recevoir. Et heureusement qu'il est là, ce régime extraordinaire, et qu'il produit ses effets avec une grande fréquence! Alors, par des excep-

tions qui peuvent être quelques fois miraculeuses, mais la plupart du temps elles sont seulement en dehors du cours ordinaire des choses, – par des exceptions aux lois du régime *ordinaire*, les biens dont les agents libres ont besoin leur sont donnés *sans avoir été demandés*, sans que l'agent libre ait eu recours à la Cause première de tout bien. C'est un régime extraordinaire, parce qu'alors les dons du ciel, au lieu de pénétrer dans l'âme et dans le monde par la voie ordinaire, par cette fenêtre librement ouverte dont je parlais, y pénètrent par effraction, pour ainsi dire, sans que l'âme se soit ouverte d'elle-même en demandant à Dieu ce qui est bon. Le mot effraction que je viens d'employer n'est du reste qu'une piètre métaphore, il n'y a pas de violence, parce que la causalité du Tout-Puissant ne fait jamais violence à la créature. Il serait plus vrai de dire que la pesée du ciel est si forte qu'elle pénètre avec ses dons dans l'âme à travers les murs...» [1].

Ajoutons tout de suite que les grâces que reçoivent ceux qui ne les ont pas demandées, elles ont pu être demandées par d'autres âmes qui «ont prié et souffert, et ont peut-être été mises en croix pour cela. Et il y a la masse des prières des saints dont Dieu use à sa guise au bénéfice de tel ou tel individu. De sorte qu'en définitive le régime extraordinaire se résorbe... dans le régime ordinaire qui convient aux agents libres comme tels, en ce sens que les biens qu'ils reçoivent de Dieu ont été demandés, sinon par leur propre prière, du moins par la prière des saints et du Corps mystique tout entier et avant tout par la prière de Jésus et de Marie» [2].

Jamais ne cesse au cœur de l'Eglise l'ardente supplication pour qu'advienne le règne du Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés. Au moment d'une de ces grandes tempêtes qui s'abattent périodiquement sur l'Eglise et qui semblent devoir tout emporter, sainte Catherine de Sienne sait où trouver la réponse: «Elle voyait, cette âme, que par l'amour et par le désir qu'avait Dieu de faire à l'homme miséricorde malgré son inimitié, il avait lui-même donné à ses serviteurs le moyen et la manière de faire violence à sa bonté et d'apaiser sa colère. Cette vue la remplissait de joie et lui ôtait toute crainte des persécutions du monde, dans l'assurance que Dieu serait pour elle. Le feu du saint désir croissant toujours, elle ne se tenait plus pour contente de ce qu'elle avait obtenu de Dieu, mais avec une sainte assurance elle embrassait dans sa prière le monde tout entier. Demander la réformation de la sainte Eglise [3], c'était déjà demander le bien tant

[1] *Ibid.*, p. 386.
[2] *Ibid.*, p. 387.
[3] La sainte pense ici aux clercs, premiers responsables de la sainteté de l'Eglise.

des chrétiens que des infidèles. Et néanmoins, maintenant, pour apaiser la faim de son désir, elle étendait son oraison à l'univers tout entier, comme Dieu lui-même le lui inspirait, et elle criait: – Miséricorde! Dieu éternel! pour tes brebis, en Bon Pasteur que Tu es! Hâte-Toi de faire miséricorde au monde. Tel qu'il est, il est clair qu'il n'en peut plus; car il apparaît assez qu'il est privé de la charité qui unit les hommes à Toi, Vérité éternelle, et qui les unit entre eux. Ils ne savent plus s'aimer entre eux d'un amour fondé en Toi!» [1].

N'est-ce pas toujours que, dans l'Evangile, les dons sont faits en réponse à une demande? Demande toute silencieuse: celle de Nathanaël sous le figuier (Jean, I, 48); celle du paralytique qui, encore infirme, voit ses péchés – sa vraie misère – pardonnés (Mt., IX, 2); celle de Zachée dans le sycomore et sur qui Jésus lève les yeux (Luc, XIX, 5). Demande criée au dehors: «Rabbouni, que je voie!» (Marc, X, 51). Demande follement insistante de la Cananéenne (Mt., XV, 21–28)... Comme s'il fallait aller au-devant de la miséricorde pour la provoquer. Mais qui pourra devancer la miséricorde? C'est elle-même qui s'insinue imperceptiblement dans les cœurs pour, quand elle n'y est pas brisée, y faire lever le désir même de demander et y former la première prière. C'est bien la Miséricorde divine, c'est-à-dire l'Amour divin blessé par la vue de notre détresse, qui provoque la Toute-Puissance à se faire auxiliatrice, à s'emparer de cet indestructible désir de bonheur qui est en nous pour l'exalter, le magnifier et nous porter à attendre, au terme de ce pèlerinage dans l'ici-bas, rien de moins que l'entrée en Dieu par la vision et l'amour béatifiques. La Toute-Puissance auxiliatrice est au principe de l'élan irrépressible de l'espérance théologale.

8. Un mot encore sur ce qu'on pourrait appeler les reposoirs de la miséricorde. Ce sont les lieux privilégiés, les oasis, où se perçoivent sensiblement les demeures, les résidences de la miséricorde et de l'espérance au milieu de nous. Il y en a trois: Jésus, la Vierge, l'Eglise.

Jésus d'abord. Il nous est présent par son Evangile. Dans une célébration solennelle: quand à Noël sur une foule inclinée pour adorer, est proclamée la foi catholique: «*Le Verbe s'est fait chair, et Il a habité parmi nous*»; ou quand, face à la mort, retentit à nouveau l'immédiate interrogation de Jésus: «*Je suis la Résurrection et la Vie; quiconque croit en Moi, fût-il mort, vivra; et quiconque vit et croit en Moi ne mourra jamais. Crois-tu cela?*». Et d'une autre manière encore, cette fois-ci dans le silence, quand l'âme ferme

[1] *Dialogue*, chap. 16; I, p. 65, traduction retouchée.

sur elle la porte de sa demeure pour s'ouvrir à la «descente en elle de l'Evangile»: «Chaque fois qu'on relit l'Evangile une nouvelle face apparaît de ses exigences et de sa liberté, terribles et douces comme Dieu même. Heureux qui s'égare à jamais dans cette forêt de lumière, est pris au piège de l'Absolu rayonnant dans l'humain. Plus notre expérience grandit, plus nous nous sentons loin de pratiquer les mœurs évangéliques, mais en même temps plus l'idée et le désir de leur mystérieuse vérité s'impriment en nous: c'est cela que j'appelle l'Evangile descendant en nous. Quand nous méditons sur les vérités théologiques, c'est nous qui méditons sur les vérités théologiques, mais quand nous méditons sur l'Evangile, c'est l'Evangile qui nous parle; il suffit d'écouter. Et sans doute Celui que raconte l'Evangile n'est-il pas loin de nous, pour nous ouvrir un peu l'esprit, lorsque nous cheminons ainsi avec Mathieu, Marc, Luc et Jean. *Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit.* Restez avec nous, Seigneur, parce que le soir tombe. Il me semble que si une nouvelle chrétienté doit venir à l'existence, ce sera un âge où les hommes liront et méditeront l'Evangile plus qu'ils ne l'ont jamais fait» [1].

Ce n'est pas seulement sa parole que nous entendons, c'est, par un plus grand mystère, lui-même en personne qui, dans l'Eucharistie, se donne à son Eglise et se rend substantiellement présent à elle, changeant le pain en son Corps et le vin en son Sang, et l'inondant à chaque Messe des rayons de son Sacrifice rédempteur. «Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas communion au Sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique» (I Cor., x, 16–17). «C'est pourquoi quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement aura à répondre du Corps et du Sang du Seigneur» (xi, 27). Profondément, mystérieusement unie, non seulement par le désir et à distance, mais de plus par contact et sacramentellement, à Celui dont il est dit: «Il n'y a de salut en aucun autre, car il n'y a sous le ciel aucun autre Nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés» (Act., iv, 12), l'Eglise est de ce fait l'unique foyer du salut du monde, destiné à centrer, à rassembler dans le temps tout ce qui sera sauvé pour l'éternité. Un mystère, une présence remplit la plus pauvre des églises catholiques. Elle ne vit pas d'abord du mouvement que lui apporte le va-et-vient des foules. Elle est elle-même, antérieurement, source de vie et de pureté pour qui en franchit le seuil. Il y trouve Celui qui a

[1] Jacques Maritain, *Le Philosophe dans la Cité*, Paris, 1960, p. 197.

dit à tous: «Venez à Moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés et Je vous secourrai» (Mt., XI, 28). Et qui a dit aux trois apôtres endormis: «Ainsi vous n'avez pas pu veiller une heure avec Moi?» (XXVI, 40).

«Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth, à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David, et le nom de la Vierge était Marie» (Luc, I, 26–27). Comment, sinon à partir du mystère de l'Incarnation, parler du second reposoir de la miséricorde: la Vierge Marie? Le mystère de la Vierge est le contre-coup du mystère de l'Incarnation et de ses profondeurs. Dans la mesure où l'Incarnation est reconnue ou méconnue, la Vierge est pareillement connue ou méconnue. L'Incarnation n'est pas une apothéose, mais une descente vers nous de l'Amour. Elle est le suprême épanchement de la tendresse divine dans le Christ d'abord, puis, par contre-coup, dans sa Mère et dans son Eglise. La Vierge et l'Eglise sont deux moments, deux réalisations typiques, l'une personnelle l'autre collective, d'un même mystère de salut. L'Incarnation réintroduit dans le monde la loi d'absolue *pureté* de tout péché; cette loi est en source dans le Christ, elle est participée par contre-coup, d'abord personnellement dans la Vierge, puis dans l'Eglise sans tache ni ride ni rien de semblable. L'Incarnation introduit dans le monde la loi de *rédemption* et de rachat du péché par la croix portée dans l'amour; cette loi est en source dans le Christ, elle est participée par contre-coup, d'abord dans la Vierge, puis dans l'Eglise: ce sont les degrés de la corédemption. L'Incarnation introduit dans le monde la loi de *résurrection* et de glorification; cette loi est en source dans le Christ, elle est participée par contre-coup, d'abord dans la Vierge, puis, quand viendra son tour, dans l'Eglise. L'unique mystère à croire est finalement celui d'un Dieu qui a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Mais il faut le croire avec ses divines conséquences et connaître toutes les descentes de cet Amour. Et qu'avons-nous fait en parlant ici de la Vierge, sinon énumérer les «Mystères du Rosaire», leurs joies, leurs souffrances, leurs gloires?

Une question peut se poser. Il est écrit: «Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui et à jamais» (Hébr., XIII, 7); et encore: «Il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, *étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur*» (VII, 25). A cette intercession suprême, l'Eglise du ciel, où sont maintenant la Vierge et les élus, peut-elle s'associer? Le principe immédiat qui commande la doctrine traditionnelle de l'intercession tant de la Vierge que des saints est proclamé par saint Jérôme qui l'opposait aux erreurs de Vigilance: «Si les apôtres et les martyrs, lorsqu'ils étaient

vivants dans leur corps et avaient encore à s'inquiéter de leur propre sort, pouvaient prier pour les autres: à plus forte raison le peuvent-ils au lendemain de leur couronnement et de leur victoire... Etienne, imitateur de son Seigneur et premier martyr dans le Christ, intercède pour ses persécuteurs (Act., VII, 60), et maintenant qu'il est auprès du Christ, son pouvoir serait-il moindre?» [1] Saint Thomas d'Aquin le formulait en ces termes: «C'est la charité qui est au principe de la prière faite pour autrui. Mais la charité des saints est devenue plus parfaite au moment où ils ont passé de l'exil à la patrie. Ils prient donc d'autant plus pour ceux qui sont encore en pèlerinage. Et puisqu'ils sont plus près de Dieu, leurs prières sont plus efficaces. C'est d'ailleurs l'effet d'une disposition divine de secourir ce qui est inférieur par ce qui est supérieur. C'est pourquoi il est dit, Hébr., VII, 25, que le Christ est toujours vivant pour intercéder en notre faveur» [2]. La présence corporelle de Jésus, voilà au milieu de nous le premier des reposoirs de la divine miséricorde. Le second est dans le secours que nous attendons de l'intercession de la Vierge et de l'Eglise du ciel. Nous touchons, ici encore, à une doctrine de vie: celle des contre-coups du mystère de l'Incarnation dans l'existence et le cœur de la Vierge: plus généralement celle du rôle de l'activité humaine lorsque traversée, éclairée, surélevée par la motion divine, elle est appelée à coopérer à l'œuvre de la rédemption du monde par le seul rédempteur, le Christ.

Quel poète parlera mieux de l'intercession de la Vierge que celui qui, au dernier chant de la *Divina Commedia*, prête sa voix à saint Bernard pour la célébrer parmi les élus du ciel?

Ici tu es pour nous flambeau méridien
de charité, et en bas chez les mortels
tu es d'espérance fontaine jaillissante [3]
O Dame, si grande es-tu et si puissante
que qui veut une grâce et à toi n'a pas recours
veut que sans ailes vole son désir.

[1] P. L., t. XXIII, col. 344.
[2] II–II, qu. 83, a. 11.
[3] *Qui se' a noi meridiana face*
di caritate, e giuso, intra i mortali,
se' di speranza fontana vivace
Donna, se' tanto grande e tanto vali
che qual vuol grazia ed a te non ricorre
sua disianza vuol volar sanz'ali

Ta bénignité ne se porte pas au secours
de ceux-là seuls qui demandent, mais maintes fois
par libéralité vient au-devant de nos demandes.
En toi est la miséricorde, en toi la pitié
en toi la magnificence, en toi s'unit
tout ce qu'il y a dans la créature de bonté [1].

Le troisième reposoir de la miséricorde divine, c'est l'Eglise de l'ici-bas. Elle n'est pas loin de la Vierge [2]. Elle compte en elle bien des pécheurs, nous en sommes, mais elle est elle-même sans péché. C'est en prenant conscience des dons divins qui lui ont été départis, de sa sainteté sans tache ni ride, de sa mission corédemptrice, des destinées glorieuses vers lesquelles elle entraîne après elle la création (Rom., VIII, 20–21), qu'elle a pu comprendre plus expressément les dons correspondants mais inégalables et privilégiés de la Vierge: son immaculée conception, sa médiation corédemptrice universelle, l'anticipation de son assomption.

Elle est, dans le temps qui passe, notre seule Patrie, notre Educatrice et notre Mère. Il suffit, pour le savoir, d'avoir pu un jour rencontrer son cœur. Parlant des lectures qui l'ont aidé à l'époque de sa conversion, Paul Claudel ajoute: «Mais le grand Livre qui m'était ouvert et où je fis mes classes, c'était l'Eglise. Louée soit à jamais cette grande Mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris» [3]. Elle sait, au cours de l'année liturgique, nous proposer de pures et sobres oraisons rythmées, écloses comme autant de fleurs dans le silence de la contemplation des siècles, vastes, universelles, impersonnelles en quelque sorte et cependant merveilleusement accordées aux besoins les plus intimes de chacun de nos cœurs: «*Dieu, qui rassemblez dans un même vouloir les esprits des fidèles: donnez à vos peuples d'aimer*

[1] *La tua benignità non pur soccorre*
a chi domanda, ma molte fiate
liberamente al dimandar precorre
In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bondate.

[2] La mariologie fait partie de l'ecclésiologie. Distinguer Marie de l'Eglise, c'est distinguer l'Eglise prise dans sa partie privilégiée de l'Eglise prise dans sa partie commune. C'est par commodité de vocabulaire que nous appelons ici Eglise, non pas le tout, composé de la Vierge et des fidèles, mais seulement la partie de l'Eglise formée par ces derniers.

[3] *Ma conversion.*

ce que vous prescrivez, de désirer ce que vous promettez: afin que dans le tourbillon des choses mondaines nos cœurs demeurent fixés là où sont les vraies joies» (4e dim. après Pâques). «*Protecteur de ceux qui espèrent en vous, Dieu sans qui rien n'est valide, rien n'est saint: multipliez sur nous votre miséricorde: afin que régis par vous, conduits par vous, nous passions à travers les biens temporels sans perdre les éternels*» (3e dim. après Pentecôte). «*Dieu qui, pour ceux qui vous aiment, avez préparé des Biens invisibles: versez dans nos cœurs le feu de votre amour: afin que, vous désirant en toutes choses et par-dessus toutes choses, nous accédions à vos promesses qui passent tout désir*» (5e dim. après Pentecôte). Il y a les Hymnes d'une impérissable beauté dont elle invoque l'Esprit Saint à Pentecôte: «*Venez, Père des pauvres, Venez donneur de présents, Venez lumière des cœurs*»; dont elle entoure le Saint-Sacrement à la Fête-Dieu: «*Sur la Croix se tenait cachée la seule Déité – Mais ici demeure voilée même l'humanité – Croyant pourtant et confessant l'une et l'autre – J'attends ce qu'attendait le brigand repentant*»; et dont elle honore la Vierge, *Etoile de la mer*. Il y a la préface de la messe de la royauté du Christ, et la sereine splendeur de la préface de la messe de la Trinité. Et il y a les grandes liturgies orientales, somptueuses et hiératiques.

Et puis il y a tant de choses d'un passé de vingt siècles qui continuent de se répercuter en nous comme en ondes concentriques; tant d'êtres et d'événements qui se sont inscrits si profondément dans notre mémoire qu'il nous semble en avoir été les témoins: la réponse de Polycarpe au proconsul l'invitant à maudire le Christ: «Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers et il ne m'a jamais fait aucun mal; comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur?»; l'attitude si noble, si magnanime de deux jeunes femmes, l'une vierge l'autre venant d'avoir son premier (et son dernier) enfant, Perpétue et Félicité, jetées aux bêtes dans l'arène de l'amphithéâtre de Carthage, le 7 mars 203; au matin du 14 septembre 1224, sur le Mont Alverne, François, transporté par la vision du Crucifié, reçoit dans son âme la brûlure d'amour et dans son corps l'empreinte des stigmates; à Rouen, le 30 mai 1431, quand Jeanne est mordue par la flamme du bûcher, c'est Jésus qu'elle appelle dans un grand cri qu'on entendit jusqu'au fond de la place du Vieux-Marché; c'est un autre François, plus tard, le 3 décembre 1552, qui meurt dans une pauvre cabane de l'île San-Choan, vis-à-vis de Canton, tourné vers la Chine qu'il avait tant espéré pouvoir évangéliser; plus tard encore ce seront les seize carmélites venues de Compiègne: «La plus jeune monta à l'échafaud en chantant: *Laudate Dominum omnes gentes*. Elle fut ensuite se placer sous le couteau sans permettre

au bourreau de la toucher. Toutes les autres en firent autant. La Vénérable Mère fut la dernière immolée. Pendant tout ce temps, il n'y eut pas un seul roulement de tambour: mais il régnait un profond silence» [1]. C'est tout cela qui est capté et conservé dans la mémoire de l'Eglise pour faire d'elle un reposoir de notre certitude et de notre espérance. Sous le revêtement de ses états existentiels, conditionnés par les lieux et les moments, c'est la grande Eglise une, sainte, catholique, apostolique, qui vient à nous comme une Patrie spirituelle; en dépit des maladresses et des trahisons de ses enfants, elle est reconnaissable comme est reconnaissable la substance sous l'accident. Mais peut-on vraiment la reconnaître si la souffrance n'a précédé? «Et je me suis précipité vers l'Eglise. Elle seule est *chaude*. Elle est le seul endroit chaud sur terre... Voilà ma biographie et mon destin (9 décembre 1911). – L'Eglise est la seule chose poétique et profonde sur terre. Seigneur! que j'étais fou de travailler (onze ans durant) à la détruire! Quelle chance de ne pas y avoir réussi! Que serait devenue la terre sans l'Eglise? Brusquement elle n'aurait plus eu aucun sens et se serait refroidie (14 décembre 1911)» [2].

9. «Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, *il ne peut être mon disciple* (Luc, XIV, 26).

«Les exigences du Christ à l'égard de ses *disciples* sont absolument inhumaines, elles sont divines. Aucun doute, celui qui veut être le disciple du Christ, – *il doit haïr sa propre vie*. L'image de Jésus Crucifié est *pour le disciple*.

»Mais de telles exigences ne sont *que* pour les disciples. A l'égard de la communauté des hommes, le christianisme est *humain* en ce sens qu'il prend les hommes dans leur faiblesse et leur inconstance, et aussi dans leur nature attachée à des biens naturels (père, mère, etc.). Ils ne sentiront jamais en eux un appel aussi sévère que celui que rapporte saint Luc.

»Il leur est seulement demandé de croire, d'aimer, et d'espérer encore après les plus grands égarements.

[1] BRUNO de J.-M., *Le Sang du Carmel*, 1954, p. 477. C'était le 17 juillet 1794, à la Place de la Nation (ancienne Place du Trône).

[2] Vassili ROZANOV, *Esseulement*, trad. Pozner-Schloezer, 1930, pp. 155 et 163. Il avait écrit auparavant: «Certainement je mourrai avec l'Eglise. L'Eglise m'est infiniment plus nécessaire que la littérature (nullement nécessaire), et je préfère les prêtres à tous les hommes. Mais en mourant au milieu d'eux, je mourrai cependant en souffrant en quelque sorte *pour eux*», *Ibid.*, p. 46.

»Aussi ce n'est pas le pécheur, le «mondain» qui ont la plus grande crainte de Dieu, – c'est plutôt ceux qui, ayant été choisis comme disciples, savent qu'ils sont et seront plus sévèrement traités. A ceux-là *tout* est demandé» [1].

Sans la Miséricorde appelant à nous la Toute-Puissance auxiliatrice, nul salut pour personne: «Si Tu tiens compte, Yahvé, des iniquités, ô Seigneur, qui sera sauvé?» Ps. (CXXIX) CXXX, 3. Mais il y a deux miséricordes: l'une offerte aux disciples, l'autre au commun des hommes.

A ceux qui demandent *sans cesse* et qui reçoivent *sans cesse* il est impossible que ne soit pas posée un jour, comme à Jacques et à Jean, la «question du Calice»: *Pouvez-vous boire le* calice que je boirai? (Mt., XX, 22), il est impossible qu'un jour l'appel à être des *disciples* ne soit pas adressé à ceux-là. Ils ont part à la plus *intense* des miséricordes qui puisse venir du Christ: «*Christo confixus sum Cruci*» (Gal., II. 19); mais il faut payer le prix, et il est effrayant. Alors ces hommes, portés par le Christ, portent en lui, avec lui, par lui, le salut du monde. «Voilà, écrit Tauler, ceux sur qui repose la sainte Eglise. Le seul fait qu'ils sont est quelque chose de plus précieux et de plus utile que toute l'activité du monde. Ces hommes sont vis-à-vis de tous confiants et miséricordieux; ils ne sont ni sévères ni durs, mais cléments» [2]. Ce sont les «amis de Dieu».

Aux autres, à la multitude de ceux à qui il sera moins demandé parce qu'ils auront moins reçu – et qui auront moins reçu parce qu'ils auront moins demandé –, c'est une autre miséricorde qui est offerte. Elle est *vaste* comme le désir de ce Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité. Et elle est «scandaleusement paradoxale» si l'on songe aux paraboles de la brebis égarée, de la drachme perdue, de l'enfant prodigue, des ouvriers de la onzième heure. En ce jour-là, «Pierre, s'approchant de Jésus, lui dit: Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère, lorsqu'il péchera contre moi? Sera-ce jusqu'à sept fois? Jésus lui dit: Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois» (Mt., XVIII, 21–22). Et Lui, combien de fois pardonnera-t-Il?

2 juillet 1970.

CHARLES JOURNET

[1] *Journal de Raïssa*, 1963, p. 345. Et: *Le tenant-lieu de théologie chez les simples*, dans *Nova et Vetera*, 1969, nº 2, p. 113.

[2] *Sermons*, édit. Vie Spirituelle, t. II, pp. 226 et 247.

A la Rose

I

L'été n'est plus...
Exsangue
Le noir cassis dans l'air
Tremble sans fin
O temps brisé!
O jour
Pourquoi nommer la rose
Puisqu'elle doit mourir

Les mots s'endorment
Trop tard... O rose t'ignorer
N'est plus possible!
Pour toujours entre toi et moi
Ce lien ce vide
J'ai trop pleuré
Te verrai-je au bout de la pluie
Y aura-t-il un matin
Y aura-t-il un été
Y aura-t-il
Enfin mon cœur assez tranquille
Pour être le jardin
De ton éternelle absence

II

Si le monde entre mille épines
Enferme son mystère
Que m'importe!
Mais dans cette lumière
Et ce parfum perdus
Mon cœur chancelle...
J'ai entendu froisser le silence
O rose trembles-tu
De te savoir immortelle?
De te savoir périssable?

III

Paix mon âme paix
La rose n'est qu'en voyage
Qui pourrait la détruire
Sans ébranler l'univers?
Paix mon âme paix
La rose est proche regarde
Scintiller dans l'ombre la douleur
Ne vois-tu rien?
Il suffirait peut-être
Que les abeilles s'écartent

IV

Te parlerai-je encore longtemps
Comme à une morte?
Les oiseaux sur ma table crépitent
L'heure se penche à la fenêtre
Et boit le temps nouveau
L'ange est à la porte

V

Rose ô merveille
Supporterai-je toujours
Que tu me combles que tu me laisses
Qu'à l'instant où tu m'éblouis
Tu sois déjà secrètement perdue
Et que mon cœur de terre ne retienne
Jamais que ton passage

VI

Qui suis-je pour comprendre
Ta resplendissante leçon
Pour te suivre sans fin
Sur les pentes fragiles du jour
Les pieds cerclés de peur
Et le froid de l'abîme aux reins?
A moi petite errante obscure
Tu enseignerais le sublime?

VII

Nuit lumineuse
Je n'irai pas plus loin
C'est ici que s'arrête la route
C'est ici que je m'assiérai
Que j'attendrai en paix
Le temps de passer la rivière
Rose toi-même tu ne peux
Me conduire au-delà des eaux
Restons ici
En mourant tu fleuris toute la vallée
Je me cache dans ta splendeur
Aujourd'hui
Que ton mystère me suffise

VIII

Le jour viendra je l'attends
Je bondirai à sa rencontre
Je lui baiserai les pieds
Je lui dirai bien-aimé
Je me perdrai dans son cœur de jonquille

Verrai-je alors verrai-je
Le rosier blanc
Où mûrit lentement
Ta gloire écarlate?

IX

Si tu n'avais passé sous les roues du temps
Serais-tu celle
Dont le parfum me grise
Dont la douceur unique
Enclave mon sommeil
Serais-tu bienheureuse
Entre toutes les roses
Et revêtue
De la chair des anges

X

Rose pure effusion
Du ciel
Sur les chemins tu ne m'es plus
Que le signe éclatant
Fugitif
De l'éternelle plénitude
Tu es belle
C'est la Beauté que je veux
Allume l'univers et meurs
Passe dans l'ombre où je te perds
Laisse la nuit sur mes yeux
Heureuse mort heureuse nuit
Mon âme t'aurait-on menée
Sous les murs du Paradis?

ANNE PERRIER

Marcel Raymond: Le sel et la cendre

Pour nous, qui avons eu le privilège d'être parmi ses premiers élèves, en 1936, à la Faculté des Lettres de Genève, où il prenait la succession d'Albert Thibaudet, Marcel Raymond a été un révélateur, préoccupé – à côté des analyses de textes usant de toutes les ressources de la technique – d'avoir un enseignement ouvert sur l'ensemble d'une civilisation, avec toutes ses ramifications souterraines. Il avait entrevu «le mirage d'une histoire de l'esprit, fondée sur l'idée d'un conditionnement réciproque des créations de la pensée et de l'art». Ce n'était peut-être qu'un mirage, mais, nous dit-il, «plusieurs de mes livres, et aussi mon enseignement, ont été éclairés, à contre-jour si l'on veut, par ce mirage».

Maintenant qu'au soir de sa vie, Marcel Raymond nous met entre les mains *Le sel et la cendre* [1], ce récit «strictement autobiographique», nous comprenons mieux par quels cheminements il est parvenu à une nouvelle façon d'envisager la critique littéraire. Déjà, lorsqu'il était à Paris pour préparer sa thèse sur «Ronsard et son influence sur les poètes de son temps», il s'était senti mal à l'aise, «contaminé» par la méthode dite «des sources», compartimenté dans une «spécialité». «Je ne suis pas fait pour l'érudition, j'en suis aujourd'hui bien sûr», note-t-il en 1924, «mais le vin est tiré, il faut le boire». Il lui fallait autre chose que ces recherches desséchantes bien que nécessaires pour l'acquisition du «métier».

C'est lui-même qu'il décrit déjà dans un article sur la mort de Jacques Rivière qu'il rencontra quelques années et en qui il avait vu «un peu plus qu'un guide, presque un frère aîné». «Je ne crois pas que l'inquiétude métaphysique l'ait jamais abandonné.» Parlant, chez Rivière, de «la souvenance d'une sorte d'illumination immémoriale» et de la «conquête d'un bonheur perdu», Marcel Raymond prêtait beaucoup à son aîné de la «nostalgie d'un exilé» qu'il éprouvait lui-même.

Cette inquiétude l'avait conduit à tenter d'atteindre, à la suite de Valéry, ce «point fixe, impersonnel», ce «blanc de l'hyperconscience» où le moi ne

[1] Ed. Rencontre, Lausanne, 1970.

serait plus touché par l'écoulement des phénomènes de la vie intérieure, et, en sens opposé, à descendre avec André Breton et les surréalistes dans le sens «de la plus grande détente», «dans les zones à peine éclairées où l'on erre comme un poisson dans l'eau».

Cette sorte de «double postulation simultanée» vers le haut et vers le bas, vers le supraconscient et vers l'inconscient, n'était pas évasion ou fuite du moi mais plutôt le pressentiment d'un «au-delà» tout proche, d'un «arrière-monde» dissimulé sous les apparences de celui-ci, la «nostalgie d'un ailleurs qui ne serait pas le monde de l'échec et de la déception».

En quête d'un mode de connaissance capable de le conduire aux confins de ce monde mystérieux, Marcel Raymond, qui s'était détourné de la foi religieuse de son enfance (issue d'un protestantisme libéral semble-t-il assez vague), ne pensait pas non plus pouvoir le trouver dans les allées trop claires de la raison: «Je crus indispensable de me détacher tout à fait de ce que je nommerai pour simplifier le rationalisme». Parmi les philosophes, il n'avait goûté vraiment que Bergson dont la pensée lui apparut «comme le type même d'une pensée non systématique, fondée sur l'expérience la plus immédiate». «Cette pensée agissait sur moi musicalement, et elle me faisait entendre, dans les profondeurs du psychisme humain et jusque dans celles du cosmos, une musique fluide, continue, ensorcelante, où tous les états de conscience ou d'inconscience s'interpénétraient à n'en plus finir: la musique de Debussy! J'apercevais là une convergence merveilleuse.»

Selon Bergson, il y aurait deux façons de connaître une chose: la première qui «tourne autour» de la chose et «s'arrête au relatif» et la seconde qui fait «qu'on entre en elle»: «Nous appelons ici intuition, écrit Bergson, la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable». Mais, avec beaucoup de clairvoyance, Marcel Raymond devait se séparer de Bergson lorsque celui-ci déclarait que sa connaissance intuitive ne part «d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole».

En fait, là où Bergson parlait d'intuition métaphysique, lui, transposait en termes de «métaesthétique» comme il devait dire plus tard. Et si, selon Bergson, le métaphysicien doit «se passer de symbole», il savait bien, lui, «que le mode d'expression symbolique est le propre du poète». Ce qu'il cherchait donc à découvrir, c'était les conditions d'une véritable «connaissance poétique», c'est-à-dire une connaissance qui ne se résout pas dans le ciel des abstractions, mais, comme le dit Jacques Maritain, dont l'intuition «est une obscure saisie de moi et des choses ensemble dans une connais-

sance par union ou par conaturalité» [1] éveillant en même temps les profondeurs créatrices de l'esprit.

Appelé comme «lecteur de français» à l'Université de Leipzig comme devait l'être peu après Albert Béguin, succédant à Robert Junod, à l'Université de Halle, Marcel Raymond allait avoir, en Allemagne, la révélation du «romantisme des profondeurs» et d'une «nouvelle» critique. Au contact d'auteurs tels que Dilthey, Gundolf, Driesch, etc. il en vint «trop hâtivement sans doute» à «regarder la poésie comme une métaphysique»: «une métaphysique à l'état sauvage» et comme il devait l'écrire dans son *De Baudelaire au Surréalisme* [2]: «je ne sais quel moyen irrégulier de connaissance».

«En un mot, nous dit-il, l'inquiétude métaphysique a acquis à cette époque une sorte de droit de cité dans mon travail.» Il entrait ainsi dans un monde des lettres «où l'aventure spirituelle existe»: «Du coup, le but de la critique changeait. Il s'agissait moins de fixer des rapports, d'établir des filiations, d'expliquer, que de rendre possible, par une transgression peut-être abusive, un contact direct avec une *réalité*. Il me semblait apercevoir désormais sur quelle base s'établiraient à la fois mon travail personnel et mon enseignement: au-delà des analyses, je viserais à la synthèse; au-delà de la multiplicité, à l'unité de l'esprit».

Besoin de «com-prendre» même s'il «n'est pas du tout sûr que tout se tienne ensemble, objectivement», besoin d'absolu, même s'il faut emprunter quelque voie irrégulière pour tenter de l'approcher, il note à Bâle, en 1932, où il précédait encore Albert Béguin: «Je vois en moi un besoin d'absolu qui me travaille, le désir d'une *vita nuova* dans laquelle plus rien ne subsisterait de ce qui fait la médiocrité de la nôtre, une réserve *mystique* qui ne sait trop de quoi s'alimenter et demeure disponible».

De Baudelaire au Surréalisme, fruit d'une longue préparation mais récrit d'un trait, en quelques mois, en 1932, parut l'année suivante. Son «meilleur livre» selon d'aucuns ce qui fait dire à son auteur, non sans ironie: «J'aurais atteint mon faîte à trente-cinq ans, comme certains poètes précoces». C'est un fait que cet ouvrage a marqué une date dans la critique littéraire française. Il fallait innover, trouver un style: «Ce style aurait dû répondre à une idée de la poésie qui fût mienne». Il fallait en somme que le critique fût lui-même poète. Cette «certaine idée de la poésie» est sous-jacente au

[1] Jacques et Raïssa Maritain, *Situation de la poésie*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1938, p. 102.

[2] Marcel Raymond, *De Baudelaire au Surréalisme*, Ed. Corrêa, Paris, 1933.

livre «partout suggérée, nulle part exprimée, pas même dans le dernier chapitre, *Le Mythe moderne de la Poésie*, où j'ai essayé d'abattre mes cartes. On ne franchira pas le seuil de l'indéfinissable».

Cet «indéfinissable» est lié ici encore à une «inquiétude fondamentale» qui, pour une part, s'incarne dans une certaine révolte du poète à l'égard de «l'oppression et aussi du mensonge de notre civilisation». Marcel Raymond avait été en effet depuis longtemps sensibilisé par le cours des événements qui devaient aboutir à la tragédie que nous avons connue et à celles qui nous menacent encore.

Mais il y avait heureusement aussi le contrepoids offert par la richesse de l'amour humain. Dans un texte qui rappelle la leçon de l'*Histoire du soldat*, il écrit: «L'amour, la poésie, la couleur du ciel, le vol d'un oiseau, voilà les choses importantes, celles qui font vivre. Ce sont des choses *qui ne coûtent rien.*» Ce bonheur-là ne s'achète pas et quelque fois, il était «le plus fort». Alors, dit-il, «je serrais dans mes mains ce qui était pour moi le sel de la terre».

Bien sûr, ce «sel» si vrai, si précieux, n'est pas celui dont parle l'Evangile. Non certes que Marcel Raymond fût irréligieux. Lors de ses visites au Louvre, à l'époque de sa thèse, il s'était longuement attardé devant les peintures de Rembrandt que l'on ne saurait aimer si l'on est «étranger à tout sentiment religieux». Il avait été touché par le pressentiment, au sein même de l'amour humain, «d'un amour plus grand» que le sien. «Et dans ce plus haut amour, ajoutait-il, le mien pourrait vivre, mon intense amour pour les pauvres hommes, mon intense amour pour elle, ma bien-aimée, qui est mon premier enfant, et qui serait si heureuse, je le sais, si heureuse...»

Pourtant, une vieille défiance barre certaines avenues, masque certaines portes qui ouvrent elles aussi sur un monde «surréel» où l'on entre gratuitement, sans rien payer. Sur ce point, Marcel Raymond note comment, dans sa jeunesse, il fut «agnostique par provision, mais sachant qu'il y a quelque chose à savoir, un chiffre qui se dérobe; pénétré du sentiment du mystère de la vie». Il avait alors déjà pris ses distances «face aux églises et aux confessions particulières» sans doute par crainte d'entrer dans un système tout fait et d'aliéner d'avance les virtualités encore inconnues d'une «aventure spirituelle». Rebuté peut-être aussi par l'aspect d'«ordre» de ces Eglises alors qu'il sentait en lui cette espèce de ferment révolutionnaire inséparable de son «idée de la poésie» et qui, dans son *De Baudelaire au Surréalisme*, «se fait sentir de moment en moment, à la manière d'une pédale sourde ou d'une basse continue, ensevelie puis renaissante».

Naturellement disposé à se tenir en réserve, il n'avait «pas été attiré par le catholicisme» comme plusieurs de ses camarades. Mais qu'en a-t-il connu alors, qu'a-t-il appris de Jacques Maritain puisqu'il se demande comment on peut être thomiste alors que le thomisme est tout le contraire d'un «système»? Il avoue, il est vrai, qu'il a «lu assez rarement jusqu'au bout les ouvrages des philosophes» (Bergson excepté) et il n'est peut-être pas impertinent de le soupçonner d'en avoir fait autant avec les théologiens. A l'exception peut-être de Karl Barth qu'il a pourtant abandonné car, dit-il, «chez ce théologien qui entend prendre ses distances à l'égard de toute philosophie, j'ai cru retrouver les abstractions et les subtilités des philosophes».

Son instinct poétique attentif au mystère de l'être et persuadé pendant longtemps que le langage ne devait être «incommensurable avec la pensée» mais que quelque chose de la réalité «pouvait s'incarner en lui comme une sorte de corps glorieux» le détournait en même temps d'une autre sorte de langage, philosophique, voire théologique, trop abstrait peut-être, en tous cas trop rationnel à ses yeux pour prendre au piège des mots un reflet de l'indicible.

Cette méconnaissance de la nature de la véritable intuition métaphysique qui (selon le thomisme!) débouche directement au cœur des choses pour se nourrir de leur mystère, sachant pourtant qu'elle ne touche à l'Absolu que par la frange de son vêtement et en franchissant l'angélique échelle de l'analogie; une certaine ignorance (semble-t-il) de la foi surnaturelle en tant qu'illuminatrice de l'intelligence qu'elle introduit dans la nuit de la surintelligibilité (le contraire de l'absurde et de l'incohérence) ne laissaient d'autre voie à Marcel Raymond que celle de la «mystique naturelle».

Il l'a suivie longtemps, frôlé par moment par la tentation «orientale». Il l'expose avec la plus grande clarté dans sa *Note sur le Spirituel baudelairien* (1936) où il se risquait «à suggérer l'idée que la distinction d'une mystique religieuse et d'une mystique naturelle est arbitraire». Idée qu'il reprend encore dans des réflexions faites en marge de la grande thèse d'Albert Béguin, *L'Ame romantique et le Rêve*. Cette voie se confond alors avec celle de la connaissance poétique: «Reste à savoir, écrit-il, jusqu'où va ce pouvoir de révélation, si l'acte poétique a prise sur l'*absolu*, si le langage a la possibilité de nous apporter, dans une sorte de communion eucharistique, ce monde et l'autre, s'il est accordé au poète *la noblesse unique* d'accéder au paradis *hic et nunc* [...] si la poésie est l'*opération suprême*, si elle est le seul moyen non trompeur de connaissance métaphysique».

Dans quelle mesure, cependant, cette volonté prométhéenne de «conquête du réel par le moyen de la poésie» s'enfonce-t-elle dans l'illusion? Marcel Raymond discerne très exactement cette possibilité d'échec: «Si *le chemin mystérieux va vers l'intérieur*, comme le veut Novalis, il est permis de penser que ce chemin mène au sentiment du réel plutôt qu'au réel lui-même. Au plus profond de l'esprit, il y aurait une absence irrémédiable, le retrait absolu de l'existence. L'homme s'arrêterait devant ce vide infini et imperceptible». Et il conclut: «Certes, je pense que l'expérience poétique véritable permet à l'homme de s'approcher des confins de l'existence, mais je ne puis croire qu'il lui soit possible d'adhérer pleinement et immédiatement à elle».

Pour sa part, Albert Béguin commençait à se détacher de cette voie «pour faire place en lui à une autre préoccupation, pour s'ouvrir à une autre aspiration» qui allaient le conduire à l'Eglise catholique. Il devait à ce moment provoquer chez Marcel Raymond une «sourde irritation» par son exclusivisme de «néophyte», son «entièreté» (mot de Péguy), sa violence dont l'absence eût pourtant été inexplicable chez un passionné en quête de l'absolu. Cette «irritation» était due aussi, il faut le dire, à l'exploitation que l'on faisait dans un certain contexte historique et politique des noms d'un Péguy et d'un Bloy.

Marcel Raymond gardait donc son tourment, son «inquiétude métaphysique et, suivant une profonde inclination de son tempérament, il continuait à descendre le labyrinthe qui «va vers l'intérieur» selon une inspiration «sans doute plus métaphysique que religieuse», apparentée à la recherche de l'Inde plus qu'à celle d'un mystique chrétien: «A l'époque, je me bornais à tenter de descendre au plus profond de moi-même, et je croyais savoir que je n'y trouverais rien». Mais ce «rien» contenait peut-être un mystère. Ce «vide infini et imperceptible», cet «abîme invisible et infranchissable» ne ressemblerait-il pas, parfois à une sorte de «proximité de Dieu»?

Cette disposition secrète, qui aurait pu la deviner sous-jacente à son enseignement inauguré (à Genève) en 1936 et qui devait durer un quart de siècle? Quoi qu'il dise, Marcel Raymond a été certes beaucoup plus qu'un «bon professeur». On se sentait avec lui parti pour des explorations enchanteresses n'empruntant jamais les sentiers battus et nous faisant pénétrer dans le paysage intérieur des textes avec un regard toujours neuf. «Car la critique d'interprétation, devait-il dire, s'apparente à l'herméneutique: s'il faut comprendre pour croire, il faut coire pour comprendre. Une

volonté d'adhésion par la sympathie, une secrète bonne volonté est la condition préalable à tout mouvement vers la connaissance. Qu'est-ce que lire en profondeur, sinon faire abstraction de ses préférences pour creuser en soi un milieu sensible, une zone d'accueil où des paroles pourront s'organiser et résonner avec toutes leurs harmoniques?»

Il s'agit ici avant tout de l'œuvre poétique qui se présente comme un objet sensible et concret. Il faut alors apprendre à «toucher de la langue et du palais la chair des vocables», résister à la tentation de «le traduire dans un langage qui le trahirait nécessairement. C'est ici qu'il faut s'approcher avec les plus grandes précautions d'un certain organisme verbal. Et que le dernier mot soit au poète, non à l'interprête.» Mais si la poésie est en même temps une sorte de métaphysique «à l'état sauvage», nous sommes embarqués pour une «aventure spirituelle» qui n'est pas sans danger.

Défendu par son caractère réservé, Marcel Raymond ne laissait rien transparaître au dehors de ses préférences intimes pour Paul Valéry qui, avec une virtuosité d'escamoteur, jonglait avec les concepts et les sensations pour tenter, par une sorte de nouveau «long, immense et raisonné dérèglement» mais de tout l'esprit, de porter la puissance de celui-ci à un point d'incandescence qui lui conférerait les pouvoirs absolus d'un démiurge, maître de la création, maître d'embrasser toutes choses d'un amour charnel et brûlant ou de les annihiler, de les réduire en cendres d'un seul regard foudroyant, comme celui du «troisième œil», l'œil frontal de Shiva.

Après Rimbaud, après Mallarmé surtout («toute l'expérience de Mallarmé, on le sait, fut orientée dans le même sens»), Valéry a subi avec délices cette suprême «tentation de l'esprit» dont sont issus d'admirables poèmes et qu'il a su décrire avec une précision effrayante s'y étant tout entier engagé. D'un trait, nous sommes transportés au point culminant de l'expérience: «Faut-il dire conscience *de soi?* Au terme de l'ascèse, que j'ai reporté hypothétiquement à l'infini (commente Marcel Raymond dans son *Valéry*), le MOI PUR serait rendu à l'universel, dépouillé de tout caractère contingent, à la seule ressemblance de l'être sans visage. Dans ce mouvement éperdu, exorbité, l'esprit aurait trouvé sa fin, réalisé son essence. Il aurait réussi à se faire un autre Dieu, semblable à Dieu.»

Au terme d'une longue élaboration partie du romantisme, l'acte poétique postulant «la noblesse unique d'accéder au paradis *hic et nunc*» aboutirait-il fatalement au même péché originel qui, au contraire, le fit perdre à jamais? A la plénitude de l'être, ne verra-t-on pas se substituer au moment éblouis-

sant de l'atteindre le vide, le néant, la mort? Dans l'*Ebauche d'un serpent*, Valéry fait dire au Tentateur s'adressant au Soleil «qui masque la mort»:

Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-Etre

Le livre de Marcel Raymond sur *Paul Valéry et la tentation de l'esprit* est d'une pénétrante lucidité. Un mois de vacances en 1946 lui avait suffi pour l'écrire tellement il était plein de son sujet, «de ses tenants et aboutissants». «De tous mes livres, déclare-t-il, c'est peut-être celui que je préfère, sans doute parce que j'y ai mis beaucoup de moi-même.»

Cela ne signifie pas qu'il ait repris à son compte en tous points cette fulgurante «hyperbole». Il a trop bien vu qu'en fils de l'Occident Valéry n'était pas sorti de la perspective de l'activisme dont il fait l'une des causes de l'auto-destruction à laquelle aboutit notre civilisation.

Reprenant pour l'essentiel les thèses presque prophétiques de l'auteur de *La Crise de l'esprit* (1918–1919), Marcel Raymond, au lendemain de nouveaux désastres, leur apportait un correctif capital qui témoignait de sa propre évolution. A moins de tomber dans un total pessimisme historique qui ne semblait que trop justifié par les faits, il fallait affirmer le recours possible «à un principe supérieur de transcendance». Sans ce recours, l'humanité ne paraît pas viable: «Affalée dans le devenir et dans l'histoire, elle anéantirait en soi comme une troisième dimension de l'esprit». C'est ce qu'il réaffirme en 1947 dans *Le sens de la qualité*. En bref, il était indispensable de réintroduire dans ce monde le contrepoids efficace de la contemplation, même si l'on se sent soi-même encore vulnérable et fragile et «soumis au régime des quarts de vent, des alizés proustiens».

Car il s'agissait aussi et d'abord d'une exigence intérieure qui devait s'épurer dans l'angoisse physique et morale et l'épreuve des deuils. Marcel Raymond n'hésite pas à nous en faire l'aveu intime: «Il me semble maintenant que presque tout ce que j'ai pensé ou éprouvé depuis les années 1945 ou 1946 a convergé en moi et livré son fruit, un certain jour, à une certaine heure du mois de janvier 1950». Alors qu'il ne songeait pas à Dieu, il fut subitement poussé à la prière: «Ce que j'éprouvais était *tout autre* que ce que j'avais ressenti dans mes élans de mysticisme ou de pseudo-mysticisme naturel... J'écrirai cependant le mot délivrance et le mot joie. Une trouée s'était faite par où descendaient le souffle, la lumière, la vérité. D'une part j'étais dépossédé de moi-même par un Etre transcendant, intensément per-

sonnel; mais j'avais aussi l'impression d'entrer en possession – pour la première fois – de ce que mon être propre avait de plus authentique». Peu importe l'explication qu'en donneront les psychologues, une telle «expérience intérieure» dont on ne peut parler «sans paroles empruntées et vaines» est ineffaçable. Il notait déjà quelques mois auparavant: «Quoi que j'aie pu imaginer à de certains moments, c'est par le Christ, non par Bouddha ou Lao-Tseu, que je me rapprocherai de Dieu».

En surface, cependant, il y avait encore le flux et le reflux. Il n'entrait pas dans le tempérament de Marcel Raymond d'imiter l' «entièreté» d'un Albert Béguin. Il y avait toujours l'insurmontable défiance à l'égard de la «théologie positive» et du «dogme» (vus à travers Karl Barth). Il restait la voie de l'«acceptation» de l'épreuve, puis du «dépassement». Et puis, si l'on refuse dans l'immédiat la dialectique du «tout ou rien», «il y a une manière d'anticiper sur sa croyance (quand il n'est pas possible de croire). parce qu'on sait que ce qui est perdu sera retrouvé». On peut sans doute subir les «tribulations du moi phénoménal», les «fluctuations du psychisme». Se connaît-on soi-même? L'important est que «Dieu seul est le garant de notre identité. Et puis, il y a, *in extremis*, le mouvement au-delà qui fait sauter le verrou de la mort.»

A la fin de l'avant-dernière partie de son récit, Marcel Raymond note encore: «Si je ne suis pas devenu un autre homme, je sais combien ma vie a changé et c'est aujourd'hui seulement, après bientôt vingt années et de nouvelles épreuves, que je la vois, derrière moi, de plus en plus nettement, s'infléchir. Oui, je mentirais si je parlais d'un échec. Je garde dans mon cœur un sillage ineffaçable, le souvenir inextinguible de la chance qui a été la mienne (chance est un mot impropre): j'ai ressenti comme une réalité ce que ne pouvaient m'apprendre les autres, les écrits et les expériences des autres. Je me suis avancé au-delà des mots, dans un monde où le langage humain a perdu toute espèce de sens. Et la source n'est pas tarie. Est-ce orgueil, est-ce humilité que de le dire? Mais ma pensée rejoint ici le présent.»

La signification essentielle de cette «expérience» décisive est surtout d'avoir passé de l'«être sans visage» qui ne masque peut-être que le néant à l'appréhension «d'une présence divine personnelle»: «Un Etre m'a appelé nommément». «Je sens au cœur de ma vie autre chose que [selon le mot de Valéry] *le rayonnement de ma misérable matière:* un mystère insondable qui est celui-là même de Dieu; une présence continue qui est une présence d'éternité». Dans cette lumière, les moindres événements de la vie, mais

surtout les choses les plus chères, prennent une nouvelle importance, un nouveau relief. Après que ce fut creusée une terrible absence, Marcel Raymond constate comme une évidence «que rien n'est jamais perdu, rien du moins de ce qui a été pleinement vécu. Tout se conserve au cadran de l'éternité, dans une mémoire infiniment fidèle.»

En dépit de maintes opinions discutables, ce «sens de l'éternité» fait retrouver à Marcel Raymond les vraies valeurs. Tourmenté par le problème du mal, il s'était détourné déjà de la «cosmologie triomphante de l'*Evolution créatrice*», de cette vision d'un univers où «tout est plein», où «il n'y a ni vide ni déchirure», jugement qu'il reporte sur les ouvrages de Teilhard de Chardin qui lui donnent «le sentiment qu'un poids très lourd a été indûment mis entre parenthèses». Il voit très bien que «le mal réside dans la séparation. Il coupe l'homme de sa source, de son prochain, de lui-même.»

Nous ne pouvons nous empêcher de citer aussi ce diagnostic sur certaines tendances qui se manifestent aujourd'hui au sein même du monde chrétien: «Le christianisme... veut *s'ouvrir au monde*. Mais c'est pour céder, lui aussi, comme s'il allait y sauver son âme, à l'activisme. On ne se souvient que du second commandement, le divin ne saurait être ailleurs que dans la relation horizontale du «je» et du «tu». Toute prière faite «en secret» est une fuite, et l'éthique de ce christianisme *unidimensionnel* finit par ressembler à la morale communautaire et fraternitaire du communisme, j'entends celle des temps héroïques. Ce christianisme qui a voulu s'ouvrir au monde, il y a danger que le monde ne le dissolve». A ce sujet, il ajoute: «Je pourrais faire valoir l'exemple de tous les grands mystiques de l'Occident, qui ont puisé l'amour actif du prochain dans la contemplation».

LUCIEN MÉROZ

Bibliographies

CLAUDE TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Paris, Seuil, 1970, 268 pages.

Si l'auteur transcrit tels quels les noms hébreux, c'est pour retrouver la plénitude de leur couleur originale. Il adresse son livre à un lecteur non-chrétien, qui désire savoir «quel est le contenu de l'enseignement de ce prophète juif que les chrétiens considèrent comme l'Enseignement même de Dieu, la Manifestation personnelle de Dieu, tandis que, du côté juif, on estime que c'est un hérétique ou du moins un prophète juif que ses disciples ont transformé, à tort, en messie», p. 8.

1. La démarche de l'auteur est résumée au chapitre final: *Qui est Ieschoua?* La réponse est «une *induction* qui doit procéder à partir de ce donné qu'est la personne, l'existence. les actes et l'enseignement du rabbi. Kêphâ et ses compagnons ont opéré cette analyse inductive, au terme de laquelle ils ont conclu: notre rabbi, c'est lui le *meschiach*, l'oint, attendu et annoncé par les prophètes. L'auteur du quatrième Evangile plus tard ira plus loin. Il enseignera que Ieschoua de Nazareth, c'est lui la Parole créatrice par laquelle, dans laquelle, la création a été faite et continue d'être faite. Ce sera aussi la doctrine du rabbi Schaoul. Ieschoua est la parole créatrice incréée même de Dieu.

«Selon ce que Ieschoua dit à *Kêphâ* le Roc, cet acte de l'intelligence par lequel l'homme, en présence de ce donné expérimental concret que constituent l'existence, les actes et l'enseignement du rabbi Ieschoua, parvient à discerner le contenu et la signification de ce donné, cet acte d'intelligence est finalement donné par Dieu même. La capacité de discerner le sens de ce donné-là est fournie par le Créateur. Selon la tradition biblique, l'intelligence, comme l'être et la vie, sont donnés par le Créateur. On peut même demander l'intelligence par la prière. C'est le cas ici, pour cet acte d'intelligence qui est le discernement, la connaissance de ce qu'est Ieschoua, qui est Ieschoua, la nature de Ieschoua.

«Nous avons vu que la *pistis*, la 'foi' dans le langage du Nouveau Testament grec, est une connaissance, une intelligence, fondée sur un donné expérimental qui est signifiant, porteur de signes, et dont le contenu intelligible est lu, discerné. Il faut donc ajouter maintenant que la capacité de lire la signification du donné expérimental que constituent l'existence et l'enseignement de Ieschoua, cela est donné par Dieu le créateur.» D'où les trois caractères par lesquels le travail théologique ultérieur définira l'acte de foi comme acte de l'intelligence, acte libre, acte donné par le Créateur donnant l'être, la vie et la pensée, pp. 243–244.

2. «C'est encore un fait d'expérience, que l'enseignement de rabbi Ieschoua est torturant pour beaucoup d'entre nous, plus ou moins peut-être pour chacun d'entre nous. Quelque chose en nous résiste douloureusement à cet enseignement qui pénètre les secrets des cœurs (ce que les modernes psychologues appellent 'l'inconscient') et qui réveille en nous des monstres endormis ou cachés. Nous pouvons parfois discerner une révolte en nous contre l'enseignement évangélique. Et c'est bien pourquoi, – nous émettons cette hypothèse, – beaucoup préfèrent ne pas lire ces quatre petits livres que sont les *Evangiles*», p. 254.

3. «Toute la question pour l'intelligence contemporaine est de savoir comment répondre à la question de la divinité de Jésus... Nous proposons une réponse inductive. Est-il vrai, comme l'enseigne le rabbi Ieschoua, que la pauvreté consentie soit libératrice, humanisante et qu'elle permette d'entrer dans l'économie de la vie divine? Est-il vrai que la véritable puissance soit douce? Est-ce que la méthode préconisée par le rabbi en présence de l'agression est bonne, efficace, intelligente – ou bien au contraire utopique? Bref, en présence de chacun des éléments de cet enseignement, il faut poser la question de la *vérité*. Il faut *vérifier* cet enseignement. Il faut faire appel au psychologue, à l'anthropologue, à l'historien, à tous ceux qui ont affaire avec la réalité humaine et sont susceptibles de vérifier la vérité ou de constater l'inexactitude des propositions fondamentales qui constituent l'enseignement évangélique», p. 257.

La vérification consistera à se demander si l'enseignement de Jésus sur la pauvreté, le souci, la douceur, la pitié, la paix, la persécution pour la justice, le privilège de l'enfance, l'Etat, la religion établie, la «marche»,

la genèse du royaume de Dieu, va dans le sens d'un accroissement de la vie, ou débouche au contraire sur le Vide; en d'autres termes à se demander si la loi de la croix et du renversement évangélique des valeurs qui caractérise l'économie de cette réalité qui est en train de se former et que le rabbi désigne par l'expression «royaume de Dieu», doit ou ne doit pas être regardée comme *la loi ontogénique fondamentale*. Par exemple: «La méthode classique, qui répond à l'agression par l'agression est-elle bonne, meilleure? Ou bien est-ce que la méthode du rabbi est bonne et efficace? En ce qui concerne la méthode classique, elle a déjà fait ses preuves, depuis des siècles. Elle a été largement expérimentée. Il ne reste, semble-t-il, que peu d'expériences nouvelles à effectuer. La guerre de 1914–1918- dix millions de cadavres. La guerre de 1940–1945: quarante millions de cadavres. La prochaine? La méthode préconisée par le rabbi Ieschoua a été, au contraire, peu expérimentée. Elle n'a que rarement été prise au sérieux. Elle a été essayée par le mahatma Gandhi. C'est aux historiens, et encore aux psychologues, et aussi selon Stanley Jones, aux cybernéticiens, de nous dire finalement quelle est la méthode la plus efficace, la plus rentable, dans l'hypothèse, toujours, où l'on souhaiterait que l'humanité vive», p. 96. (L'auteur, notons-le, songe à l'ordre temporel. L'attitude des chrétiens dans les persécutions est une grande illustration du Sermon sur la Montagne.)

4. La question d'ensemble de la vérité du christianisme, dans la pensée de l'auteur, doit se traiter à divers niveaux. *a*) D'abord la question commune au judaïsme, au christianisme, à l'Islam, de la vérité du *monothéisme*. On part d'une constatation très simple, immense, incontestable: *au cours de l'histoire de l'univers, l'information va croissant*. Il y a de la création en train de s'opérer depuis des milliards d'années. La source de l'information organisatrice et créatrice, c'est cela que nous appelons Dieu. *b*) Puis la question de la *révélation* de Dieu en Israël depuis Abraham jusqu'aux derniers des grands prophètes d'Israël. *c*) Enfin la question de ce qui est propre au christianisme et de la doctrine du rabbi Ieschoua. «On voit que notre démarche et notre méthode sont directement opposées au point de vue le plus communément admis aujourd'hui parmi les chrétiens, et tout particulièrement à la doctrine du grand théologien protestant Karl Barth. Il pense qu'il n'y a de connaissance de Dieu 'qu'en Jésus-Christ'. Nous pensons qu'il existe une authentique connaissance de Dieu possible à partir d'une méditation sur le monde. C'est ce qu'on appelle la 'théologie naturelle', qui a très mauvaise presse aujourd'hui et que K. Barth attaque violemment. Nous ne pensons pas qu'elle soit suffisante, mais nous pensons qu'elle est possible et *nécessaire*... Nous pensons que l'Absolu est unique. Il est le créateur du ciel et de la terre, – des galaxies en fuite et de tout ce que contient notre minuscule planète. Il est connaissable à partir de sa création. Il est connaissable à partir d'Israël parce qu'en Israël il s'est manifesté. Mais il n'y a pas deux dieux, un Dieu de la création et un Dieu de la manifestation en Israël et en Jésus», pp. 261–262.

On voit de quelle nature est l'œuvre entreprise par Claude Tresmontant dans ses trois derniers livres, et les limites qu'il s'est lui-même assignées. *1°* Il s'adresse à des non-chrétiens, mais les chrétiens ont grand intérêt à voir comment il va le faire. *2°* Il entend recourir aux seules forces de la raison naturelle pour établir que le christianisme est vrai, c'est-à-dire vérifiable par un esprit attentif au réel et docile aux lumières intérieures. *3°* Il n'entend pas exposer comment les inspirations secrètes de la grâce du salut cherchent à atteindre mystérieusement même les non-chrétiens. *4°* En restituant leur pleine vertu aux intuitions et au discours de la raison humaine, il nous libère d'un subjectivisme étouffant et de la marée des idéosophies régnantes. *5°* En s'opposant résolument au pessimisme luthérien, il montre que les exigences les plus hautes du christianisme, si elles contrarient en nous la nature blessée par le péché, sont en harmonie avec la nature déposée en nous par le Créateur et sont capables de la surélever et de la diviniser.

GEORGES M. M. COTTIER, *La philosophie et les sciences humaines*, dans «Seminarium», 1970, n° 2, pp. 406–419.

Quelle est la place que les «sciences humaines» comme on les appelle, devraient tenir dans l'enseignement des séminaires? Un courant non négligeable irait à leur accorder une place prépondérante: elles devraient supplanter la philosophie. Question à vrai dire capitale.

Ce que Dilthey a mis en évidence en étudiant *la nature de la «connaissance historique»* pourra s'appliquer à d'autres domaines des «sciences humaines». Or, le savoir historique, dit-il, ne consiste pas simplement à *constater*, comparer, référer aux antécédents et mesurer; il consiste à *comprendre:* la *saisie* et l'*interprétation* des faits sont ici indissoluble-

ment liées. Dilthey souligne la distinction dont usera et abusera Bultmann entre comprendre *(Verstehen)* et expliquer *(Erklären)*, cette second démarche caractérisant les sciences de la nature. La prise de conscience de l'historicité a conduit ainsi Dilthey à mettre en lumière l'instance herméneutique impliquée dans la démarche des *Geiteswissenschaften*. Les «sciences humaines» ne se limitent pas aux sciences historiques. Quand elles étudient les faits de culture, les comportements éthiques, les croyances religieuses..., la *description* de ces faits exigera déjà une part d'interprétation, et pour dégager leur *signification* l'interprétation sera absolument requise.

2. Dès qu'il est question d'un fait humain, une référence à ce qu'est l'homme est impliquée. Aussi le jugement en ces matières présuppose-t-il toujours un horizon anthropologique, philosophique ou théologique. Même quand cet horizon normatif n'est pas reconnu comme tel, son influence ne s'exerce pas moins.

Par exemple dans une *perspective marxiste*, un fait religieux sera nécessairement interprété à partir d'un canon d'interprétation préalable: le fait se situe au niveau des superstructures; en tant que religieux il procède de l'aliénation, qu'il contribue à consolider. Les concepts de superstructure et d'aliénation empruntent leur signification à une certaine conception de l'homme qui, elle, est d'ordre philosophique. A quel degré de certitude scientifique un semblable canon d'interprétation peut-il conduire? En vertu de la mutuelle implication des facteurs qui sont en jeu dans la réalité humaine et historique, les correspondances entre les divers secteurs de la vie culturelle de l'homme peuvent, dans un cadre donné et compte tenu de simplifications, conférer un caractère de *vraisemblance* à l'explication marxiste. Le choix et la mise en œuvre des faits permettent ainsi une reconstruction de l'histoire, qui est plausible et vraisemblable. Dans la mesure où elle n'outrepasse pas la prétention au vraisemblable, une telle explication est acceptable. Elle cesse de l'être, dès qu'elle se donne pour exhaustive.

Elaborée dans de tout autres perspectives, *l'œuvre de Freud* suggère des remarques du même ordre. D'un côté, dans l'explication même des faits constatés cliniquement, Freud reste tributaire d'idées philosophiques courantes dans le milieu auquel il appartenait. D'un autre côté, dans l'application qu'il fait «par analogie» de ses découvertes psychologiques aux domaines culturels et religieux, il tend à donner une explication générale des phénomènes en question. C'est la visée générale de ces explications qui pousse Freud, surtout quand il s'agit des problèmes religieux, à multiplier les hypothèses, non seulement en se tenant à un niveau homogène à son objet, ce qui est légitime, mais encore dans des champs du savoir différents, comme l'histoire. Tel est le cas également quand Freud tranche la question du lien entre la genèse de l'individu et les origines historiques incluses dans la phylogenèse. Mais, par ailleurs, Freud, dans une série de retours critiques, semble frappé par le caractère fragile de ses hypothèses. Aussi multiplie-t-il les expressions de son scrupule, les précautions, voire les excuses. *Moïse et le monothéisme* est particulièrement significatif à cet égard.

Une première conclusion se dégage de ces brèves notations: *il y a lieu de vérifier attentivement le niveau de «scientificité» des diverses théories et affirmations qui se présentent sous le titre trop vague de «sciences humaines»*.

3. Dans les cas examinés ci-dessus, une «science humaine» prétendait supplanter la philosophie; en réalité la démarche recouvrait une prise de position philosophique qui ne dit pas son nom. Un essai comme celui de Jean Piaget *Sagesse et illusions de la Philosophie* entend bien réserver une place à la philosophie, mais en la définissant comme étrangère au vérifiable scientifiquement *et par conséquent à la vérité*. Indispensable en tant que *sagesse*, c'est-à-dire reposant sur une option, une croyance, la philosophie fait fausse route si elle prétend être à proprement parler un *savoir*. Ce privilège est réservé à la science, dont seule la *méthode* permet l'accès à la vérité.

Nous voilà en présence d'un problème fondamental dont l'importance est grande pour la culture: *celui de la nature et de l'amplitude de la raison*. La prétention avancée au nom de la science, à un monopole du savoir de la vérité, au sens propre, excluant la philosophie, contribue avec la mentalité historiciste, à alimenter l'attitude fidéiste. Ce ne sont plus seulement les certitudes de foi proprement dites mais encore les certitudes métaphysiques qui sont présentées comme étant objet d'une «option», d'une «conviction», sur laquelle on peut bien discourir, même philosophiquement, mais qui en elle-même échappe à l'intelligence. On voit la conséquence: s'il n'y a plus d'intelligibilité objective, la foi devient une donnée purement subjective et d'ordre affectif. Quant à son contenu, il n'est plus *ce* que l'on croit, mais l'expression, qui variera au cours des temps, d'une attitude subjective et relative. *L'enjeu est capital. La réponse est conditionnée par la reconnaissance à la philosophie de la qualité de vrai savoir.*

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1970

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français sont priés de noter que notre CCP à Paris a été bloqué jusqu'à nouvel avis et n'est plus utilisable. L'abonnement n'est donc plus payable que par chèque émis en francs suisses par une banque agréée par le contrôle des changes.