

Christus

L'homme dans la création *Partenaire de l'Alliance*

Façonné dans le secret
Les images de Dieu créateur
Astrophysique et foi chrétienne
Création et écologie

LE RENOUVEAU APRÈS 25 ANS
LES LARMES DANS LA PRIÈRE

ih̄s

N° 185 - 60 F

Janvier 2000

**NOUVEAUX
TITRES**

POUR DÉCOUVRIR UN DIEU ATTENTIF A L'HOMME ET DISCERNER SES APPELS

Jacques GUILLET, s.j.

**L'Homme,
espoir
et
souci
de
Dieu**



VIE

Jacques Guillet, s.j.

Sortir des fausses
images de Dieu
pour se découvrir
fils aimé du Père

N° 447 - 65 F - 64 p.

Isabelle Parmentier

Un chemin de liberté
pour accueillir le désir
de Dieu et servir dans
le monde qui est le nôtre

N° 445 - 65 F - 96 p.

Isabelle PARMENTIER

Appelés ?

*Quand le désir de Dieu
rejoint le désir de l'homme*



VIE

En vente à **Vie Chrétienne**, 9, rue Raynouard, 75016 Paris
et dans les librairies religieuses

COLLECTION VIE CHRÉTIENNE

Christus

*Revue de formation spirituelle
fondée par des pères jésuites en 1954*

TOME 47, N° 185, JANVIER 2000

RÉDACTEUR EN CHEF

CLAUDE FLIPO

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION

PIERRE FAURE - AGNÈS HÉDON - MARGUERITE LÉNA

BRIGITTE PICQ - JACQUES TRUBLET

ADMINISTRATION : JEAN-CLAUDE GUYOT

SERVICE COMMERCIAL : EMMANUELLE GIULIANI

PUBLICITÉ : MONIQUE BELLAS

14, RUE D'ASSAS - 75006 PARIS

TÉL ABONNEMENTS 01 44 21 60 99

TÉL RÉDACTION 01 44 39 48 48 - FAX 01 40 49 01 92

INTERNET (site) <http://pro.wanadoo.fr/assas-editions/>, (adresse) xtus@jesuites.com

TRIMESTRIEL

Le numéro : 60 F (étranger 67 F)

Abonnements voir encadré en dernière page

Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Editions, association loi 1901

Editée par la SER, société anonyme (principaux actionnaires SPECC, Bayard Presse)

Président du conseil d'administration et directeur de la publication Pierre FAURE s j

Direction générale Christian BLANCHON

L'homme dans la création

Éditorial

7

L'homme dans la création

8

Sylvie ROBERT, auxiliairice, Centre Sèvres, Paris

Vivre par la grâce d'un autre

Façonné dans le secret

19

LUC MATHIEU, o.f.m

La vision franciscaine

La création comme révélation

29

André BEAUCHAMP, théologien de l'environnement, Montréal

Création et écologie

Redéfinir notre rapport à la terre

38

Jean-Marie GLÉ, s.j., Centre Sèvres

Penser Dieu créateur

Une démarche difficile

46

François EUVÉ, s.j., Centre Sèvres

Les images de Dieu chez les savants

Du Seigneur de l'univers à l'âme du monde

55

Jean-Michel MALDAMÉ, o.p., Toulouse

La place de l'homme dans l'univers

Astrophysique et foi chrétienne

61

Jacques TRUBLET, s.j., Centre Sèvres

La création selon l'Ancien Testament

Les multiples images de l'unique origine

71

Marie BALMARY, psychanalyste, Paris

Le créateur, un père

Où est la mère ?

81 Vincent HOLZER, lazariste, Institut catholique de Paris

La création iconique

Une « dramatique » de la création

93 Services

94 Lectures spirituelles pour notre temps

102 Sessions de formation pour le semestre à venir

103 Études ignatiennes

104 Geneviève PERRET, Marie-auxiliatrice, Cameroun

Les larmes dans la prière

Douceur et amertume

115 Chroniques

116 Guy LEPOUTRE, s.j., Le Hautmont, Mouvaux

Le renouveau charismatique

Esquisse de relecture

► Prochains numéros :

- *La résistance spirituelle* (avril 2000)
- *La lecture spirituelle* (juillet 2000)
- *L'individualisme* (octobre 2000)

Deux encarts sont insérés dans ce numéro, dont un jeté

Éditorial

Prise de vertige entre les deux infinis dont la science sonde les abîmes, l'imagination défaille. Et la conscience chrétienne elle-même, trop à l'étroit peut-être, s'interroge : comment penser ensemble le Créateur du cosmos et le Père de Jésus ? Comment confesser, en un seul acte de foi, Celui dont les cieux racontent la gloire et dont le Fils révèle l'humilité ? Il en va de la cohérence de notre foi comme de la vigueur de notre vie spirituelle...

Nous souffrons aujourd'hui d'une certaine dissociation entre le Dieu de Jésus Christ et le Dieu du cosmos. Alors même que la théologie et la pastorale ont, depuis quelques décennies, fort justement concentré leur attention sur la personne du Christ, nous avons quelque peu délaissé, au plan de la foi, l'énigme de l'univers. D'où cette notion affaiblie de la création. La question de l'origine, réduite au big bang, est abandonnée à la science. Les cieux ne racontent plus la gloire de Dieu, mais la mécanique céleste. Et, du coup, la foi chrétienne court le risque de s'enfermer dans les limites de la vie intérieure ou de l'éthique sociale. Le cosmos, devenu comme un décor, théâtre du drame humain, n'est plus cette création dont Paul affirme qu'elle gémit tout entière en travail d'enfantement. On voit où peut conduire une telle dérive chez des esprits flottants : à la limite, Dieu ne serait plus que l'âme du monde, et le Christ le plus charismatique des sages.

Mais non ! Comme l'affirme hautement la foi reçue des apôtres, le Premier-né d'entre les morts est aussi le Premier-né de la création, le ressuscité qui envoie ses disciples dans le monde jusqu'à l'accomplissement des temps est bien celui qui présidait déjà au premier jour des temps. Dès lors, la foi, étant remonté jusqu'au commencement pour contempler « ce fils qui porte l'univers par la puissance de sa parole », découvre, étonné, l'extraordinaire gestation de cet univers, au sein duquel Dieu prépare, depuis des milliards d'années, le berceau où devait naître l'homme.

L'univers est un milieu divin, et le cosmos une histoire sainte. Aussi l'homme dans la création peut-il aujourd'hui reconnaître à frais nouveaux, dans la foi et l'émerveillement, dans la lutte aussi et la souffrance, l'extraordinaire vocation qui est la sienne, celle d'user de sa liberté en dépendance du créateur pour conduire cette universelle gestation vers sa destinée, la révélation des fils de Dieu.

Christus

SOIRÉE-DÉBAT

Mourir : fin ou accomplissement ?

avec

René-Claude BAUD, Claude FLIPO,
Pierre-Jean LABARRIÈRE, Brigitte PICQ

Jeudi 13 janvier 2000, de 19h15 à 21h00

Au Centre Sèvres, 35bis, rue de Sèvres, 75006 Paris

... Osez la différence protestante !

Quand toutes les nouvelles ont été diffusées, tous les commentaires développés...



il reste à lire *Réforme*

Chaque semaine un regard chrétien différent sur l'actualité culturelle, sociale, politique et religieuse...

Réforme

→ **Oui**, je souhaite bénéficier de l'offre spéciale de 4 numéros.
Ci-joint un chèque de 50 F.

Nom :

Adresse complète :

.....

chaque semaine un regard protestant sur l'actualité

Réforme, 53-55, av. du Maine, 75014 Paris. Tél. 01 43 20 32 67. Fax 01 43 21 42 86.

Site Web : <http://perso.club-internet.fr/reforme>

L'homme dans la création

Vivre par la grâce d'un autre

Sylvie ROBERT *

« Je crois en Dieu Créateur » : l'affirmation du *Credo* évoque-t-elle pour le chrétien qui la proclame chaque dimanche une expérience ? Quant à celui qui est moins familier de ces formules, s'il lui arrive, devant la beauté d'un paysage grandiose, devant une naissance, lors d'une éclipse ou encore à l'approche d'un changement de millénaire, d'être saisi d'une émotion forte et pénétré du sentiment d'être dépassé par la gratuité et le mystère de la vie, ira-t-il chercher dans le vocabulaire de la création de quoi exprimer l'expérience qu'il est en train de vivre ?

Nous n'avons pas été beaucoup aidés à intégrer dans notre expérience spirituelle celle de se laisser créer. Peut-être même nous demandons-nous si l'acte créateur, unique et originaire, peut, à proprement parler, être l'objet d'une expérience. Pourtant, il est bien dans nos existences des expériences qui, soit en trouant la trame ordinaire des jours, soit en la croisant, nous permettent de reconnaître la main du Créateur. Quel fond commun cache leur diversité ? Qu'est-ce qui peut autoriser à y reconnaître l'éclat de la création ? Sans doute faut-il

* Auxiliatrice, Centre Sèvres, Paris. A publié *Une autre connaissance de Dieu le discernement chez Ignace de Loyola* (Cerf, 1997)

répondre en allant voir ce que produit en nos vies une telle reconnaissance de l'œuvre du Créateur.

LA MAIN DU CRÉATEUR EST SUR MOI

Essayons de nous souvenir : quand ai-je vécu moi-même, quand ai-je vu d'autres vivre une expérience que je nommerais volontiers l'expérience d'être créés ?

Sans craindre la force de l'élémentaire, évoquons d'abord ces moments où la vie, qui nous porte la plupart du temps à notre insu, se laisse percevoir en nous comme en un éclair étonnant : le souffle s'élargit ou s'apaise, un élan vital envahit notre corps, lui donne sa densité, l'unifie, le dynamise, le tourne vers autrui, le met à sa juste place, fait naître la joie. Ce surgissement simple, nous l'éprouvons parfois en un temps de repos, de disponibilité, de « vacance » si l'on entend par là l'attitude de quiconque, loin d'occuper, surcharger ou tuer le temps, laisse à son souffle l'espace propre pour se déployer. Il peut nous être accordé une fois accomplie une tâche où se sont déployées nos capacités, vécues comme des dons reçus et un don à offrir. Ou bien il prend la forme d'une « inspiration » : une intuition, une lumière qui vient au cours d'un travail intellectuel, une parole qui monte en nous et dont la justesse s'impose, ferme, sûre et douce, lors d'une rencontre, une découverte de sagesse nourrissante, nouvelle dans son contenu ou sa profondeur.

La joie peut naître d'une rencontre vraie : une relation nous fait respirer, nous donne la parole et nous éduque à accueillir celle de l'autre, nous construit l'un et l'autre en même temps que se construit l'amour ou l'amitié qui la porte et la rend possible.

La longue familiarité avec Dieu dans la prière est de ces rencontres-là, créatrices de vie. La Parole, ruminée, vient visiter tel lieu de notre existence, jeter sur lui une lumière nouvelle, permettre d'exprimer une souffrance, purifier une attitude, libérer un dynamisme, faire entendre un appel ; une phrase que nous avons pourtant lue déjà bien des fois prend relief et densité, soudain. L'écoute nous donne la parole, faisant naître en nous l'audace et la confiance de parler à Dieu d'ami à ami. La Parole s'éveille et devient vive en éveillant ou en réveillant. Ce peut être aussi le cas des événements qui ont marqué notre journée ou une tranche de notre vie lorsque nous les revoyons dans la prière : les uns

prennent du relief et du poids, tandis que les autres s'estompent et perdent le clinquant ou l'âpreté qu'ils avaient sur le moment ; le paysage se recompose pour faire apparaître ce qui a été véritablement vivifié et vivifiant.

Il nous arrive aussi, lors d'une décision importante qui engage fortement notre existence, d'expérimenter notre liberté comme suscitée et portée par la liberté de Dieu. C'est le cas lorsque, nous étant vraiment remis devant Dieu, dans un acte de confiance en Lui, en laissant sa lumière travailler les faiblesses et attachements qui engluent notre propre liberté, nous accueillons en nous un choix qui est tout entier nôtre et en même temps tout entier reçu, vécu comme l'acte et l'effet d'une liberté donnée par un Autre.

Ou bien c'est l'expérience du pardon reçu, du pardon qu'il devient possible un jour de donner. Le pardon demandé, c'est un cri vers la vie au lieu même où j'ai brisé une relation vitale, c'est un pari sur la vie plus forte que toute déchirure, c'est un appel vers celui que j'ai blessé, dont la présence est et se découvre par là davantage vitale pour moi et dont j'attends la fidélité au-delà de toute infidélité de ma part pour pouvoir à nouveau vivre. Il est grâce, imprévisible et humainement impossible, hors de toute prise ; il surgit comme de l'anéantissement où la blessure avait laissé. Il se demande et se reçoit et celui-là même qui est rendu capable de le donner sait qu'il n'en est pas la source. Reçu, le pardon redonne le goût de vivre, permet de reprendre la route ; l'accueillir, c'est le laisser diffuser en nous, atteindre toutes les zones de notre être et nous réunifier.

La puissance du Créateur est encore pour nous à l'œuvre dans ces moments, très intenses et marquants, de profond remodelage de l'être : un deuil, un échec professionnel, intellectuel, sentimental, une maladie, une souffrance relationnelle forte, une remise en cause radicale ébranlent tout l'équilibre qui s'était jusqu'alors construit, qui tenait ou semblait tenir. Il n'est point possible de passer à côté de la secousse : rien ne peut plus être comme auparavant, ni le discours, ni le comportement, ni les certitudes, ni le ressenti. Plus rien ne semble tenir de ce sur quoi l'on avait bâti. C'est d'abord ce tremblement de notre terre qui nous frappe. « Déjà vos tombes se descellent », comme le dit un chant que l'expérience invite à paraphraser : vous percevez ce qui se descelle et le craquement qui vous terrasse, avant même d'avoir

compris que ce sont vos tombes qui sont frappées et d'avoir entrevu la vie qui soulève ou fracasse la dalle de vos enfermements. La vie est là, d'abord meurtrie sans doute ; mais, prête à une éclosion inespérée, frêle encore, elle tient dans l'existence et dans une invincible et douloureuse espérance celui-là même en qui la terre a tremblé. Et, lentement, le paysage va se recomposer. Il faut avoir vécu de ces moments pour comprendre que la solidité n'est pas dans le roc que nous rêvons tous d'être, mais dans le souffle et la parole, infiniment plus vrais et féconds.

S'opère alors, comme ce peut être aussi le cas dans l'endurance et dans un patient travail intérieur où bien souvent le labeur tient du labour qui rend meubles les terres pour la germination, une mise en ordre progressive de l'existence. Mes points d'appui changent, le rapport que j'entretenais à mon travail, à ma famille, à telle ou telle relation, à mes richesses comme à mes limites, m'est apparu mal ajusté, en quête maladroite, indéfinie et fallacieuse, d'une vie qui jamais ne parvenait à s'épanouir vraiment. Sous l'effet d'une rencontre, d'une parole entendue, d'une prise de conscience, d'un suivi attentif de ce qui, dans mon existence, va vers la vie, je réapprends à vivre, plaçant ailleurs ma confiance, me découvrant des capacités nouvelles ou accueillant leur déploiement généreux. Mes projets, mes paroles, mes actes s'ordonnent, trouvent leur place en une construction plus harmonieuse, unifiée, où Dieu, moi-même, autrui, toute chose ont la leur, sans concurrence ni effacement.

Parmi les moments de particulière intensité, évoquons enfin le rare relief et l'infini mystère de l'expérience qu'il est parfois donné de faire aux côtés de quelqu'un qui se laisse travailler pour s'abandonner aux toutes dernières heures de sa vie. Sous le mode de l'impuissance radicale, aux côtés de celui qui meurt, on est alors mis devant l'inouï de la vie encore présente jusqu'au dernier souffle que nul ne commande.

Explosion ou lente germination de la vie jusqu'à sa remise finale, apparue en forme de joie ou en forme de choc, cette émergence passe au fil des jours à travers les oscillations intérieures que nous fait vivre le quotidien, lorsque nous apprenons à les reconnaître et à discerner l'attitude par laquelle nous pouvons épouser le mouvement qui porte vers plus de vie. Certes, repérer les moments où nous sommes accor-dés à la source de vie en nous, c'est déjà faire l'expérience que la vie

nous est donnée là où nous sommes, en ce que nous sommes. Goûter de tels moments et se guider sur eux, c'est déjà accueillir une force de vie. Mais notre temps n'est pas fait que de ces instants joyeux et paisibles... C'est aussi dans la tempête et, plus profondément encore, dans les alternances de soleil et de gros temps qu'il nous est donné de reconnaître sur quelle terre ferme tient notre vie. Lorsque tout vacille, comment se fait-il que nous tenions sans être emportés, sinon parce que nous sommes tenus, au-delà de ce que nous pouvons sentir ? Quant aux oscillations, elles nous apprennent à ne confondre ni la vie reçue avec la perception de sa plénitude ni les moments difficiles avec une disparition de tout appui ; elles nous éduquent à découvrir une fidélité indéfectible qui nous porte, plus profondément que nous ne le sentons.

Qu'ont donc de commun ces expériences, dans leur diversité ? Toutes, elles nous parlent de la force irréprensible de la vie dont la dynamique propre est d'être donnée et accueillie.

LA VIE : UNE GRÂCE À ACCUEILLIR

Notre désir de vivre risque de prendre la forme d'une avidité. Ou bien, se heurtant à la réalité, il se replie, s'étouffe. C'est vers d'autres attitudes que nous sommes invités à nous orienter, si nous suivons ce qu'indique le surgissement de la vie.

Gratuité et démaîtrise

La vie surgit, la vie est là, sans que nous y soyons pour rien. Sans non plus qu'il y ait à y chercher quelque justification que ce soit. Elle est simplement offerte, en toute gratuité.

Voilà qui s'accompagne, de notre côté, d'une radicale démaîtrise, que les moments de bouleversement font éprouver tout particulièrement. Lorsque ma terre tremble sous la poussée d'une vie nouvelle, il me faut lâcher sécurités et appuis du passé, pour prendre une autre main. Le mouvement lui-même échappe à ma maîtrise et me la fait perdre : il est hors de mes prises de pouvoir transformer quoi que ce soit d'autrui ou de moi-même, faire avancer plus vite le processus, comprendre, savoir où mène le chemin, quel en sera le terme et plus encore ce qu'il aura fait de moi. Pas plus que je ne peux maîtriser mes propres réactions ou celles d'autrui. La seule possibilité est de me

livrer à l'expérience, de la laisser faire et de me laisser faire par elle. La même démaîtrise est en réalité tout aussi présente lorsque la main du Créateur est reconnue sur fond d'un ciel plus immédiatement serein. Car nous ne commandons en rien ni le moment, ni la forme, ni l'intensité du surgissement de la vie en nous, encore moins ses effets.

Présence

Une telle démaîtrise ne signifie en rien absence ; au contraire, en elle et par elle nous est donnée une présence à nous-même, à la création, au Créateur. Toutes les expériences citées plus haut nous touchent au corps ; elles nous rendent présents à ce que nous sommes, dans la densité et la singularité propres à chacun, avec la force de l'élémentaire.

Elles nous rendent présents à ce qui se présente. A la différence de nos rêves, le surgissement de la vie nous ramène toujours au réel ; c'est particulièrement fort dans le cas d'une décision ou lorsque se recompose le paysage de notre existence, mais quelle est celle des expériences que nous venons de passer en revue qui n'est vécue dans une relation à autrui et aux choses ou orientée vers elle ? Cette présence au réel prend la couleur d'une confiance accordée à ce qui est plus qu'à ce que nous imaginons ou désirons, une confiance qui n'est en rien naïve et n'esquive pas la douleur — celle de la blessure en attente du pardon ou du craquement avant le remodelage de notre vie. Elle intègre le réel avec ses ombres autant qu'avec ses lumières.

Elle est surtout présence à autrui et présence d'autrui. C'est patent lorsque la vie surgit sous l'effet d'une rencontre, d'une parole ou d'un événement. La vie vient toujours d'ailleurs, d'un autre, même lorsque c'est en nous-même que nous en entendons le surgissement gratuit : pas de gratuité sans un don, c'est-à-dire sans un donateur, autre que moi-même et qui m'empêche de m'encercler en moi-même. Accéder à ma liberté par l'accueil d'une décision, qui, en étant mienne, est éprouvée comme réponse à un appel, le fait découvrir avec une force unique. C'est aussi la grâce propre aux alternances, dont est tissée notre vie, de nous permettre, si nous ne les vivons pas en nous laissant simplement balloter de l'une à l'autre, de laisser apparaître, plus profond que ce qui nous affecte, la solidité d'un Autre qui nous porte dans l'existence et dont la fidélité nous assure au-delà des alternances et pour les vivre. Merveille d'une vie qui est bien mienne, puisqu'elle est en moi et me constitue, et qui m'advient comme mienne par la

grâce d'un autre. Je ne nais à moi-même que par la grâce d'un Autre ; en me remettant radicalement à un Autre, c'est moi-même que je trouve, en une naissance nouvelle ; et cet Autre n'est pas ailleurs qu'au fond de moi-même : Il a fait « de moi son temple, puisque je suis créé à [son] image et à [sa] ressemblance » (*Ex. sp.* 235).

Une telle présence, dense et juste, que nous contemplons dans le Christ de la Passion, déboulonne les idoles et libère des oppressions. Car elle permet de ne rien confondre avec la vie ou avec son origine, de ne s'asservir à aucune créature, de trouver sa liberté, quelle que soit la violence que des puissances, internes ou externes, tentent d'exercer ; elle donne la force de les dénoncer.

Dans notre temps

C'est dans notre temps, sur les deux registres complémentaires de l'instant — l'instant du surgissement, repérable et que l'on voudrait prolonger — et de la durée lente d'une maturation obscure, que s'expérimente l'acte créateur. De ce fait, il conduit à goûter le temps ou à l'endurer. La plénitude et l'épreuve du temps se donnent à vivre — sa plénitude, lorsque le surgissement de la vie engendre cette qualité de présence ; son caractère éprouvant, car, dans tout processus de création, je ne saisis pas immédiatement ce qui se produit, ce qui se défait comme ce qui se construit. Le goût de vivre fait désirer cette plénitude sous forme d'achèvement, mais la construction humaine ne se fait que peu à peu, et ce sont aussi les instants de joie qui permettent de durer dans l'attente, de même que l'attente leur donne tout leur éclat et leur poids. « La création gémit en travail d'enfantement. » La tentation serait de nier la création en raison du gémissement. Mais c'est bien dans la composition des deux — l'éclat de l'instant et la douleur ou le secret de la durée — que s'expérimente une autre dimension importante de l'acte créateur.

Le lent travail de création ne doit pas en effet faire oublier ce qui est un donné : nous sommes créés ; c'est fait, c'est toujours déjà là, à la racine. La vie est première, déjà donnée. Mais parce que ce donné originel n'est en rien une explication, parce qu'il est don d'une vie, il convie à une tâche : nous sommes constamment invités à nous laisser créer. Nous ne pouvons profondément accepter d'être créés qu'en nous ouvrant à l'expérience de nous laisser créer, au jour le jour, d'y consentir. C'est tout le cheminement de notre existence, jusqu'à la mort. Mais, dira-t-on, pourquoi parler de création ? Ne serait-il pas

plus juste de reconnaître à l'œuvre ici salut et résurrection, ou , tout simplement, la vie ?

Pourquoi faire appel à la création ?

Certes, nous ne faisons jamais l'expérience de l'action créatrice autrement que sur fond de vie menacée. Nous ne sommes pas en cela éloignés du chemin vécu par le peuple d'Israël, écrivant les récits de création sur la base de l'expérience d'avoir été sauvé. Mais peut-être justement sommes-nous bénéficiaires du même parcours et places devant la même nécessité de recourir à la création.

Un souffle communiqué, une Parole, le surgissement d'une nouveauté, une mise en ordre à partir d'un *tohu-bohu* et grâce à une séparation qui est en même temps lien d'origine : les figures sont communes à l'Écriture et à nos expériences propres. Dans les deux cas également, le rapport à Dieu est inséparable du rapport à la vie et aux choses. Et si l'expérience d'être dans la main du Créateur a à voir avec la lutte contre l'idolâtrie et l'oppression, nous ne pouvons oublier que c'est dans ce double contexte que la foi du peuple d'Israël s'est exprimée avec les récits de création. Un tel rapprochement ne saurait être fortuit. De même que le peuple d'Israël a eu besoin de recourir à la figure de la création, de même il nous est utile, pour respecter l'originalité de ces passages de Dieu dans notre vie et nous y rendre plus attentifs, de voir en eux l'action du Créateur. Car ce n'est pas dans telle difficulté particulière, ni dans tel domaine de mon existence, ni à tel moment seulement que Dieu intervient pour moi ; c'est à la racine de ma vie, de mon rapport à Lui et à tout être ou toute chose. De l'acte créateur, dont la Bible désigne par un verbe unique et réservé l'originalité, je ne peux avoir aucune idée, et pourtant il me constitue dans la durée de mes jours. Je peux en être l'objet sans même l'identifier. L'origine n'est pas lointaine, elle est inaccessible, et pourtant — ou plutôt en cela — elle fait vivre. C'est le propre de l'appel à la catégorie biblique de création que de le faire apparaître.

Craint-on de ne pas interpréter suffisamment alors le don de la vie en termes trinitaires ? Ce serait oublier que l'acte créateur, en régime chrétien, est opération trinitaire. Ce serait oublier que le Christ, en son humanité, nous invite à entrer davantage en notre propre humanité, que l'Esprit « se joint à notre esprit » et nous donne de pouvoir vivre toute chose ouverts à l'action créatrice de Dieu. Ou bien se demanderait-on pourquoi parler d'acte créateur lorsque l'on

évoque le plus élémentaire de la vie ? Mais c'est la force de ce recours que de pouvoir situer la relation à Dieu en notre vie telle qu'elle est, de nous faire voir combien cette relation est vitale et d'attiser en nous le goût de vivre.

Epouser le mouvement de l'acte créateur

Car le repérage accueillant de l'action créatrice de Dieu dans nos vies nous conduit à épouser le mouvement que nous sentons à l'œuvre, à suivre le courant que trace le jaillissement de la vie. Ce qu'ont en effet de commun les expériences évoquées, c'est aussi ce qu'elles produisent en nous : une unification profonde entre attrait vers Dieu et goût de vivre, une mise au monde, dans une attitude de louange, de respect et de service.

Tout accueil de l'action créatrice de Dieu réconcilie et fait grandir ensemble orientation vers Dieu et goût de vivre. En même temps que nous y découvrons ou approfondissons sans cesse que Dieu seul est le Créateur et que toute chose est créature, nous faisons l'expérience que Dieu prend pour nous davantage de consistance : il devient « quelqu'un », tandis que nous existons nous-mêmes plus intensément ; sa Parole et la nôtre se chargent de vérité, de personnalité et de force ; la prière se densifie ; le dialogue avec Lui peut réellement avoir lieu, intégrant les beautés et les rudesses de nos existences, libre des phrases tout apprises, trop pieuses ou sages, aseptisées, déjà trop connues pour avoir quelque nouveauté. Et nous trouvons davantage près de Lui repos et force. Bref, nous *vivons* davantage dans la relation à Lui. Notre goût de vivre se développe : la donation donne du goût au don. Nous apprenons que Dieu nous donne le droit de vivre et se réjouit que nous vivions à plein. Avons-nous mesuré combien cela allège notre existence et lui donne de valeur que de la vivre en la recevant d'un Autre, au lieu de vouloir la faire et la conquérir, à la force du poignet, ou la défendre ? En cette grâce, la profondeur sait être légèreté...

Et voici qu'advient une compréhension totalement renouvelée de nous-même, du monde, d'autrui, de l'existence ; non plus une saisie qui maîtriserait ou tenterait de le faire, qui fabriquerait du discours, mais une vérité qui s'inspire en nous en même temps qu'elle nous inspire ; une vérité qui germe de notre terre. Voici, de même, notre parole délivrée du bavardage, de l'insipide ou de la domination, et notre action sauvée de la consommation des biens et des forces. Nos yeux et nos mains s'ouvrent à la contemplation.

Nous entrons dans la circulation de la vie : y a-t-il plus grand facteur d'ouverture à autrui que de reconnaître que nous sommes tous l'objet d'une donation, de ne pas s'approprier ou dénigrer jalousement ce qui nous a été donné, à nous ou à autrui ? La vie se communique en une irrésistible contagion lorsque nous l'accueillons vraiment : la vie d'autrui nous fait vivre, la nôtre est le seul bien que nous puissions lui offrir.

* * *

« L'homme est créé pour louer, respecter, servir Dieu son Créateur et par là sauver sa vie. » Les premiers mots du « Principe et fondement » des *Exercices spirituels* n'ont ni la froideur de l'abstraction, ni la dureté d'un carcan. Ils disent ce sans quoi nous ne pouvons vivre. Nous reconnaître créés, repérer la main du Créateur à l'œuvre en notre temps, accueillir ce travail, c'est permettre à notre désir de vivre de s'affermir et de se déployer. Et c'est de lui-même que ce mouvement conduit à louer joyeusement le Donateur de vie, à respecter le don et le Donateur, à servir, entrant par là dans la circulation de la vie reçue. Peut-être cela pourrait-il se dire en termes d'amour : aimer sans chercher le retour — ce n'est pas ainsi qu'il viendra, il est déjà à la source — ; se laisser aimer sans la réserve qui cherche à mesurer ou vérifier l'amour reçu — ce serait se mettre à distance du courant alors même que l'on a soif. « Louer, respecter, servir », ce n'est pas accomplir un devoir, c'est seulement laisser s'épanouir la grâce reçue d'un Dieu qui n'est pas en concurrence avec nous, mais en qui nous avons la plénitude de la vie.



A. Pommataut

« [Pascal] ne se contentait pas du plaisir esthétique ressenti dans le vertige suscité par la perception de l'infini : il entendait faire revenir l'homme à sa propre intériorité » (p. 56)

La vision franciscaine

Luc MATHIEU o.f.m. *

Ce qui caractérise l'attitude de l'homme contemporain dans la nature, c'est qu'elle est totalement séculière, c'est-à-dire sans aucune référence à une origine ou à une fin qui serait au-delà du monde présent, ou bien en dehors des références accessibles au regard et à l'investigation de chacun. Cette attitude est en opposition avec ce qu'ont pensé et vécu les hommes des cultures antérieures qui étaient imprégnés des religions ou du sentiment religieux. Dans la tradition biblique, qu'elle soit juive ou chrétienne, l'homme se meut dans une création bonne, œuvre d'un Dieu bon qui l'invite à reconnaître les bienfaits d'une nature amie, apte à conduire son regard jusqu'à l'auteur de ces merveilles. Le comportement de l'homme, dans sa vie religieuse comme dans sa vie morale, entraîne des répercussions plus ou moins favorables, ou franchement désastreuses, sur son environnement. C'est le sens des récits bibliques du Paradis terrestre et de la Chute, mais aussi des psaumes de louange de Dieu à travers sa création.

* A notamment publié aux Editions franciscaines : *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure* (1992), *Approches franciscaines du mystère chrétien* (1999)

Dans le christianisme, du fait de l'incarnation du Verbe, de sa descente en ce bas monde, la création tout entière se trouve valorisée. Les Pères de l'Eglise, les théologiens, les prédicateurs, la liturgie comme l'humble prière du chrétien associent les créatures matérielles à la destinée de l'homme sauvé, s'inspirant en cela du célèbre texte de l'épître de Paul aux Romains : « La création tout entière attend d'avoir part à la libération des fils de Dieu » (8,21). Cependant, tous les chrétiens n'ont pas vécu cette relation à l'univers matériel avec un égal bonheur. Certaines époques ou certains courants religieux, au cours des siècles, ont même été d'un pessimisme foncier devant une nature qui leur apparaissait comme hostile ou défigurée, comme un lieu d'épreuve ou d'exil.

Ce qui fait l'intérêt de l'expérience spirituelle de François d'Assise, c'est son authenticité chrétienne et sa capacité à engendrer une théologie originale et bien enracinée dans la tradition biblique. Cette expérience a séduit de nombreux disciples qui la proposent encore aujourd'hui aux chrétiens comme une autre vision possible du cosmos. Ainsi, lorsque Jean-Paul II a proclamé François patron des écologistes, le 29 novembre 1979, il entendait inviter les chrétiens à jeter sur le monde un regard bienveillant et fraternel, respectueux et convivial, sur une nature aujourd'hui menacée ou accaparée par les plus riches au détriment des faibles.

La vision franciscaine du créé peut être envisagée à deux niveaux : au plan pratique qui a été l'expérience vécue par François, ses paroles, ses écrits trop peu abondants, ses exemples relatés par ses disciples ; et au plan de la réflexion théologique faite par ses disciples immédiats et par les théologiens franciscains.

L'EXPÉRIENCE DE FRANÇOIS

Ce que l'on sait de la jeunesse de François d'Assise, au début du XIII^e siècle, par le témoignage de ses compagnons originaires eux-mêmes de cette cité, c'est qu'il était un jeune homme doué pour la vie, la poésie, l'appréciation de la beauté. Quelques épisodes conservés dans les premiers récits montrent un homme généreux, prodigue même, aimant les fêtes et les beaux habits, admirant la beauté et la douceur de la campagne ombrienne, prompt à la louange et au chant dans ses émotions esthétiques et religieuses, admirateur des troubadours qui célébraient la chevalerie et l'amour courtois. Sa conversion, à l'occasion

d'une maladie, d'une déception de ses projets militaires, de l'expérience de la solitude, puis de la prière, enfin de la rencontre de l'image du Christ dans un lépreux et dans le crucifix de l'église de Saint-Damien, n'effacera pas ses dispositions naturelles, mais l'amènera à contempler la générosité de Dieu à son égard, puis à l'égard de tous les êtres.

Déçu par son propre père, il voit en Dieu un Père munificent qui comble tous les êtres de ses bienfaits, qui pardonne avec bonté et miséricorde les fautes de ses créatures et qui les restitue dans leur beauté originelle. Peu à peu, François fait l'expérience de la fraternité lorsque des disciples se groupent autour de lui pour mener une vie selon l'Évangile du Christ. Ayant choisi la pauvreté, il éprouve chaque jour davantage cette générosité de Dieu. Il considère tous les biens comme des dons et refuse de s'approprier ce qui a été créé pour le bonheur de tous. Il a en horreur l'argent qui établit des relations « commerciales » entre les êtres, tandis qu'il préconise des relations fraternelles d'échange et de partage : « Si nous avions des biens, il nous faudrait des armes pour les défendre (...), et tout cela n'est qu'entrave à l'amour de Dieu et du prochain. »

Pour François, l'amour du prochain, parce qu'il est image de Dieu, entraîne les sentiments fraternels pour toutes les créatures, créées elles aussi par le Père pour manifester sa gloire et pour le bonheur des créatures spirituelles. L'amour de François pour toutes les créatures a été relevé par tous ses biographes : ils en témoignent par une foule de récits, plus ou moins merveilleux ou légendaires, mais l'unanimité est telle qu'on ne peut les mettre en doute. « On n'avait jamais vu une pareille affection pour toutes les créatures. »

De l'expérience spirituelle à la théologie

François fut canonisé deux ans après sa mort, et aussitôt la curie romaine chargea l'un de ses compagnons qui avait un certain talent littéraire de rédiger sa vie. Thomas de Celano, qui avait fait quelques études, était imprégné de la théologie monastique, fort dépendante de saint Augustin, comme l'était également la prédication de l'époque. C'est donc à travers la théorie augustinienne de l'exemplarisme que le biographe interpréta l'expérience spirituelle de François, chantre de la création. C'est en effet Augustin qui a inauguré une vision du monde créé où peut être lue la triple signature du Créateur, à partir des attributs divins appropriés à chacune des personnes de la Trinité, de Puissance, Sagesse et Bonté. A la première personne, le Père, il

convient d'attribuer la Puissance divine, car il est lui-même la source jaillissante de la divinité et l'origine absolue des deux autres personnes avec et par lesquelles il a créé le monde. La Sagesse nous réfère au Fils, Verbe divin en qui le Père exprime éternellement tout son pouvoir. Chaque être a été conçu par une intelligence qui donne à chaque chose son sens, sa vérité, son intelligibilité et sa beauté. Enfin, la bonté créée en chaque être nous réfère à l'Esprit Saint qui procède de l'amour du Père et du Fils. Chaque être a sa part de bonté, d'utilité, en quoi il est aimable par Dieu et par les autres créatures.

Comme les autres contemporains de François, Celano fut frappé par l'attitude aimante et contemplative du saint vis-à-vis de toutes les créatures : « Qui pourrait nous retracer la douceur inondant son âme, lorsqu'il retrouvait dans les créatures, la sagesse, la puissance et la bonté du créateur ? A contempler le soleil, la lune, le firmament et toutes ses étoiles, il se sentait monter au cœur une joie ineffable »¹. Cette joie s'est magnifiquement exprimée dans son « Cantique de Frère Soleil », une des premières poésies de la langue italienne.

LA CRÉATION CHEZ SAINT BONAVENTURE

Le Docteur séraphique, qu'on appelle aussi l'« Augustin du XIII^e siècle », a intégré l'expérience de François à sa synthèse théologique. Dans les processions trinitaires, acte d'amour éternel, le Père engendre son Fils égal à lui-même, qui est également le Verbe en qui il s'exprime lui-même, en qui il exprime la procession de l'Esprit Saint, mais aussi tout ce qu'il peut faire et tout ce qu'il fera, c'est-à-dire l'ensemble des créatures. Dans la procession éternelle de l'Esprit, le Père aime aussi tout ce qu'il veut faire, c'est-à-dire les créatures qui, du fait de cette volonté amoureuse, seront réalisées.

Ainsi les créatures sont-elles des expressions de la sagesse et de l'amour de Dieu et nous renvoient-elles à leur auteur. Les créatures spirituelles sont des « images » de Dieu ; les autres s'échelonnent, selon leur ressemblance, en ombres, en vestiges. Mais toutes sont créées par un Dieu munificent et libéral. C'est pourquoi les créatures doivent se recevoir comme des dons gracieux, et les créatures intelligentes, conscientes d'exister parce qu'elles sont aimées, doivent aussi recevoir les autres êtres comme des dons qui leur sont destinés pour

1. *Vita prima*, 80

accompagner leur pèlerinage de retour à Dieu. C'est là le fondement de la pauvreté franciscaine : ne rien s'approprier pour soi seul de ce qui appartient à tous. Faire hommage à Dieu de ce qui lui appartient : « Tout-puissant, très saint et souverain Bien, bien universel, bien total (...) Pussions-nous toujours rapporter à toi seul tous les biens ! »

Une vision sacramentelle du créé

Au sein de la création matérielle, l'homme a un rôle particulier à jouer, parce qu'il est le bénéficiaire des dons de Dieu et que, par son intelligence, il peut « lire » la création qui est une parole de Dieu, un verbe créé qui reflète le Verbe éternel :

« Dieu a créé toutes choses à cause de lui-même, c'est-à-dire qu'étant puissance, sagesse et bonté, il a fait toutes choses en vue de sa propre louange (. .), en vue de sa propre manifestation (.), en vue de sa communication (.) Or, approuver la louange, connaître la vérité, jouir des dons, tout cela n'appartient qu'à la créature raisonnable. Quant aux créatures dépourvues de raison, elles ne peuvent être immédiatement ordonnées à Dieu, mais elles le sont par la médiation des créatures raisonnables Et parce qu'il appartient à la créature raisonnable de connaître et d'assumer librement d'autres biens par sa volonté, elle est elle-même apte à être immédiatement ordonnée à Dieu »².

Ainsi, les créatures dans leur ensemble, et chacune pour sa part, sont faites pour l'homme, afin qu'il puisse les lire, découvrir le sens sacramentel sous leurs diverses apparences, entrevoir quelque chose de la grandeur infinie de Dieu, de son amour, de sa beauté. Dans cette contemplation, l'homme se découvre lui-même comme ordonné à Dieu, « capable de Dieu », selon la formule d'Augustin. C'est pourquoi la contemplation spirituelle de la création, l'application de notre intelligence pour découvrir la vérité des êtres, leurs propriétés, leur bonté, le bon usage, honnête et désintéressé, des biens mis à notre disposition par le Créateur, sont un culte rendu à Dieu et un moyen providentiel de nous en approcher. La création est le lieu de notre salut.

La création comme révélation de Dieu

« Dieu a créé toutes choses, en vue de sa propre manifestation. » Il s'agit bien entendu de la manifestation de Dieu aux créatures spiri-

2. *Commentaire du deuxième Livre des Sentences*, d 16, a 1, q 1

tuelles, douées d'intelligence, seules capables de recevoir et de lire cette « parole de Dieu » (« *verbum creatum* »). La Trinité créatrice signifie son existence et sa bonté par la multitude de ses œuvres qui présente aux créatures spirituelles un univers significatif et sacramentel. Celles-ci sont investies d'un véritable sacerdoce : prêter leur voix pour faire retentir la louange de Dieu, dans l'adoration et l'action de grâce, comme l'a fait durant sa vie François d'Assise :

« Il se servait de toutes les créatures comme des miroirs pour contempler la bonté de Dieu. En toute œuvre, il admirait l'ouvrier, il référerait au Créateur les qualités qu'il découvrirait à chaque créature. Il se réjouissait pour tous les ouvrages sortis de la main de Dieu, et de ce spectacle qui faisait sa joie il remontait jusqu'à Celui qui est la cause, le principe et la vie de l'univers. Il savait dans une belle chose contempler le Très-Beau ; tout ce qu'il rencontrait de bon lui chantait : "Celui qui m'a fait, Celui-là est le Très Bon !" Il poursuivait à la trace son Bien-aimé en tout lieu de sa création, se servant de tout l'univers comme d'une échelle pour se hausser jusqu'au trône de Dieu. On n'avait jamais vu pareille affection pour toutes les créatures ; il leur parlait du Seigneur et les invitait à la louange »³.

L'homme nouveau dans un monde réconcilié

Ce qui permet à François de regarder le monde avec cette attention fraternelle et d'y découvrir la présence de Dieu, c'est sa propre conversion spirituelle. Décidé à suivre Jésus Christ jusque dans sa Passion, il ne se laisse pas dévier de sa route par un usage égoïste des choses. Il jette sur ce monde le regard du Christ qui fait hommage de toutes choses à son Père, il voit les créatures matérielles comme destinées à permettre à l'homme de faire sa pâque, son passage vers Dieu, en entrant dans le Royaume, le monde nouveau où toutes les créatures s'ordonnent par rapport au Christ ressuscité. A la suite de Jésus, François pénètre lui-même dans le Royaume où la charité commande toutes les relations de l'homme à Dieu, à ses frères, à tous les êtres, où les béatitudes évangéliques inspirent toutes les démarches d'ici-bas. Se comportant en toutes circonstances comme un fils de Dieu, il répond à l'impatience des créatures jusque-là dominées par l'homme pécheur.

Lorsqu'ils eurent constaté que les créatures répondaient amicalement au comportement fraternel de François, ses disciples et ses biographes virent unanimement en lui un homme nouveau qui, tel

3. Thomas de Celano, *Vita* 2a, n° 165

Adam, se promenait dans une création amie. Celano « croyait voir en lui un homme nouveau, un homme du siècle à venir »⁴, tandis que Bonaventure constate qu'à l'instar des deux Adam François pouvait se faire obéir des créatures qui reconnaissaient en lui un vrai fils de Dieu : « Saint François, parvenu à cette pureté qui unit la chair à l'esprit et l'esprit à Dieu dans une merveilleuse harmonie, se voyait obéi, lui aussi, par ordre de Dieu, lorsqu'il exprimait un désir ou une volonté, par la créature soumise au Créateur »⁵. D'où ces récits merveilleux, parfois légendaires, qui nous le montrent tantôt parlant aux oiseaux ou aux poissons, tantôt accompagné par un lièvre ou un faucon, ou encore faisant taire des hirondelles trop bruyantes et commandant à volonté le chant des cigales.

La liberté de François dans la création vient aussi de son ascèse. Cet homme qui vibrait devant la beauté créée était capable de tous les renoncements. Pauvre devant tous les êtres, il savait les accueillir comme des dons généreux de Dieu, qui ne lui étaient pas dus. Il savait apprécier dans l'action de grâces et se priver sans interrompre ses louanges. Son ascèse n'est ni une performance ni un mépris des choses. Il laisse chanter dans son cœur la beauté de ce qu'il ne possède pas ou de ce qu'il ne peut plus voir. C'est précisément au plus fort de ses souffrances physiques que lui infligeait la maladie et de l'épreuve morale de voir son idéal un peu rabaissé par ses frères qu'il composa son fameux « Cantique du Soleil ». Aveugle, il ne pouvait plus voir la lumière du jour, mais il entonne la grande action de grâces pour le Soleil, symbole de la gloire du Très-Haut :

« Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures, spécialement messire frère Soleil, par qui tu nous donnes le jour, la lumière : il est beau, rayonnant d'une grande splendeur, et de Toi, le Très-Haut, il nous offre le symbole ! »

LA CRÉATION SELON DUNS SCOT

Pourquoi Dieu a-t-il créé ? Aucune créature, hormis le Christ ressuscité, ne peut répondre parfaitement à cette question qui appartient au mystère même de Dieu. L'agir divin porte en lui-même sa propre justification. La seule réponse de l'homme à la question posée serait :

4. *Vita prima*, 82

5. *Leg. major* V, 9

« Parce que Dieu l'a voulu ainsi ! » Néanmoins, nous sommes invités à poser cette question et à y répondre, puisque Dieu nous a parlé et s'est manifesté à nous et qu'il prend l'initiative de se révéler à notre intelligence, avec un langage que nous pouvons entendre et une logique que nous pouvons comprendre.

L'unique motif de la création qui puisse être connu de l'homme et que nous a confirmé Jésus, c'est que, Dieu étant l'Amour, il a créé pour associer à son bonheur des créatures susceptibles d'accueillir et de partager cet amour béatifiant. Il a voulu en premier lieu cette créature qu'il prévoyait devoir être totalement disponible à cet amour et à l'union parfaite avec l'Etre divin en la personne de son Fils bien-aimé. Dans la mesure où cette créature dépasserait totalement en dignité, en sainteté, toutes les autres à venir, c'est premièrement celle-là que Dieu aimait et voulait. Le Christ se trouve ainsi à l'origine du dessein créateur, et ceci logiquement avant toute prévision de la chute possible et du refus de certains, fût-ce de tous, hormis ce Fils bien-aimé.

Le désir divin de communiquer son amour à quelqu'un d'extérieur à Dieu pour l'unir à l'amour béatifiant de la sainte Trinité est donc pleinement réalisé en Jésus Christ. Mais alors, il ne peut être question de limiter l'Incarnation à la réparation de la chute des hommes. Dans un texte célèbre, Jean Duns Scot affirme la prédestination du Christ, indépendamment de toute autre créature : « On dit que la chute est la raison nécessaire de la prédestination du Christ (...) J'affirme cependant que la chute n'est pas la cause de cette prédestination. Bien plus, si aucun ange ni aucun homme n'était tombé, le Christ aurait cependant été prédestiné, même si rien d'autre n'avait dû être créé que le seul Christ »⁶.

Bien sûr, cette affirmation est paradoxale dans la mesure où, de fait, la création ne s'est pas limitée au seul Christ, mais, au contraire, porte sur tout le déploiement et l'évolution du cosmos et de l'histoire des hommes. Duns Scot n'en est que plus libre pour affirmer la totale subordination de toutes les créatures à la prédestination du Christ, commentant ainsi l'hymne christologique de l'épître de Paul aux Colossiens : « Il est, lui, le premier-né de toutes créatures, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, tout par lui et pour lui » (1,15-16).

6. *Repòrtatio Paris*, III, d 7, q 4, n 4

L'ACTUALISATION DE LA VISION FRANCISCANE

Les disciples de François d'Assise, aujourd'hui, n'éprouvent aucun complexe à se référer à leur tradition spirituelle et théologique qu'ils ne considèrent pas comme anachronique, même si la méthodologie des scolastiques des XIII-XIV^e siècles et leur vision du monde peuvent être difficilement conservées. Car l'expérience spirituelle de François transcende ses expressions théologiques et les représentations du monde antique. En premier lieu parce qu'elle s'appuie directement sur l'Écriture sainte, mais aussi parce que la reconnaissance de l'autonomie d'une connaissance rationnelle et positive de la création matérielle, telle que la pratiquent l'homme moderne et les scientifiques d'aujourd'hui, n'est nullement contradictoire avec une autre approche du créé à travers la foi surnaturelle.

La science positive n'épuise pas la vérité des êtres, et, surtout, elle se refuse à atteindre leur signification et leur finalité. C'est ce qu'avait bien vu l'historien des doctrines médiévales que fut Etienne Gilson :

« Si l'on cherche à formuler le rapport du monde à Dieu dans la langue de Platon, il faut recourir à des relations d'image à modèle. Telle est bien, en effet, la terminologie dont usait constamment Augustin et qu'avaient reprise après lui les augustiniens du XIII^e siècle, dont le plus grand reste saint Bonaventure. Le monde sensible apparaît alors comme le miroir où passent les reflets de Dieu, un recueil d'images pour une théologie illustrée. L'univers est d'ailleurs vraiment cela. La spiritualité chrétienne ne saurait consentir à se laisser dépouiller de cette "spéculation" de Dieu dans le miroir de la nature, si merveilleusement pensée par saint Bonaventure, si divinement vécue par saint François d'Assise »⁷.

Si les hommes d'aujourd'hui sont en quête de sens, de spiritualité, d'harmonie, de rencontre bienveillante avec autrui, d'espérance sur le devenir du monde et l'aboutissement de son histoire, ils peuvent méditer sur la façon dont François et ses disciples ont conservé la joie de contempler ce monde et d'y trouver la confiance en la bonté miséricordieuse du Créateur. Pour ceux qui recherchent une rencontre fraternelle et conviviale avec tous les êtres, à commencer par leurs semblables, quels que soit leur condition, leurs richesses, leurs faiblesses, leurs péchés, leur réussite ou leur déchéance, François propose la fraternité universelle entre tous les êtres sortis de la main de

7. *Le thomisme*, Vrin, 1942, p. 119

Dieu, il invite ses frères « à se réjouir davantage du Bien que Dieu réalise dans les autres plutôt que de leur bien propre ».

Là se trouve le secret d'un monde en paix, de la paix universelle que François annonçait. Car il ne peut y avoir de paix pour le monde sans respect des œuvres de Dieu, sans reconnaissance du prix inestimable des êtres sortis de la main de Dieu, sans recherche d'une juste distribution des biens terrestres créés pour le bonheur de tous. Une vision spirituelle et christique de la création, comme celle qui a été vécue et proposée par François, demeure une source constante d'inspiration et d'action d'abord pour les croyants, mais aussi pour tous ceux qui se reconnaissent ici-bas comme des frères.

Trois livres franciscains

- *Une nouveauté :*

Approche franciscaine du mystère chrétien

par Luc MATHIEU, *franciscain*

La foi chrétienne s'exprime à partir de l'expérience spirituelle de François d'Assise et à travers la tradition théologique développée par saint Bonaventure et le bienheureux Duns Scot.

- *Une réédition :*

**Saint François d'Assise
à la découverte du Christ pauvre et crucifié**

par Stéphane-J. PIAT, *franciscain* †

Une étude majeure sur le Petit Pauvre, à l'occasion du centenaire de la naissance de l'auteur (1899-1968).

- *Une traduction :*

FRANCESCO

Une vie de saint François inédite et moderne, par Gianmaria Polidoro, traduite de l'italien par Jérôme Blanc, tous deux franciscains.

Les Éditions Franciscaines - 75014 Paris

Création et écologie

Redéfinir notre rapport à la terre

André BEAUCHAMP *

C'est bien connu : la crise écologique ébranle fortement nos convictions et nos valeurs au point de nous faire douter de nous-mêmes. Ce qui, il y a cinquante ans, paraissait être une victoire prodigieuse de l'humanité sur l'hostilité du monde extérieur s'est subitement transformé en sentiment d'échec, voire d'erreur. Nous voilà menacés des conséquences de notre propre progrès. *En danger de progrès*¹, disait François de Closets. *Le progrès meurtrier*², affirme Drewermann, au point que l'avenir lui-même paraît incertain. Bien des facteurs peuvent être évoqués : la puissance des armes de destruction, l'ampleur des pollutions ponctuelles ou diffuses, l'explosion démographique dans le tiers-monde, la hausse vertigineuse de la consommation dans les pays dits « développés », le

* Théologien, spécialiste en environnement et en participation publique, Montréal. A notamment publié en 1997 *Devant la création regards de science, regards de foi* (Fides) et *Gérer le risque, vaincre la peur* (Bellarmin), et en 1999 *La morale entre héritage et nouveauté* (Médiaspaul).

1. Denoel, 1970

2. Stock, 1993

dérèglement des systèmes de régulation de la planète (changements climatiques, effet de serre, pluies acides), l'épuisement des ressources non renouvelables, et parfois même renouvelables avec, par exemple, la pénurie annoncée d'eau potable. Tout converge vers une crise qui est essentiellement une crise du développement humain.

Une crise qui ne se dénoue pas

Certes, la crise annoncée avec fracas après la Conférence de Stockholm en 1972 n'a pas eu lieu et l'opinion publique, lasse d'attendre en vain un cataclysme qui ne venait pas à l'heure dite, s'est désintéressée de la question. Pourtant, profondément et sur le long terme, depuis trente ans, la crise s'est accentuée plutôt que dénouée. Malgré l'effort de conceptualisation autour du développement durable (commission Brundtland, 1987), malgré les engagements solennels de Rio (1992), malgré les nombreuses adaptations législatives et réglementaires des pays dits « développés » — et, à cet égard, les directives de la communauté européenne sont remarquables —, rien n'indique que nous ayons réussi à juguler la crise dans ses causes mêmes.

Au plan local, nous gérons mieux les pollutions, c'est évident. Contrairement à ce qu'un certain discours opposé à l'entreprise industrielle et à l'argent laissait redouter, la grande industrie a fait des progrès considérables : elle a analysé et souvent réformé son processus de production, elle est même parvenue à faire d'une « approche verte » un instrument de promotion. Les municipalités et les collectivités locales, pour leur part, ont en général mis en place des systèmes d'épuration des eaux et portent une attention méticuleuse à la gestion des déchets. Entre le début des années 60 et aujourd'hui, les progrès dans les luttes anti-pollutions, du moins dans les pays dits « développés », sont notoires.

Mais, au plan global (au plan mondial, si l'on veut), la pression sur le milieu écologique ne se détend guère, comme si les améliorations locales cachaient des détériorations plus systématiques et plus lourdes. Pensons par exemple à l'urbanisation galopante, aux villes champignons du Sud avec leurs zones d'habitat spontané, à l'étalement urbain dans les villes du Nord. Pensons encore à l'usage accru de l'automobile et à l'augmentation de la cylindrée des moteurs, ou à la démographie, à l'exploitation forestière, à la demande énergétique, au déficit démocratique, au modèle consumériste qui cherche à se

répandre partout dans le monde, porté par le cinéma américain et la pression publicitaire.

On a nettement l'impression que, dans un contexte de mondialisation de l'économie, de privatisation et de déréglementation, les systèmes sociaux et politiques ne parviennent pas à gérer la crise. S'ensuivra-t-il l'apocalypse totale, la disparition de l'espèce humaine ? Probablement pas. Mais on peut s'attendre à un effondrement des systèmes institutionnels actuels. D'où la frénésie de jouir et de consommer avant que n'advienne le déluge. On pourrait penser à la période des années 20, surnommées les « années folles ». Le temps s'est resserré, rétréci. La parabole du *Titanic* devient le miroir de l'aventure humaine : échec d'un projet démesuré qui vient s'échouer sur les résistances insoupçonnées de la nature, voire sur ses fragilités mêmes ; déliquescence du lien sociétal, chacun voulant sauver sa vie coûte que coûte en oubliant les pauvres le plus rapidement possible.

A mon sens, la crise écologique est indissociablement une crise du milieu naturel et du milieu humain, de l'un et de l'autre à la fois, de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un. L'écologie, au sens strict, se veut une science issue des sciences de la nature : science du milieu naturel, de ses règles, de ses processus, de ses équilibres. Cette science essaie de comprendre et de prédire les modifications qu'induiront dans le milieu les projets de développement d'une société donnée. Elle a donc tendance à concevoir le milieu naturel comme un milieu fermé en rejetant l'être humain à la périphérie comme un perturbateur, un élément insolite. A l'inverse, l'être humain risque de ne percevoir le milieu naturel que comme un décor, une réserve de ressources qu'il pourrait exploiter à sa guise sans autre conséquence pour lui-même ni pour ses semblables. Ces représentations sont actuellement insuffisantes, puisque l'être humain et le milieu écologique sont à la fois en co-évolution mais aussi en relation dialectique.

Cette difficulté de penser le milieu écologique et le milieu socio-technique de l'être humain dans son rapport avec le milieu naturel fait partie de notre difficulté d'être ici et maintenant, au sein d'une crise qui s'aggrave chaque jour. Il nous faut définir à nouveau notre rapport à la terre, statuer sur le lieu de l'homme, comme le disait Fernand Dumont à propos de la culture. Cette définition n'est pas simplement scientifique, biologique ou écologique. Elle est au moins philosophique, voire religieuse (au sens traditionnel de « relier »), car elle doit statuer sur le lien qui nous rattache au monde.

La place de l'être humain

C'est ici que la tradition chrétienne est fortement interrogée. Dans les deux récits de création du livre de la *Genèse*, la place de l'être humain dans le milieu écologique semble en effet plus proche de Dieu que du cosmos. Rappelons que ces récits n'ont aucune prétention historique, bien qu'une longue tradition ait cherché à les interpréter en ce sens. Ce sont des récits mythiques, des récits sur l'origine qui essaient de conceptualiser la place de l'être humain dans un monde créé par Dieu. Dans le premier récit, celui de la création en sept jours tiré de la tradition sacerdotale, la création de l'être humain advient au sixième jour, au terme d'un long processus : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre" » (1,27-28). Le second récit, plus ancien, issu de la tradition jahwiste, parle du jardin d'Eden et de la « création-modelage » à partir du sol. Seul l'homme reçoit le souffle de Dieu et il lui revient de nommer les animaux. Il ne reconnaît son semblable que dans le miroir de la femme (2,16-25).

Je ne reprendrai pas ici l'analyse exégétique de ces textes, ni les controverses qui les entourent. On sait que Lynn White, historien des sciences, a vu dans ces récits une des causes intellectuelles de la crise écologique, puisqu'ils désacralisent le monde et attribuent à l'être humain un rôle éminent. Diverses relectures chrétiennes nuancent ces affirmations. Il est certain, d'une part, que les récits de genèse marquent un refus du panthéisme (« tout est Dieu ») et affirment prioritairement la transcendance de Dieu. Affirmer l'acte créateur, c'est penser que le monde a son origine en un Autre qui n'est pas lui et qui lui est irréductible. Ce n'est pas pour autant négliger le monde, le mépriser, ni récuser son caractère numineux, voire divin, mais renoncer à l'idolâtrie, c'est-à-dire à confondre Dieu avec les forces cosmiques elles-mêmes. En revanche, les mythes fondateurs de la tradition judaïque désacralisent le monde et valorisent le rôle de l'être humain : nommer, dominer, soumettre. Les dérives d'une domination créatrice à la manière de Dieu vers une domination despotique à la manière des rois et empereurs semblent attribuables à diverses philosophies et éthiques qu'on ne décrira pas ici.

En simplifiant beaucoup, nous pouvons catégoriser ainsi les représentations courantes de la place de l'être humain dans l'univers :

■ **Un anthropocentrisme dur** qui perçoit l'être humain comme extérieur et supérieur au monde cosmique, lequel monde n'est compris que comme un milieu à exploiter. C'est la conception d'un rapport purement instrumental au milieu écologique. Idéologie courante d'une certaine culture technique, celle de l'homme prométhéen. Même quand elle s'habille de références chrétiennes, cette vision n'est pas chrétienne. C'est tout au plus un athéisme à symbolique chrétienne, fruit d'un instinct de puissance, d'un mouvement de révolte et d'exaltation où Prométhée s'arroge le pouvoir du feu. Dans les récits de création du mythe chrétien, la vision est théocentrique plus qu'anthropocentrique.

■ **Un anthropocentrisme modéré** qui reconnaît un statut spécial de l'être humain dans la nature (rapport dialectique nature/culture). Il admet à la fois l'inclusion de l'être humain dans la nature, mais aussi sa capacité de rétroagir sur la nature et d'en maîtriser certains mécanismes. Cette vision peut fonder une panoplie de discours chrétiens qui insisteront soit sur une théologie de l'image (l'être humain est à l'image de Dieu, mais Dieu est être de relations et source de vie et d'amour) ; soit sur une théologie de la commune appartenance à la création (nous sommes de la même semaine et de la même Parole créatrice) ; soit sur la Parole comme vocation de l'être humain (la nature est silencieuse mais non sans voix, et cherche à se dire par la parole humaine explicite) ; soit sur une mystique du sabbat. L'éthique conséquente est une éthique de l'intendance ou « *stewardship* » qui rappelle l'exigence de gérer le monde à la manière de Dieu.

■ **Un biocentrisme affirmé** qui insiste d'abord sur l'inscription de l'être humain dans la nature et se méfie *a priori* de la volonté de s'en dissocier. C'est une mystique d'insertion et d'inclusion. Notre corps, nous le savons, porte en lui la trace de la longue évolution du monde. L'évolution a façonné notre corps grâce à un patient labeur et à un bricolage complexe de la nature au gré des besoins et des adaptations. Développer une vision biocentrique, c'est se percevoir soi-même dans son inscription radicale au sein de la vie, proche de frère arbre, de sœur fleur, de frère cheval ou gorille. Faut-il appeler la Terre « mère » comme le font les Amérindiens, ou simplement « sœur » comme le fait François ? Prévenus par la longue bagarre du christianisme contre le paganisme (de *paganus* : « paysan »), nous nous méfions d'une mystique de la terre et des forces telluriques, avatars de la divinité. On

pense à l'éthique géométrique de Spinoza : « *Deus sive natura*. » En ce cas, nous avons souvent peur d'un retour en arrière, qui aille vers une corruption de l'image de Dieu dans l'immanence du monde. La pensée américaine parle couramment des droits des animaux, des plantes, voire des rochers, à exister pour eux-mêmes³.

Dans le contexte actuel, il me semble possible de réconcilier une vision biocentriste de l'être humain au sein de la foi chrétienne. Non sans risque, bien sûr, puisque les dérapages demeurent possibles. Mais la rupture inscrite par l'être humain à l'égard de la nature a été si radicale, la culture dominante est devenue tellement agressive à l'égard du milieu écologique qu'il faudra aussi une conversion du regard. C'est pourquoi, dans beaucoup de sociétés, les chrétiens se repentent des blessures faites à la terre. Romantisme exagéré, culpabilité morbide, humilité opportune ?

Responsables du monde

Cette conversion attendue tarde dans le milieu catholique comme dans le milieu francophone. Le milieu protestant s'est éveillé plus tôt, probablement parce qu'il s'était aventuré plus avant dans la course au capitalisme, si on en croit la thèse de Max Weber. Culturellement, mais peut-être parce qu'il est davantage protestant, le milieu anglo-saxon s'est aussi préoccupé plus vite de l'environnement que le milieu francophone. Est-ce la faute à Descartes ?

Dans l'ébranlement des certitudes acquises, beaucoup se croient obligés de quitter l'héritage chrétien pour aller soit vers des mystiques de fusion, soit vers des mystiques ésotériques, soit vers des voies s'inspirant de la mystique zen. Ganoczy me semble avoir bien examiné cette dérive d'une partie du monde savant vers la mystique zen⁴. La foi chrétienne semble perdre peu à peu de sa pertinence, comme si, enfermée dans le dédale de ses discours institués et de ses certitudes acquises, elle ne parvenait plus à rendre compte des expériences actuelles.

Je pense pour ma part que la force de la tradition chrétienne, c'est la pluralité de ses ancrages permettant de rendre compte de la complexité de notre statut ontologique et écologique. Nous sommes, dans la nature, ce qui veut transcender la nature, mais qui risque simple-

3. Cf A. Beauchamp, *Crise de l'environnement et représentations de la place de l'être humain dans le cosmos*, Ottawa Concacan (Conférence des évêques catholiques du Canada), 1998, 39 p.

4. Cf *Dieu, l'homme et la nature*, Cerf, 1995

ment de la détruire si l'orgueil et la violence sont notre pain quotidien. Il n'y a qu'une voie porteuse d'avenir, celle de la tendresse, de la douceur, du respect, de la modération dans l'avoir, du partage dans la solidarité. Un certain écologisme peut nous inciter à la haine de l'humanité et nous enfermer dans un jardin bien clos à l'égard des bruits du monde. La forte tradition chrétienne ne saurait dissocier partage avec les pauvres et respect de la Terre. La question écologique et la question sociale sont deux aspects d'un même désordre, d'une même volonté de puissance. Justice, adoration et respect sont à l'ordre du jour. Justice à l'égard des autres humains, en commençant par ceux et celles qu'on chasse de leurs terres ancestrales ; adoration envers le Seigneur maître du ciel et de la terre, créateur d'un monde si complexe et si beau, auquel il nous faut rendre grâce dans le culte et la prière ; respect enfin d'une nature qui se révèle fragile sous nos mains devenues maîtresses de l'atome et du code génétique. « Vois ! Je vous offre aujourd'hui bénédiction et malédiction » (*Dt 11,26*).

Tant que le milieu écologique était plus fort que l'humanité, il était possible à cette dernière de se développer sans contrainte. Maintenant que ce milieu se révèle fragile et que la ruse humaine peut déjouer les freins et correctifs naturels du milieu, nous voilà devenus responsables du monde, responsables de nous-mêmes et de notre propre force. Il semble facile de dominer le monde. Il est plus difficile de rester au contrôle de notre propre pouvoir et de ne pas céder à la démesure. Le défi éthique est donc d'acquérir la maîtrise de la maîtrise. Nous maîtrisons le monde, c'est bien beau. Mais comment contrôler notre puissance ? Nous disons de Dieu qu'il montre sa force lorsqu'il pardonne et prend pitié (dixième dimanche de Pentecôte), et nous disons du Fils qu'il a renoncé au rang qui l'égalait à Dieu pour devenir semblable à nous (*Ph 2,6-7*). C'est le chemin de la douceur qui est notre avenir.

L'expérience de la création

Il est bien inutile d'essayer de faire concorder les mythes fondateurs des récits de création de la tradition biblique et les mises en récit du discours scientifique actuel, comme celle du big-bang. Le big-bang est une théorie scientifique qui cherche à expliquer un certain nombre de phénomènes et qu'il faut mettre à l'épreuve pour la corriger et la modifier, ou qui même nous conduira à une autre théorie mieux capable d'expliquer l'ensemble des phénomènes observés.

Pour reprendre une distinction chère à Guitton, il importe de distinguer l'origine de l'émergence. Quand une herbe pousse et sort de terre, on voit l'émergence. On en ignore encore l'origine. Quand l'explosion première se produit (big-bang), on voit le monde émerger et entreprendre sa danse sans fin où il invente son espace-temps. Nous essayons de mesurer et de situer l'instant de cette émergence. Mais nous n'en avons pas pour autant expliqué l'origine, c'est-à-dire le pourquoi, la raison d'être, ou mieux encore cette raison définitive au-delà de laquelle il n'y a plus de raison. C'est en grande partie cela, l'expérience de la création. Ce n'est pas une expérience régressive dans le temps : de mon père à mes ancêtres et ainsi de suite. Ce n'est pas non plus l'enchevêtrement et la dialectique des causes : si je le fais, Dieu ne le fait pas ; si Dieu le fait, je ne le fais pas. Cette dialectique de la nature et de la grâce, ou de l'autonomie humaine face à l'acte créateur, a obsédé tout le XIX^e siècle.

L'expérience religieuse de la création qui nous permet d'accueillir la vie comme un don, de nous référer à Celui qui donne la vie, la croissance et l'être sans pour cela abdiquer soi-même, nous renvoie à l'expérience de la création artisanale ou artistique. Avant d'écrire un poème ou une musique, avant de sculpter une bûche de bois, souvent même avant de faire du pain ou de cuire un lapin, nous savons ce que nous voulons faire. Mais ce que nous réalisons déborde toujours de quelque manière l'intention première. Dans un poème, par exemple, les mots se sont appelés et engendrés les uns les autres, ils ont tissé une trame de sons, d'associations symboliques et d'émotions dont le résultat incarne, mais dépasse aussi, l'intention créatrice.

Se percevoir créé par Dieu, c'est précisément saisir une origine en soi et au-delà de soi qui transcende infiniment les facteurs d'émergence de nos joies, de nos désirs, de notre être ici et maintenant. C'est plonger dans une présence qui nous précède, et donc confesser une gratuité première. Il y a, bien sûr, dans cette mise en route, le risque d'une régression infantile. Et c'est pourquoi l'expérience du vide et de la sécheresse spirituelle est si importante : il faut apprendre à durer quand le silence est à nos portes.

L'expérience esthétique de l'agir créateur nous permet donc de vivre le sentiment d'être créateurs dans la mesure où notre œuvre dépasse toujours notre intention. Il peut en aller de même au plan de

la foi. Rapportant tout notre être à Dieu, nous nous percevons comme lui échappant et comme lancés dans notre propre aventure. Cette aventure de chair et de sang, de mort et de vie, de corporéité, de vie biologique végétale et animale, est inséparable de l'ensemble du cosmos, des étoiles et de la mer, du noir et du froid, comme de la lumière. Nous sommes ce qui échappe à Dieu (Moltmann signale que Dieu crée le monde en s'en retirant⁵) et ce qui se perd s'il ne reconnaît, dans cette fuite même, la source et l'image du créateur. C'est un trait commun de toutes les créatures, celles dont on dit qu'elles chantent la gloire de Dieu et que le psaume invite à bénir le Seigneur. Ce trait s'accroît chez l'être humain qui peut devenir parole explicite, lui qui est également un auditeur de la Parole.

Dans la vie courante, nous sommes tenus de recourir à la rationalité technique et, très souvent, de traiter la nature comme un objet manipulable et transformable. Nous ne pouvons plus le faire aveuglément, toutefois, puisque, l'écologie nous le montre, une science et une technique à courte vue risquent de saper la base biologique de notre propre existence. D'où la nécessité d'une éthique de la douceur et de la tendresse, de la maîtrise de notre propre maîtrise sur le monde. Mais cette maîtrise demeurera volontariste et crispée si elle ne s'inscrit dans une remontée vers la source et l'origine, dans la reconnaissance du statut de créature au milieu d'autres créatures, en solidarité avec nos frères et sœurs humains, ainsi qu'avec frère soleil, sœur abeille et tout ce qui frémit dans l'obscurité des bois.

5. Cf. *Dieu dans la création*, Cerf, 1988

Penser Dieu créateur

Une démarche difficile

Jean-Marie GLÉ s.j.*

Le problème du mal est la principale difficulté pour penser Dieu créateur. Cette difficulté est de toujours. Elle connaît cependant une vigueur nouvelle à cause des atrocités de ce xx^e siècle avec leur cortège de souffrances. L'idée de création n'est peut-être pas disponible pour beaucoup de nos contemporains. Pour les chrétiens, la tâche est encore plus rude, car ils associent très fortement Dieu créateur à Dieu Père et à Dieu tout-puissant. Sans chercher à fournir des solutions, je ne ferai qu'examiner ces difficultés en montrant que de vraies questions sont ici posées. En méditant sur les difficultés que chacun rencontre quand il cherche à se rapporter à Dieu comme à son créateur, tout le monde gagne en humanité.

Ainsi, que dit le chrétien quand il confesse Dieu créateur ? J'aborderai la question en suggérant que c'est au pied de la Croix, en faisant l'expérience de l'absence de Dieu face à Dieu, que, paradoxalement, quelque chose peut être dit des difficultés à confesser Dieu créa-

* Enseignant au Centre Sèvres et secrétaire-adjoint des *Recherches de Science Religieuse (RSR)*
A publié *Quand l'incroyance et l'indifférence parlent à la foi* (Vie chrétienne, 1989), et coordonné *La foi a une histoire* (Cerf, 1994)

teur. Que devient, dès lors, la créature devant Dieu ? Ce rebondissement de la question me conduira à méditer sur l'individualisme contemporain et à me demander comment l'être humain peut se recevoir à la fois comme être autonome, centre de décision, et comme créature.

L'humanité souffrante

Quand il essaie de penser la création, un Européen du xx^e siècle ne peut s'abstraire du contexte dans lequel il réfléchit. L'humanité souffrante est son horizon, l'humanité qui ressent concrètement la situation malheureuse dans laquelle elle est. La souffrance peut se présenter sous plusieurs formes : l'exploitation ou l'oppression, la culpabilité ou la maladie, l'exclusion ou la persécution, les cataclysmes naturels. Toujours l'angoisse de la mort la travaille. Ces expériences ne sont pas des phénomènes résiduels de l'existence, des zones d'ombre, elles sont la condition humaine comme telle. De plus, celui qui réfléchit à ces expériences prend conscience de l'impuissance de son action éventuelle et de la finitude de la vie humaine. Lorsque les intellectuels parlent de problèmes, de crises, de contradictions, de paradoxes, il s'agit de souffrances que tout le monde éprouve. Celui qui ne sait pas les décrire ou les analyser les éprouve parfois plus durement encore. Avec Bonhoeffer, on peut estimer qu'« il nous faut apprendre à considérer les hommes non pas tellement en fonction de ce qu'ils font ou ne font pas, mais plutôt en fonction de ce qu'ils souffrent »¹.

C'est dans ce contexte que j'essaie de penser Dieu créateur, c'est-à-dire Dieu et rien d'autre ; non pas discourir sur les univers ni exposer le problème des origines, pas même directement ramener l'homme à sa condition de créature, mais chercher ce que le nom de « créateur » dit de Dieu. Or, ce Dieu créateur conjugue la dimension cosmique la plus englobante et la référence éthique la plus intime.

La difficulté à penser ainsi la création ne vient pas d'abord de l'évolution des représentations du monde, mais de la remise en cause de l'idée traditionnelle de Dieu. La question d'aujourd'hui est moins de savoir si Dieu existe ou non que de se demander qui il est. L'existence de Dieu est une vraie question, mais celle-ci ne peut être confondue avec une interrogation sur Dieu créateur. Au nom de « Dieu créateur » est associée l'idée de la « toute-puissance » divine,

1. *Résistance et soumission*, Labor et fides, 1973, p. 19

qui est de plus en plus difficile à penser pour nos contemporains ; elle est même insoutenable et impensable pour beaucoup. Alors, faudrait-il se résoudre à ne plus parler de toute-puissance pour penser un Dieu créateur « non-puissant », « impuissant » ? Je résiste à employer ce vocabulaire.

A la suite de quelques théologiens, comme Dietrich Bonhoeffer, Joseph Moingt, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, soutenons qu'il n'est plus possible de parler de création sans passer par le paradoxe suivant : *Dieu est créateur, mais sa puissance est d'un type tout à fait original*. Non seulement il crée le monde et son histoire, l'humanité au cœur de la création, mais il s'offre lui-même d'une manière inédite. Ce paradoxe arrive à son achèvement dans la vie, la passion et la mort de Jésus de Nazareth, confessé comme Christ par les chrétiens, grâce à la résurrection. Remarquons qu'il est inséparablement historique et spéculatif : historique, parce qu'il y va du peuple juif, de Jésus de Nazareth et de nous, aujourd'hui, avec notre manière contemporaine de comprendre et d'interpréter la foi au Dieu créateur ; spéculatif, parce qu'il est aussi le signe d'une pensée autre, c'est-à-dire d'une pensée cherchant à dire Dieu autrement. Remarquons, de plus, qu'en procédant ainsi une prodigieuse « anthropologisation » de la création est opérée. C'est vraiment l'homme au cœur de la création, dans son face à face avec Dieu, qui est en cause.

Au pied de la Croix

En quel sens celui qui a connu notre siècle peut-il donc confesser que Dieu est créateur ? Aucune solution ne s'impose à moi par la voie de la simple raison. Risquons une hypothèse, qui aurait le mérite d'honorer Dieu comme Dieu, l'humanité comme humanité, sans annihiler la différence qualitative infinie qui les distingue.

Je me situe au pied de la croix de Jésus, et là, je peux accueillir Dieu lui-même dans son effacement. La Croix de Jésus n'est pas pour moi seulement une affaire entre humains : Dieu, en son avenir, y est profondément engagé. La Croix de Jésus honore ce qui a été dit de Dieu créateur dans l'Ancien Testament et dont hérite la foi chrétienne. Les récits de la création me disent quelque chose de Dieu toujours à la recherche de l'homme, mais ils n'expliquent pas comment les choses se font. Malgré les silences des évangiles sur le thème de la création, il n'y a que le « site christologique » qui puisse réellement m'éclairer pour résoudre la difficulté à penser Dieu créateur. Un discours sur

Dieu, qui se voudrait antérieur à la relation que j'entretiens avec lui, ne prend pas réellement en compte la réalité de Dieu, la densité de la vie humaine et la force de la tradition chrétienne. Au pied de la croix, je peux découvrir que Dieu, dans la figure du Père, n'est pas un Dieu qui s'impose, qui intervient dans l'histoire humaine. Je peux même aller plus loin en affirmant que, dans cet écart, cette distance, cet effacement, Dieu ouvre l'humanité au mystère trinitaire, c'est-à-dire au mystère de la relation, qui est en lui-même et qui est lui-même : Dieu ouvre l'humanité à Dieu.

Avec Bonhoeffer, je reconnais qu'il s'agit là d'une grande évolution qui mène l'homme et le monde à leur autonomie :

« En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre en tant qu'hommes qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15,34) ! Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mt 8,17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances »².

Repartir du fond du désespoir

Bonhoeffer relit l'itinéraire de la pensée moderne pour la repenser à la lumière de la Croix. Il aboutit à l'abandon de l'idée de la toute-puissance de Dieu. Ce faisant, il entend positivement le désir d'autonomie de l'homme à l'égard de Dieu, ce désir qui est vécu dans tous les domaines de la pensée, de l'histoire et de l'action aussi loin que le requiert la conscience de la liberté. Ce chemin peut ne pas conduire à l'athéisme s'il est reconnu conforme à Dieu qui veut l'homme libre et majeur. Dans la pensée de Bonhoeffer, comme dans celle de plusieurs personnes qui ont connu la réalité des camps, il y a une énergie vitale qui me parle fortement. J'ose le dire. Même venant d'athées ou d'agnostiques, leur manière de vaincre le mal, de dire ce qui les fait vivre, me parle de Dieu créateur : au fond du désespoir, ces hommes et ces femmes ont pu résister, repartir, rebondir. « La flamme des camps de concentration » les anime³. Ils ont réussi à transmettre

2. *Op. cit.*, pp 365-367

3. Cf Pierre Suire, *Il fut un temps*, Soulis, 1947, pp 6-7

quelque chose de ce dynamisme à ceux qui sont nés après la guerre, et même à ceux qui ne partagent pas leur idéal humaniste, politique ou religieux.

Faisons une pause. Le lecteur se dira peut-être que je charge beaucoup Dieu et que cette « théologisation » de la réalité des camps, du mal et de la souffrance, est dépersonnalisante. La fécondité de l'œuvre de Bonhoeffer et la belle humanité de tant d'anciens des camps disent quelque chose de la justesse de cette compréhension de la façon dont Dieu intervient dans ce qu'il y a de plus tragique dans notre histoire. Pour autant, je n'oublie pas la réalité historique des camps et la question qu'elle pose à l'égard d'une humanité capable de tant d'horreurs. Je n'oublie pas non plus que la toute-puissance est aussi du côté de l'être humain moderne, qui revendique le pouvoir de la science et de la technique sur une nature « mécanisée ». La toute-puissance technoscientifique, qui permet Auschwitz et les autres atrocités que le ^{xx}e siècle a connues, se retourne en son contraire : l'impuissance de l'humanité à faire face à l'automate « totalitaire ». Dieu est touché, mais l'humanité aussi.

En ce sens, je ne peux pas me contenter de méditer sur Dieu créateur sans analyser aussi ce que deviennent l'homme et la femme, qui sont des êtres créés. La toute-puissance de Dieu se révèle de manière ultime en un acte original. Dieu, en effet, suscite l'être humain libre, autonome devant lui, partenaire de l'Alliance. Méditant l'évangile selon saint Jean, je suis émerveillé par le fait que Jésus prend soin de toute l'humanité (« La volonté du Père qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés ») en même temps qu'il les laisse (« Il faut que je m'en aille »). Une grande confiance se manifeste là, dans cette capacité d'autonomie qui est remise à l'être humain. Aujourd'hui, cette autonomie occupe la figure de l'individualisme. C'est pourquoi j'analyse maintenant ce fait culturel pour approfondir ce que les chrétiens disent de Dieu, quand ils le confessent comme leur créateur.

L'individu, seul devant le mystère

L'individualisme est le trait de la société contemporaine qui me semble le plus pertinent, au moins en Europe de l'Ouest. Mais il est nécessaire de le définir et d'en montrer la portée.

Attentifs aux faits, prenons acte d'une réalité sociologique. L'individualisme n'est pas une attitude individuelle, mais un compor-

tement social. Au sein de la société moderne occidentale a émergé l'individu : l'appartenance à une famille, à un milieu social, à une région ou à un pays, ne détermine plus le comportement de la personne. La mondialisation va de pair avec une individualisation toujours plus forte au sein de la société. Celle-ci n'est pas configurée comme une totalité dont les individus seraient les parties, mais comme un ensemble d'individus qui sont chacun un centre de décision autonome. Autrement dit, les humains ne forment des communautés que sur la base de cet individualisme : l'autonomie des personnes est la condition permanente de la vie en société. Chaque individu est un être singulier, un sujet capable de penser, une liberté en acte, au moins en projet.

Cette liberté en projet est difficile à réaliser. On dit volontiers qu'elle est une conquête. En tout cas, elle est toujours une réalité complexe. Aller du ressenti ou de l'affect au discours ou à la décision élaborée n'est jamais un exercice simple. Et c'est pourquoi l'individualisme rend aujourd'hui problématique toute théologie de la création, car penser le sens est difficile.

Le sens à construire

Observons qu'il n'y a de sens que pour quelqu'un. C'est pourquoi le sens ne devient véritablement un objet de préoccupation que dans une société où l'individu, le sujet, a été reconnu et distingué comme tel. Mais, en même temps, le sens ne devient sens que lorsqu'il fait aussi sens pour les autres.

Or l'individualisme est *déliaison* : le sens n'est pas donné en soi, mais il se situe dans un jeu de relations qui ne sont pas simplement à accueillir mais à construire. Chacun peut s'en rendre compte en prenant conscience de ses appartenances. Ainsi, j'appartiens à l'Eglise catholique, à une congrégation religieuse, à une communauté, au corps professoral d'une faculté de théologie catholique, au conseil de rédaction d'une revue, je participe à un réseau de gens passionnés par la rencontre incroyance et foi, j'adhère à deux associations de praticiens de la théologie. Or, je constate que, dans chaque groupe, les liens doivent constamment être tissés pour rester vivants. Je me demande souvent : « De qui suis-je le contemporain ? », tant les différences me semblent importantes entre nous. Face au même événement, les membres d'une même communauté, d'une même association, ne réagissent pas nécessairement de la même façon. Pour

poser des gestes concrets, il nous faut constamment construire la vie, partager la vie. C'est en tissant des liens, en découvrant ensemble le sens des choses, que celui-ci s'affirme dans la conscience et que chacun devient alors capable de penser progressivement par lui-même, de relier les choses et de chercher la vérité pour son propre compte.

L'être humain contemporain est donc toujours un passeur, un homme-pont, un veilleur. Les tâches de liaison demandent beaucoup d'énergie et un véritable travail de l'intelligence. Souvent, je réécoute le vieil Emmanuel Kant, qui écrivait à ses contemporains :

. « *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement (...) La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère (...), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs ; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être mineur. Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place, etc., je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même. Je ne suis pas obligé de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront pour moi de cette besogne fastidieuse »⁴.

Se rapporter à Dieu créateur, dans ce contexte de lutte pour sortir de la minorité, n'est pas facile. Les intégrismes, fondamentalismes ou néo-traditionalismes d'aujourd'hui constituent des tentatives désespérées pour faire comme si nous pouvions revenir en arrière, nous comprendre dans un tout social et culturel homogène. Aujourd'hui, personne ne peut éviter la traversée de grandes questions à la fois intimes et fondamentales. Les chrétiens ne sont pas démunis sur cette route, à condition qu'ils accueillent le fait de s'appuyer sur ceux qu'il leur est donné de rencontrer comme une chance.

Une prière vient souvent à mes lèvres. La voici : « Seigneur, je cherche à te confesser comme créateur. Parfois, je suis découragé devant le spectacle du monde et le propre spectacle que je m'offre à moi-même, avec mes résistances et mes peurs. Je te remercie d'avoir mis et de mettre sur mon chemin des personnes qui ne restent pas enfermées dans la mort ; ces rencontres me parlent de toi et de toi comme créateur. » Bref, je ne peux pas aller à Dieu sans les autres. Les rencontres sont pour moi décisives. Toute rencontre commencée est une promesse. Finalement, le plus bel hymne à Dieu créateur est cette

4. *Œuvres philosophiques*, t. II, Gallimard, 1985, p. 209

fraternité entre hommes. La violence, la méchanceté, le mal n'ont pas le dernier mot.

En conclusion, réflexions et expériences se rejoignent : l'être humain remis à son propre conseil, constamment appelé à discerner et à décider, est devant un choix : ou bien il se ferme sur lui-même, ou bien il risque l'ouverture à l'Autre et aux autres. La fermeture ou l'enfermement est rarement recherché pour lui-même. Mais, lorsque les conditions de l'ouverture ne sont pas réunies, l'enfermement se produit. Confesser Dieu créateur « en actes et en vérité », c'est être aussi vigilant pour ne pas se disperser, c'est aller à la source qui fait vivre, au dynamisme qui mobilise. Je ne suis jamais moi-même qu'avec les autres et pour les autres. Comme les sages d'Israël ont su méditer l'histoire de leur peuple en y discernant l'œuvre de Dieu créateur, de même ceux qui, au début du XXI^e siècle, cherchent à se rapporter à Dieu comme à leur créateur peuvent méditer l'histoire en ces lieux où l'avenir de l'humanité est en cause, quand il a fallu lutter pour vivre. S'ils cherchent toujours davantage à être des hommes de proximité, d'écoute, de débat, ils découvrent, dans le déploiement de leur liberté, que l'humanité est grande.

Les images de Dieu chez les savants

François Euvé s.j.*

Les découvertes scientifiques les plus récentes en matière de représentation de l'univers conduisent-elles à retrouver ce que la théologie mettait traditionnellement sous le mot de « création » ? Il est vrai que l'histoire de la physique, depuis ses origines grecques, traduit la volonté de découvrir un ordre, une harmonie cachée derrière l'apparence des événements du monde. La régularité des phénomènes célestes a toujours constitué une référence dans cette quête. Beaucoup de modèles sous-jacents aux théories scientifiques sont dérivés de la physique du cosmos. Cela explique la fascination qu'exercent durablement auprès d'un vaste public l'astrophysique et la cosmologie. L'homme cherche ses racines dans les étoiles. Le succès des nombreux ouvrages d'Hubert Reeves est là pour attester que, surtout en temps de crise, la contemplation du ciel retient l'attention. Sans devenir nécessairement adepte d'astrologie, l'homme scrute volontiers le ciel pour y découvrir le secret de son origine et de son devenir.

* Centre Sèvres, Paris A publié dans *Christus* « Comment parler d'un Dieu provident ? » (n° 174, avril 1997).

La cosmologie moderne ajoute à cela une dimension temporelle. L'univers a une histoire. Remontant vers le passé, les représentations scientifiques s'approchent de plus en plus d'un mystérieux « commencement », « singularité » presque impossible à décrire, mais à propos de laquelle on parlera volontiers de « création ». L'attrance est d'autant plus forte que cette remontée vers le passé s'accompagne d'une progression vers l'unité. Plus l'univers est proche de ce point « singulier », plus les modèles qui le décrivent sont « simples », « symétriques ». Au terme, avant la matière et ses formes multiples, avant même la lumière, règne le milieu le plus homogène qui soit : le vide. Remonter le temps, ce serait, au rebours de la lente et inexorable dégradation des choses, retrouver la « pureté lumineuse des commencements »¹. La frontière entre ces disciplines scientifiques et la religion est ténue. Reeves et bien d'autres vulgarisateurs mêlent volontiers des considérations « métaphysiques » à leurs exposés techniques. À leurs yeux, lorsqu'elle aborde les questions les plus fondamentales, la science laisserait la place à une « présence mystérieuse », une « transcendance », irréductible à l'appréhension seulement rationnelle².

L'apparente convergence actuelle entre science de l'univers et religion contraste aussi bien avec le positivisme scientiste qui régnait, et règne encore, dans certains milieux qu'avec une théologie qui avait délaissé le monde naturel au profit de la communauté humaine. Elle interroge aussi la foi chrétienne dans la mesure où elle semble conduire vers une sorte de « religion cosmique », où la nature sert de référence. Depuis l'instauration de la science moderne avec Galilée et Newton, le contraste est frappant. Au Dieu « Seigneur de l'univers » succède un divin « âme du monde ». L'« Être suprême », omniscient et tout-puissant, cède la place à un « esprit », une « énergie » partout diffuse. Toutes les cosmologies ne sont pas religieuses, mais quand elles incluent des éléments théologiques, elles le font selon ce paradigme. Même ceux qui revendiquent leur athéisme manifestent une image de Dieu en correspondance avec l'esprit du temps.

Cet article voudrait dégager les grands traits de ce passage à partir de la manière dont des scientifiques « voient le monde ». La confession de la foi chrétienne ne peut ignorer ces représentations, aussi éloignées qu'elles peuvent paraître des expressions traditionnelles.

1 Michel Cassé *Du vide et de la création*. Odile Jacob, 1993, p. 172.

2 « Parmi les savants qui ne sont pas religieux () beaucoup disent éprouver le sentiment vague qu'il existe "quelque chose" derrière la surface de la réalité de l'expérience quotidienne — un sens à l'existence », Paul Davies *L'esprit de Dieu*. Hachette, 1998, p. 15.

Le Seigneur de l'univers

Le premier stade correspond à la science classique. Newton est le témoin le plus significatif d'une époque fascinée par la régularité des mouvements des astres. Le monde est appréhendé comme un système vaste et complexe, mais compréhensible dans ses grandes lignes. La métaphore est surtout mécanique, et son image fétiche est l'horloge. Elle figure en bonne place non seulement chez Voltaire, mais aussi dans la *Natural theology* de William Paley (1802), et on la retrouvera jusque dans le *Catéchisme des diocèses de France* (1949). Aujourd'hui, on adopterait plus volontiers une métaphore informatique, sans rien changer au fond de l'affaire. L'idée centrale est que l'univers obéit à une loi, que la science met progressivement en évidence.

De plus, les règles de la nature « donnent l'impression d'être le fruit d'un dessein intelligent »³. On admire l'ordre merveilleux du monde, qui semble être bâti au profit de l'homme par une Providence universelle. L'« admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes » est « l'ouvrage d'un être tout-puissant et intelligent », selon l'expression d'Isaac Newton⁴. Cet être n'est pas l'« âme du monde », mais le « Seigneur de toutes choses », dominant et régissant l'univers. Il est l'architecte du monde, selon un plan qui bannit tout hasard. Il n'est pas fortuit que la science et la théologie de Newton sont fondamentalement unitaires. La monarchie divine est vigoureusement affirmée. Toute idée de Trinité est récusée comme incompatible avec le primat absolu de la simplicité.

Le plus sûr accès à Dieu se trouve dans la nature, et non dans l'histoire. La connaissance des lois générales de la nature est ainsi identiquement « connaissance de son auteur », comme le propose d'Alembert dans l'article « Cosmologie » de l'*Encyclopédie*. L'harmonie cachée derrière les apparences du monde, mais plus manifeste dans les phénomènes célestes, est un reflet de la sagesse créatrice. L'histoire est trop complexe, trop violente. Les sociétés humaines, comme les religions historiques, comprennent trop de divisions, de conflits internes, pour montrer le chemin du salut. La nature est la même pour tous. Elle est régulière et bien ordonnée.

Le rapport de l'homme au monde reflète la même tendance. La vision scientifique du monde ne peut pas être détachée des préoccupations de l'homme qui l'élabore. Image du « Seigneur de l'univers »,

3. P. Davies, *op cit*, p. 220

4. Cf. *Principia mathematica philosophiae naturalis* III

il aspire à cette domination universelle. Sa connaissance est qualitativement semblable à la connaissance divine. L'omniscience et la toute-puissance du Seigneur dépassent de loin les capacités de l'homme, mais la différence n'est en fin de compte que de degré. On peut songer analogiquement à la figure du « démon » de Laplace, « une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent [et qui serait] assez vaste pour soumettre ses données à l'analyse ». C'est là l'idéal du savant ; il correspond à la représentation spontanée que bien des esprits se font de la « divinité ».

Par contraste, la position démiurgique de l'homme sur l'univers l'isole de la nature. A la vision antique d'un monde de correspondances, où l'homme est profondément relié à l'univers, se substitue celle d'un « univers infini » (Alexandre Koyré), où il n'y a *plus de place pour l'homme*. C'est Jacques Monod qui a exprimé cette thèse avec le plus de radicalité, en invitant l'homme à « découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale (...), en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes »⁵. Que bien des aspects de la thèse de Monod aient été contestés n'enlèvent pas le fait qu'elle exprime bien une tendance lourde de la vision scientifique moderne du monde.

Vers l'âme du monde

L'univers a-t-il encore besoin d'un « Seigneur » ? Si l'on garde l'image du système parfaitement organisé, a-t-il besoin non seulement d'un auteur, mais d'un être qui le maintienne en fonctionnement ? La position de Newton, et de la théologie naturelle qui lui est associée, a été très tôt contestée. L'idée s'est faite jour progressivement d'un univers « auto-organisé ». La cosmologie contemporaine irait plutôt dans ce sens. L'existence d'une « singularité initiale » ne renvoie pas nécessairement à une cause extérieure à l'événement. Ceux qui restent attachés à un principe divin refusent de lui attribuer une action causale. Les modèles dont nous disposons pour décrire le commencement peuvent se passer de la notion de « cause première »⁶. Si disparaît la notion de causalité, la différence entre Dieu et le monde s'amenuise.

Selon Davies, Dieu est un « esprit qui englobe toutes choses (...) Dieu est le concept holistique le plus élevé qu'il faut placer probable-

5. *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1971, p. 188

6. Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète*, Gallimard, 1991, p. 300

ment à plusieurs degrés au-dessus de l'esprit humain »⁷. Il s'agit donc d'un divin au « neutre », principe impersonnel, sans visage. Einstein, symbole du savant moderne, représente bien cette attitude. Ses travaux proprement scientifiques, portés par un désir de compréhension universelle, ne peuvent être isolés de son « image du monde ». La poursuite de l'unité est le principal moteur de sa recherche. Toutefois, la grande cohérence de l'ensemble n'exclut pas un sentiment d'émerveillement, d'émotion, de jubilation devant la beauté du monde. A ses yeux, la science s'oppose au matérialisme ambiant, installé dans des certitudes à courte vue. La « religion cosmique » est l'attitude du savant qui « consiste à s'étonner, à s'extasier devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire »⁸. Cette religion se distingue des confessions historiques par son universalité et son caractère résolument anti-anthropomorphique. Dieu est au-delà de toute représentation que l'homme s'en fait, principe radicalement transcendant qui ne saurait avoir de traits personnels.

Faut-il d'ailleurs maintenir un tel principe ? La complexité et l'organisation ne peuvent-elles pas jaillir spontanément ? « La main d'un Dieu organisateur ne semble plus être nécessaire »⁹. Pour Steven Weinberg, le divin n'est que l'autre nom de l'harmonie du monde, que met en évidence la marche en avant de la science vers une plus grande unification, la « théorie du tout ». Celle-ci ne révèle aucun être au-delà du monde, mais plutôt la « glaciale impersonnalité des lois de la nature »¹⁰. Dans certains cas, le mot « Dieu » peut subsister dans le propos, probablement à titre de « majuscule anthropologique ». « Connaître la pensée de Dieu » n'est que « le triomphe ultime de la raison humaine »¹¹.

La logique de ce parcours indique une érosion progressive de la figure divine. Dieu perd son caractère de nécessité dans la compréhension du monde. Cela est concomitant d'une coupure décisive entre le monde « ordinaire » de l'homme et le monde de la science. Les très belles pages d'Einstein sur la religion cosmique sont en cohérence avec son appréhension de la science comme « volonté d'évasion du quotidien dans sa rigueur cruelle et sa monotonie

7. Cité d'après Alexandre Ganoczy, *Dieu, l'homme et la nature*, Cerf, 1995, pp 95-96

8. *Comment je vois le monde*, Flammarion, 1979, p 20

9. T.X Thuan, *op cit*, p 304

10. *Le rêve d'une théorie ultime*, Odile Jacob, 1997, p. 218

11. Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, Flammarion, 1989, p 210

désespérante (...), besoin d'échapper aux chaînes des désirs propres éternellement instables »¹². La science inviterait-elle à s'évader dans un monde idéal ?

L'horizon de la connaissance

Des recherches actuelles tentent de surmonter le malaise instauré par la coupure entre l'homme et le cosmos, et le sentiment de non-sens qui en résulte. Elles veulent retrouver une « parfaite symbiose avec un univers qui ne nous est plus indifférent »¹³. Répondant directement à Monod, Ilya Prigogine veut promouvoir une « nouvelle alliance ». Il cherche à réhabiliter un dialogue avec la nature, qui ne soit plus le « survol désenchanté d'un monde lunaire, mais l'exploration, toujours locale et élective, d'une nature complexe et multiple »¹⁴. Contre l'idée habituellement reçue, la science n'est pas nécessairement une entreprise de « désenchantement » du monde. C'est effectivement le cas de la science classique qui réduit la nature à n'être qu'un automate soumis à des lois, entièrement accessibles à la connaissance de l'homme. La sensibilité actuelle se déplace de la recherche des permanences vers l'étude des évolutions et des crises, d'un modèle mécanique vers un modèle organique. La nature n'est plus considérée sous l'angle de la stabilité, mais du devenir, se rapprochant ainsi de ce que nous en éprouvons.

La science contemporaine, selon Prigogine, rétablit ainsi la *communication dialogale* entre l'homme et le cosmos. Ce que l'homme éprouve dans son existence, principalement l'expérience de la temporalité, n'est pas une illusion subjective, mais correspond effectivement aux processus naturels, dont les stabilités ne sont que des cas particuliers. Le but de la science n'est pas de « triompher du monde vécu », selon l'expression d'Einstein, mais de s'efforcer de mieux le comprendre. Ce n'est pas un retour aux conceptions mythiques ou animistes de l'âge pré-scientifique. L'homme n'est pas invité à se fondre dans une totalité cosmique avec laquelle il serait en parfaite continuité¹⁵. La démarche reste dans un cadre scientifique.

Une telle recherche veut tenter de surmonter la coupure entre science et histoire. Le temps physique n'est pas qu'un simple para-

12. *Op cit*, p 122

13. T X Thuan, *Un astrophysicien*, Flammarion, 1995, p 96

14. *La nouvelle alliance*, Gallimard, 1986, p 36

15. Cette dimension fusionnelle est présente dans tout un courant « spiritualiste », un peu marginal dans le monde scientifique, comme chez Fritjof Capra ou Jean E. Charon

mètre, essentiellement différent du temps vécu des histoires humaines. La nature elle-même a une histoire, marquée de seuils, de crises, de ruptures. On observe dans les phénomènes du monde matériel les mêmes « bifurcations » que dans le déroulement des aventures humaines. Le déterminisme qui caractérisait la science classique ne décrit qu'une classe particulière de phénomènes. L'ensemble est, tout autant que l'histoire, globalement indéterminé. Et cette indétermination ne peut pas être résolue.

La vision du monde proposée par Prigogine et d'autres auteurs s'inscrivant dans une ligne semblable accorde une grande importance au *hasard*. Le refus d'un déterminisme absolu conduit à valoriser les processus aléatoires, dont l'issue est par essence indéterminée. C'est l'objet d'importants débats scientifiques, qu'il n'est pas question d'analyser ici. Tout au plus peut-on s'interroger sur la liaison ainsi établie entre cosmos et histoire humaine. Il y a un évident désir de montrer que la science n'est pas condamnée à la répétition indéfinie des mêmes formalismes. Elle peut rendre compte de l'apparition de nouveauté. Le mot de création ne lui est pas étranger. Seulement, cette création apparaît comme jaillissement spontané à partir d'une situation chaotique. Certains modèles cosmologiques tentent d'expliquer l'origine du monde à partir de là¹⁶. *L'ordre à partir du chaos* est devenu un slogan à la mode. L'image froide de l'automate classique est dépassée, mais au prix d'une valorisation du hasard qui soulève d'autres problèmes.

Ce serait faire un mauvais procès à cette école que de l'accuser de vouloir tout expliquer par le hasard. Sa recherche est plus riche, plus complexe et donc plus pertinente. Elle conduit à s'interroger sur ce que signifie le *processus de connaissance* du monde par l'homme, interrogation que la science classique ignorait largement. Il était évident pour elle que l'observation d'un système physique était sans conséquence mesurable sur l'état de ce système. On n'avait pas suffisamment réfléchi sur le fait que la science moderne est *expérimentale*, et par conséquent suppose une *mise en relation* avec un objet, dont le résultat ne peut pas être prévu à l'avance. L'imprévisibilité est donc d'abord à ce niveau : quelle que soit la perfection formelle de sa théorie, le physicien ne sait pas à l'avance ce que « répondra » la nature.

Cet élément, gênant dans la perspective de la recherche d'un ordre stable, fait l'objet de plusieurs études actuelles. Il ne s'agit pas seule-

16. Cf M. Cassé, *op cit*, qui propose une certaine apologie du « vide »

ment d'un parasite qu'il faudrait s'efforcer d'éliminer ou d'oublier, mais d'un paramètre à prendre en compte dans l'étude du système. Cela conduit à retrouver la notion d'« horizon », connue de la philosophie mais absente de la science classique¹⁷. Elle signifie le fait, somme toute banal pour beaucoup, mais récusée par l'entreprise scientifique moderne, qu'il existe une limite intrinsèque à la connaissance. Il ne s'agit pas de limite due à l'imprécision des instruments de mesure ou à des difficultés de technique de calcul, mais de quelque chose de plus fondamental. L'horizon est une notion féconde, car elle présente à la fois une face subjective, relative à l'observateur, et une face objective. Un horizon est mesurable. Il limite la vision de l'espace, mais aussi la permet. De plus, à la différence d'une limite seulement objective, comme un mur, un horizon est dépassable. Les phénomènes qui sont situés au-delà peuvent laisser des « traces » sur l'horizon.

La vision scientifique du monde ne peut donc jamais être une saisie immédiate du tout. Elle est un perpétuel va-et-vient entre notre horizon « apparent », accessible à la mesure, et un horizon « profond », ouvert par la puissance imaginative de nos théories. La science ne peut se limiter aux faits constatés, comme le voulait le positivisme. L'extension du monde des faits par recours à l'*imagination* y a toute sa place. L'exemple actuel le plus significatif est fourni par la multiplication des théories se rapportant au commencement du monde. L'inventivité des physiciens s'y donne libre cours. Mais l'imagination n'est scientifiquement pertinente que si les théories qu'elle féconde peuvent être raccordées, même indirectement, à une expérimentation.

Dans toutes les théories cosmologiques, une certaine philosophie de la nature est à l'œuvre, avec laquelle la théologie pourra entrer en dialogue. Les résonances religieuses ne sont pas toujours manifestes. Il ne s'agit pas de chercher à les faire apparaître par des rapprochements artificiels. Mais plus que d'autres disciplines scientifiques, la cosmologie se prête à des extensions « métaphysiques ». Les images de Dieu qui s'en dégagent peuvent sembler plus ou moins familières au lecteur chrétien. Le passage du « Seigneur de l'univers » à l'« âme du monde » ne reflète pas d'abord une évolution objective, imposée par le progrès des connaissances. Elle dit une mutation dans le rapport de l'homme au monde, la manière dont il décide de se situer.

Le « Dieu des physiciens » était inspiré par l'« Etre suprême » des représentations classiques. Etre à la fois omniscient et tout-puissant,

17. Cf Gilles Cohen-Tannoudji, *Les constantes universelles*, Hachette, 1998

concepteur intelligent et fabricant du monde. Il est synonyme d'ordre et d'harmonie, à l'image du mouvement des corps célestes. Sauf chez ceux qui confessent la foi chrétienne, son caractère personnel est récusé au profit d'une présence spirituelle au sein même du monde. La question se pose alors de savoir s'il est nécessaire de tenir l'existence d'une divinité au-delà du monde que décrit la science. S'il apparaît qu'une théorie ultime est envisageable, synthèse unitaire des diverses descriptions actuelles, aucune « singularité », aucun au-delà ne subsistera.

C'est la raison pour laquelle il est pertinent de réfléchir aux démarches de la connaissance. On se libère ainsi de la fascination qu'exercent les grands schémas, les descriptions grandioses du commencement et de la fin du monde. Si la cosmologie est attirante, c'est parce qu'à travers elle on pense pouvoir se saisir de l'origine et obtenir enfin la clé de l'histoire. Le savant classique tend à occuper la « place de Dieu ». Mais les limites de la connaissance, illustrées par la notion d'horizon, montrent que l'homme ne peut s'affranchir de cette ligne qui le rattache au monde. Les interrogations sur l'origine peuvent nous détourner de *l'ici et maintenant*, en nous transportant dans un *ailleurs*, au lieu de prendre la mesure de ce qui est là¹⁸. La science est une entreprise humaine, faite de dépassements toujours relatifs à une position déterminée.

Les réflexions qui animent le monde scientifique ne peuvent laisser le théologien indifférent. Les ambiguïtés d'une « religion cosmique » ne suffisent pas à écarter la nécessité de redonner au cosmos, au monde matériel, sa place en théologie. Il ne peut s'agir d'un doublet religieux d'une théorie du monde. La théologie s'efforce d'articuler une parole neuve, la bonne nouvelle du salut, adressée à toute la création. Mais elle ne peut le faire dans l'ignorance du contexte dans lequel elle retentit. Les images scientifiques de l'univers peuvent aider le propos, si on sait leur conserver leur caractère métaphorique.

18. « En prenant cette position de survol, l'homme devient spectateur et ne prend plus part au monde qu'il interroge », Adolphe Gesché, *Dieu pour penser IV*, Cerf, 1994, p. 50.

La place de l'homme dans l'univers

Jean-Michel MALDAMÉ o.p.*

Le rapport de l'homme à la nature a toujours fait partie intégrante de la vie chrétienne. Les sacrements se célèbrent avec de la matière et par les symboles premiers de la vie ; la liturgie s'accorde au passage du temps selon le rythme des jours et des saisons. Ainsi, la dimension symbolique des actes religieux doit être comprise dans son enracinement matériel. Plus largement encore, la situation de l'homme dans l'univers fait partie de sa vie spirituelle, dans la mesure où elle ne saurait être séparée de la compréhension de soi, et donc de la place que l'humanité occupe dans l'univers. Que les modifications des connaissances scientifiques portant sur l'univers aient un retentissement sur sa manière de vivre, et donc sur sa foi, n'a rien d'étonnant.

Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ?

Le psalmiste interroge Dieu « A voir le ciel, la lune et les étoiles, qu'est-ce que l'homme que tu en gardes mémoire ? » (8,4-5) Il nourrit la question de

* Institut catholique de Toulouse A notamment publié en 1998 *Le Christ et l'univers* (Desclée) et *Un livre inspiré, la Bible* (Cerf).

son expérience du monde qui, dans sa naïveté, correspond à l'expérience première que tout enfant a vécu. Le volume de son corps humain est insignifiant en comparaison avec les astres, mais il est en situation de maître par rapport aux autres vivants : d'abord ceux qu'il a domestiqué « brebis et bœufs », ensuite les « bêtes sauvages » qui le craignent (v. 8-9). Le psaume témoigne d'un sentiment contrasté de précarité et de pouvoir, proche du récit de la *Genèse* disant que l'homme a été créé « à l'image de Dieu, comme sa ressemblance » (1,26), c'est-à-dire en position de « seigneur » tout en étant serviteur du seul Seigneur de l'univers, dont l'immensité de l'œuvre atteste l'infinie grandeur et la toute-puissance.

La naissance de la science classique a porté le sentiment du contraste à des formes plus radicales. Dès le *xvii^e* siècle, les instruments d'observation et de calcul ont déchiré l'image d'un monde clos pour placer la terre dans un monde infini. L'infiniment grand devint encore plus vaste grâce au télescope et l'infiniment petit par le microscope. Le sentiment qui en a résulté fut tout à la fois d'effroi et d'admiration, comme en témoigne le texte bien connu de Pascal, invitant l'homme à revenir à soi pour considérer « ce qu'il est au prix de ce qui est » et posant la question : « Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ? » La question du psalmiste était ici reprise avec une acuité nouvelle, puisque le regard de l'homme allait bien plus loin dans l'infiniment grand et l'infiniment petit. Il ne se contentait pas du plaisir esthétique ressenti dans le vertige suscité par la perception de l'infini : il entendait faire revenir l'homme à sa propre intériorité.

Les progrès de la science, depuis, n'ont fait que confirmer ce sentiment pascalien. Se limiter à ce seul point de vue manquerait cependant un élément essentiel que le renouvellement des connaissances scientifiques permet aujourd'hui de développer. Ce que l'on peut appeler sans risque d'erreur la « révolution scientifique » du *xx^e* siècle ne consiste pas seulement en un changement d'échelle, mais en une autre manière de voir l'univers grâce aux découvertes de l'astrophysique.

L'univers en expansion

Tout le monde sait que les observations effectuées grâce à une nouvelle génération de très grands télescopes ont permis de voir que l'univers n'est pas stable mais en expansion, puisque toutes les galaxies s'éloignent les unes des autres, et ce d'autant plus vite qu'elles sont plus éloignées. Un tel phénomène ne s'explique pas dans le cadre de la mécanique classique ; il ne peut être compris que dans celui de la théorie de la relativité générale construite par Einstein avant même que les observations n'en montrent la validité. Ceci a donné naissance à une vision de l'univers que l'on appelle « modèle standard » (ou, par dérision, « big-bang »), parce qu'il est la base des travaux scientifiques qui le perfectionnent.

La découverte que l'univers est en expansion mène à une explication de sa constitution physique. Il est d'expérience commune que, lorsque nous comprimons un gaz, il s'échauffe, comme le savent tous ceux qui ont utilisé une pompe pour gonfler les pneus de leur vélo ! Aussi, grâce aux connaissances de physique fondamentale portant sur l'intime de la matière et les hautes énergies, on sait que l'état physique antérieur de l'univers n'était pas l'état actuel. Inversement, le processus d'expansion de l'univers — que l'on peut se représenter comme une dilatation de l'espace — est corrélatif d'une transformation physique des éléments qui constituent l'univers matériel. Aux états primitifs de l'univers — très haute température et très forte densité — correspond un état de l'énergie qui s'est peu à peu transformé. Ainsi, l'état de l'univers est passé d'un état d'instabilité (vide quantique) à des éléments plus déterminés (quarks) qui ont eux-mêmes donné naissance à des particules (électrons, protons .), et celles-ci à des atomes de plus en plus riches, en commençant par l'hydrogène, à partir duquel se sont constitués tous les autres éléments (carbone, silicium, fer, etc.). Ces dernières transformations ont eu lieu dans le cours de la vie des étoiles que l'on peut comparer à des transformateurs — par fusion nucléaire — d'hydrogène en hélium, puis par réaction nucléaire dans les autres atomes. Leur connaissance en laboratoire permet de retracer avec certitude les processus selon lesquels les étoiles transforment l'énergie en matière de plus en plus élaborée ou complexe, au cours du passage d'une génération d'étoiles à une autre.

Selon la cosmologie actuelle, l'univers est compris quand on le situe dans une histoire, celle des transformations de l'énergie. Or cette histoire ne s'arrête pas aux éléments de la physique fondamentale, elle se poursuit. Les systèmes planétaires accompagnent les étoiles, et, sur la planète Terre qui jouit de conditions exceptionnelles, les atomes ont pu se regrouper en molécules encore plus complexes, qui ont pu constituer à leur tour des êtres plus riches pour atteindre le seuil de la vie. De cette vision de l'histoire universelle (cosmogénèse et biogénèse) résulte une nouvelle vision sur la place de l'homme dans l'univers, qui a des incidences pour sa vie spirituelle

L'homme, un être cosmique

Le corps humain est à l'évidence matériel, c'est-à-dire constitué d'atomes. Or ceux-ci ont été élaborés à la naissance, la vie et la mort des étoiles d'une génération antérieure à la naissance du système solaire. Ainsi, en considérant le corps de l'homme, selon le nouveau regard que la science porte sur la réalité, on perçoit que l'homme est le fruit d'une histoire cosmique : il ne serait pas si une seule étape de la cosmogénèse avait manqué ou avait été autre.

L'homme n'est donc pas un étranger dans l'univers. Il hérite de son histoire. Tout ce qui le constitue en son corps a été élaboré et construit au cours des milliards d'années qui ont précédé l'humanité. Ce processus s'est aussi pro-

longé lorsque les molécules qui servent de matériaux aux êtres vivants ont été formées voici quelque trois milliards d'années. On sait mieux aujourd'hui en quel sens l'homme est un être cosmique. Il porte en lui le fruit de toute l'histoire cosmique. Certes, il ne s'agit que du corps humain matériellement pris, mais, selon une conception réaliste, le corps est la racine de la personne. Si l'on met en avant une conception de l'homme qui ne pose pas l'âme et le corps comme entités séparées — voire antagonistes —, alors la vision obtenue au ^{xx} siècle par l'astrophysique donne à l'attitude du chrétien qui prie une dimension qui, pour n'être pas ignorée, n'était pas encore fondée. Quand l'homme se tourne vers son créateur pour le louer, il peut être considéré comme le porte-parole de l'univers. Et le croyant sait que, façonné par l'évolution cosmique, s'émerveillant du cosmos et du succès de la vie, il peut sans artifice leur prêter sa voix pour rendre grâce à leur auteur.

Une histoire cosmo-biologique

Un autre point apparaît en lien avec la nouvelle vision scientifique de la place de l'homme dans l'univers. Cette vision ne relève pas du fait objectif mais d'une interprétation. Ce n'est pas une violence faite à la science, car les faits scientifiques n'apparaissent qu'en réponse à une question posée par l'esprit humain qui porte en lui-même une certaine idée de ce qu'il observe et de l'objet de sa recherche. L'interprétation ne se réduit pas à la construction de théories scientifiques : elle peut être plus ambitieuse et porter sur la question de la fin et de l'origine. Un même donné est alors l'objet de regards différents sur la réalité. Là où l'analyse scientifique voit un fait aléatoire, un autre regard y lira une intention, sans que ces regards se contredisent.

Si le croyant ose parler d'une intention, c'est qu'il reconnaît dans l'histoire cosmo-biologique la mise en œuvre d'un projet intelligent et d'une volonté dont la continuité et le succès attestent la réalité. Il est alors fécond de lire l'histoire universelle — ainsi déchiffrée grâce à l'astrophysique, la physique fondamentale et la biologie — comme la réalisation progressive de ce que l'on peut appeler le « projet créateur ». Dieu n'est plus, comme dans la métaphysique classique, solidaire d'une vision statique du monde, celui qui se serait contenté de donner l'impulsion originare et aurait veillé à l'application correcte des lois de la nature, mais celui qui accompagne son œuvre, la guidant continuellement et l'orientant pour que le meilleur advienne progressivement, selon l'enchaînement d'un ordre naturel qui suppose la continuité.

Si, selon l'humanisme, tout se mesure à l'homme, il ressort que cette conviction est fondée dans la nature. La place de l'homme est la clef de l'énigme posée par le passage de seuils irréversibles. Parce que ceux-ci ne sont pas infailliblement inscrits dans les conditions initiales, c'est la tension vers l'homme, et donc vers l'esprit, qui est la raison d'être de l'univers. Une telle conclusion n'entre pas dans le cadre de la science, mais elle en respecte la

méthode et les conclusions, puisque toutes les découvertes du siècle, tant en cosmologie que dans les sciences de la terre et de la vie, y trouvent leur place. L'humanisme lié à la foi en Dieu n'est pas étranger à la vision donnée par la meilleure connaissance de la nature

La place du Christ dans le salut

En se situant maintenant au plan spécifiquement chrétien, il convient de remarquer que la nouvelle vision liée à l'astrophysique amène à mieux comprendre la place du Christ dans le salut. La liturgie chrétienne fait entendre dans la nuit de Noël le texte de la généalogie selon saint Matthieu, qui retrace l'enchaînement des générations depuis Abraham par David jusqu'à Marie et Joseph. Le Messie est présenté comme le fruit de l'arbre de Jessé, qui accomplit la promesse faite aux patriarches. N'est-il pas loisible d'étendre cette généalogie bien en deçà d'Abraham, et, en respectant les ordres des natures, de lire toute l'histoire cosmique comme une préparation de la naissance du Messie, Jésus, en qui la foi reconnaît Dieu fait homme ?

Dans les émergences progressives et successives — qui ont permis le passage de l'énergie quantique à la matière, des particules élémentaires aux atomes, des atomes aux molécules, des molécules aux cellules, des cellules aux organismes complexes, puis, sur l'arbre des mammifères, l'émergence de l'humanité, cet « animal rationnel » parlant et pensant —, la foi permet de voir la préparation de la venue dans la chair du Fils de Dieu, mystère de salut accompli à la résurrection. Le mystère pascal n'est donc pas un instant fugitif perdu dans l'immensité de l'espace-temps ; il est l'acte qui manifeste que tout a un sens, un sens à la lumière duquel les textes cosmiques de saint Paul peuvent être relus et prendre un sens toujours plus riche — en particulier la confession de foi christologique reconnaissant que le Seigneur ressuscité est « l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature ; c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre (...) ; tout a été créé par lui et pour lui » (Col 1,15-18).

La dimension spirituelle

Ainsi, les nouvelles connaissances scientifiques ont un retentissement dans la vie spirituelle du chrétien, qui peut dès lors reprendre avec ampleur l'émerveillement du psalmiste devant la grandeur et la beauté de l'œuvre de Dieu. Il assume la situation paradoxale de l'homme pris dans les infinis qui le contiennent et l'ignorent, en découvrant sa vocation de porte-parole et de maître de toute la création. Les connaissances scientifiques permettent de mieux comprendre qu'il n'est pas seulement le fruit du hasard, mais qu'il est aimé de Dieu. L'amour de Dieu est prévenant, comme tout amour vrai, et déjà activement présent lors du premier matin du monde quand, selon le

récit biblique, « Dieu sépara la lumière des ténèbres ». Ainsi, le commandement d'aimer qui résume la Loi et les prophètes n'est pas seulement une règle particulière à l'humanité et d'ordre moral ; elle est le secret de toute chose. Il y a en toute chose un désir de donner le meilleur et de porter un fruit qui demeure.

Il résulte de cette perspective universelle une intelligence renouvelée de la manière dont l'homme doit habiter le monde. Il ne saurait se comprendre comme un étranger, placé dans ce lieu comme en un décor qui lui serait indifférent. Il est chez lui sur une terre qui le porte comme le meilleur de son fruit. Sa dimension spirituelle justifie le travail, la peine prise à l'ouvrage, les investissements, les tâtonnements, les essais, les lenteurs comme les succès et les fulgurations dans la beauté et la joie de la création, ou le bonheur dans l'usage des biens que la Bible appelle « bénédiction ». Les cieux chantent vraiment la gloire de Dieu, car l'homme qui en est solidaire par tout son être peut lui donner une voix, et ainsi le mener à sa perfection. La liturgie est cosmique. La célébrer en toute vérité hâte la venue du Règne de Dieu.

Pour finir, nous relèverons que cette dimension cosmique du salut est liée non seulement à la glorification du corps de Jésus Christ, en qui toutes choses se récapitulent, mais aussi à l'action de l'Esprit Saint. Dans la liturgie de Pentecôte, jadis en latin, l'introit portait ce texte qui me fascinait : « *Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis* », que l'on traduisait dans le missel biblique, de façon un peu réductrice, par : « L'Esprit du Seigneur remplit l'univers, et lui, qui maintient tout dans l'unité, il connaît toute parole. » Il me semble que la vision de l'univers plus riche et plus complexe d'aujourd'hui s'y retrouve. Il est tellement d'autres choses à connaître qui nous échappent encore, il est tant et tant de richesses non encore explicitées dans le réel ; il est tant et tant de nouveautés à venir ! Le rôle de l'Esprit créateur mentionné dès le premier verset de la Bible, Esprit donné en plénitude au Messie, ne cesse de porter maternellement la création tout entière qui, selon le mot de Paul, « gémit en travail d'enfantement » (Rm 8,22).

La création selon l'Ancien Testament

Jacques TRUBLET s.j. *

Si la création occupe dans l'Ancien Testament une place centrale, à l'instar de l'histoire, c'est surtout en Gn 1-11, Is 45-56, en de nombreux psaumes et en certains passages de *Job* ou de *Proverbes*, que le thème acquiert une certaine ampleur. Or, trop souvent, on ramène la création aux seuls récits de Gn 1-3, amputant ainsi sérieusement la richesse du donné biblique. Chaque présentation véhicule des schèmes de pensée différents, et la création ne joue pas le même rôle dans chacun d'eux. C'est donc à partir de l'ensemble des textes qu'on pourra élaborer une théologie de la création. Mais, dans le contexte scientifique de notre époque, une question préalable doit être précisée. En effet, comment s'approprier ces conceptions d'un autre âge sans être en porte-à-faux avec les informations fournies par les scientifiques ? Cerner cette notion de création dans l'Ancien Testament en contrepoint de l'approche scientifique moderne avant d'en saisir la synthèse harmonique, telle sera notre démarche.

* Centre Sèvres, Paris A notamment publié dans *Christus* « Admiration et louange dans la Bible » (n° 167, juillet 1995), « Le temps dans l'Ancien Testament » (n° 177, janvier 1998), « La solitude d'Adam au Jardin d'Eden » (n° 180, octobre 1998).

CRÉATION ET VISION SCIENTIFIQUE

Qu'entend-on au juste par « création » quand il s'agit de l'Ancien Testament ? Trop souvent, nous projetons sur la Bible des idées qui nous viennent du monde grec ou de la tradition chrétienne telles que « création *ex nihilo* », « création continuée », sans parler des concordismes en tous genres qui essaient d'accommoder la Bible à la science moderne ou de mettre ces deux « univers » sur le même plan¹. Ceux-ci visent l'émergence du monde, mais selon une logique propre et parfois, sur trois points essentiels, aux allures antagonistes (le processus ou l'origine, le produit fini et la manière d'en parler), avec des points de vue différents.

L'origine

« Le discours scientifique refuse, par principe, qu'un objet quelconque puisse surgir *ex nihilo*, sous l'effet d'un acte échappant aux lois ordinaires de la nature. La genèse (cosmogénèse, biogénèse ou anthropogénèse) ne peut être conçue sous la forme d'une création.

La genèse sera donc conçue plutôt sous la forme d'une production, c'est-à-dire d'une transformation d'une matière préexistante par l'apparition de forces physiques conformément aux lois ordinaires de la nature... Toutefois, producteur et instruments de production n'étant pas, dans ce cas, distincts du produit en gestation, c'est, à proprement parler, d'une évolution qu'il s'agit. »

Tels sont les propos de François Foulatier qui note au passage : « On peut même supposer qu'une des fonctions du discours scientifique, appliqué aux problèmes d'origine, est de disqualifier l'idée de création »². Les cieux ne racontent plus la Gloire de Dieu ; ils ne parlent que d'eux-mêmes, car ses lois sont impersonnelles et opératoires. Dans certains récits bibliques, imitant en cela ceux du Proche-Orient ancien, nous assistons au contraire à la lutte sans merci entre Dieu et les forces de chaos, dont Dieu triomphe de manière définitive, ordonnant ce tohu-bohu primitif. Parler de création, c'est d'un même mouvement évoquer les œuvres accomplies par Dieu en faveur de son peuple et son action sur les éléments :

« Par ton bras, tu as affranchi ton peuple,
les fils de Jacob et de Joseph.

1. Cf Dominique Lecourt *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 1992

2. *Le roman cosmogonique*, Aubier, 1988, pp 11-16

Les eaux t'ont vu, Dieu,
 les eaux t'ont vu, elles tremblaient,
 l'abîme lui-même frémissait
 Les nuages ont déversé leurs eaux,
 les nuées ont donné de la voix,
 et tes flèches volaient de tous côtés
 Au roulement de ton tonnerre,
 les éclairs ont illuminé le monde,
 la terre a frémi et tremblé.
 Dans la mer, tu fis ton chemin,
 ton passage dans les eaux profondes,
 et nul n'a pu connaître tes traces » (Ps 77,16-20).

Le produit fini

Les scientifiques tentent de rendre compte des phénomènes dans leur globalité et non en fonction de telle thèse qu'ils voudraient prouver. On distingue ce qui est de l'ordre de la nature, qui est universel, et ce qui appartient à la sphère culturelle.

La Bible, quant à elle, est liée à une culture particulière. L'épopée d'Enuma Elish³ se focalise sur Babylone, parce que le but de ce récit culmine dans la fondation de cette cité. De façon analogue, Gn 1 s'achève sur le Sabbat, tandis que Gn 2-3 raconte comment l'homme, créé bon par Dieu, introduit du désordre dans l'univers en voulant devenir comme Dieu. Dans les allusions à la création, on présente tout aussi bien l'émergence de l'univers que tel groupe social ou telle ville. La cosmogénèse n'est complète qu'avec l'anthropogénèse achevée, où l'homme apparaît déjà dans ses déterminations culturelles ultimes ; les systèmes de parenté, la culture, la langue, les métiers (Caïn et Abel), bref toute la structure sociale, remontent au commencement. Cependant, en maintes circonstances, Dieu semble user de l'univers pour sauver son peuple, car les grands actes sauveurs s'accompagnent d'une transformation du monde : à la sortie d'Egypte, la mer se fend ; lors du don de la Loi au Sinäi, la montagne fume ou tremble, pour entrer en Canaan, le Jourdain se scinde ; pour permettre la victoire sur Gabaon, Josué arrête le soleil... Autant de signes que YHWH est à la fois le Dieu particulier d'un peuple et le Seigneur universel du monde. Le Ps 114,5-8 récapitule bien cette perspective :

3. Cf deux suppléments au *Cahier Evangile* « La création du monde et de l'homme d'après les textes du Proche-Orient ancien » (n° 38, 1981) et « La création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien » (n° 64, 1988)

« Qu'as-tu, mer, à t'enfuir ?
et toi, Jourdain, à reculer en arrière ?
Et vous, montagnes, à sauter comme bédouins ? (...)
Tremble, terre, devant ce maître,
devant le Dieu de Jacob,
lui qui change le rocher en étang,
et le caillou en sources »

La manière d'en parler

■ Le discours scientifique comporte au moins trois caractéristiques :

- Les théories scientifiques sont valables pour tous les temps et tous les lieux, et tentent de rendre compte de l'émergence du cosmos dans sa totalité, en fonction des différents systèmes : le système solaire, la planète terre, la biosphère. Mais, à ce processus, on n'intègre rien de culturel, comme l'émergence d'une ville, d'un peuple ou d'une écriture. Le monde a d'abord existé sans l'homme qui n'advient qu'au terme d'une évolution.

- De nouvelles observations ou la prise en compte de paramètres que n'intégrait pas la théorie précédente pourront invalider une théorie. Par définition, un modèle d'explication est fragile et soumis à révisions. La science progresse : ce que la théorie de Newton laissait dans l'ombre, la théorie d'Einstein en rend compte.

- Le récit scientifique des origines, dans sa forme moderne, se dégage de la structure du mythe pour emprunter celle du roman, comme le remarque Foulatier. A la fois en raison du temps du récit (où rien n'est déterminé à l'avance) et de l'événement fortuit (dont le sens ne se révèle que dans ses conséquences). L'évolution semble progresser à la manière de ces récits dont l'intrigue se construit à mesure qu'elle s'écrit. Ce qui caractérise le mieux le temps du récit, c'est qu'il est celui d'une histoire dont le sens n'est pas déterminé à l'avance. On peut aussi parler de « roman cosmogonique », en raison du caractère fictif du récit des origines, en ce sens qu'il comporte une plus grande part d'hypothèses que de connaissances objectives : la base documentaire sur laquelle il s'appuie paraît bien étroite, comparée à la richesse des événements dont il veut rendre compte. Le nombre des espèces identifiées ne représenterait qu'un pour cinq mille. Ainsi, la théorie du « big bang », sans doute la plus vraisemblable pour expliquer la naissance de l'univers, laisse dans l'ombre ce qui s'est passé entre le temps initial et 10^{43} seconde.

■ La Bible, pour parler des origines, s'appuie sur les connaissances de l'époque et recourt aux genres littéraires en usage en Mésopotamie, qui firent leur entrée en Israël grâce au commerce ou aux échanges internationaux. On trouve ainsi du mythe⁴, de l'épopée, des hymnes ou des prosopopées — ce qui manifeste la multiplicité langagière de la Bible en matière de création :

- Gn 1-11 relève du mythe, c'est-à-dire qu'on y tente de rendre compte de ce qui se passe dans notre monde en situant son origine dans le temps qui précède le temps et le monde. Pourquoi la souffrance ? Pourquoi la mort ? On prend un paquet de problèmes qu'on monte en récit cohérent pour donner le sens de notre situation actuelle.

- Dans les psaumes⁵, naissance du monde ou victoire de Dieu sur les eaux primitives et naissance d'Israël ou victoire de Dieu dans le miracle de la mer en Ex 14 sont intrinsèquement liées. La création du monde et la création d'Israël sont indissociables.

- Dans le *Deutéro-Isaïe*, le prophète raconte la naissance d'Israël comme un événement cosmique.

- Les deux cosmogonies de *Proverbes* précisent le rôle de Dame Sagesse dans le monde. Elle est à la fois en proximité avec Dieu avant que le monde fût et lors de la création du cosmos, et proche des hommes, puisqu'elle prend plaisir à jouer avec les fils d'Adam. Par son entremise, on peut accéder à la connaissance du monde et au bonheur.

- Le livre de *Job* conteste les données traditionnelles sur la création. Tandis que ses amis défendent l'idée d'un monde ordonné et sensé, Job se présente comme un raté de la création. Leurs opinions volent en éclat lorsque Dieu lui-même fait parcourir à Job la création — sorte de visite d'un parc zoologique avec toutes les bizarreries du monde animal, où Job découvre avec stupeur qu'il n'est pas au centre de l'univers et que Dieu laisse vagabonder librement un monstre marin, le Léviathan, et un monstre terrestre, Béhémoth. Job découvre ainsi que la sagesse est un non-savoir sur le monde dont Dieu détient le secret.

4. Ceux que ce mot choquerait pourront lire l'ouvrage de Pierre Gibert, *Bible, mythes et récits de Commencement* (Seuil, 1986), qui reprend en les actualisant les thèses d'Hermann Gunkel

5. Cf mon article : « Le motif de la création dans les Psaumes », *Foi et Vie*, n° 87, 1988, pp 23-48

SÉMANTIQUE DE LA CRÉATION

Pour parler des origines, la Bible recourt à un langage métaphorique. Certes, c'est Dieu qui crée le monde et tout ce qui existe, mais, comme personne n'a assisté à la scène, on va recourir à des métaphores empruntées aux activités humaines. Tout rassembler sous le mot de création, c'est appauvrir la richesse sémantique de la Bible qui décrit l'acte créateur avec un jeu de métaphores multiples.

Deux modes de création

Depuis longtemps, les exégètes ont pu montrer que Gn 1 avait fusionné deux conceptions de la création et y ont reconnu deux récits mêlés : un « récit faire » (qui utilise la formule : « Dieu fit ») et un « récit dire » (qui privilégie l'expression : « Dieu dit : "Que telle chose soit !" »). Dans les psaumes, le « faire » de Dieu n'est pas toujours accompagné du « dire », mais les deux représentations sont présentes.

■ **Dieu fabrique le monde.** Les psaumes présentent Dieu comme le fabricant (présence du verbe « faire » au sens de « fabriquer ») de tout ce qui existe, et singulièrement du « ciel et de la terre » (cf. Ps 115,15 ; 121,2 ; 124,8 ; 134,3). On trouve aussi, mais moins fréquemment, la triade « ciel, terre, mer » : « YHWH qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'elle contient » (146,6). Si l'on ramène souvent l'univers créé à un binôme, c'est pour exprimer la totalité, parce que la Bible ne possède pas de terme englobant comme en grec : cosmos, corps, monde, etc. Le ciel et la terre désigneront l'ensemble de l'univers. Cependant, l'expression « œuvre de YHWH » désigne tout aussi bien ses productions cosmiques que ses interventions dans l'histoire. Dieu produit des *Debarim*, c'est-à-dire des choses, des paroles ou des événements (cf. 28,5 ; 64,10 ; 107,22 ; 11,2 ; 118,17 ; 138,8 ; 143,5). Puisqu'il s'agit d'une technique, on mentionne parfois la force qu'il faut déployer, les instruments utilisés et les caractéristiques de l'œuvre. Cette « tradition faire » transparait dans les métaphores artisanales que nous examinerons plus loin.

■ **Dieu crée tout par sa parole.** « Il a parlé et ce fut fait ! » (Ps 33,6-9) ; « Il a commandé et ils furent créés » (148,5). Avec ces formules, nous quittons la sphère artisanale, puisque le monde apparaît sous l'effet de sa Parole. En d'autres passages, la parole relève davanta-

ge de l'instrument. Elle sert d'intermédiaire entre YHWH et les créatures :

« Lui qui adresse sa parole à la terre,
sa Parole court à toute vitesse (.)
Il adresse sa parole qui fait fondre givre et glace » (147,15-18).

Les métaphores artisanales

Le processus de la création s'apparente à la fabrication d'un objet à partir d'une matière préexistante. La création *ex nihilo* est absente de l'Ancien Testament. La plupart des textes, en effet, indiquent qu'au point de départ la matière existe, informe ou inorganisée. Dieu possède la technique appropriée à sa mise en forme ou à son ordonnancement. Tel un artisan travaillant à l'échelle de l'univers, YHWH fabrique le monde. Ces images, plus que les suivantes, recèlent une forte dose d'anthropomorphisme, puisque Dieu exerce tour à tour le métier de sculpteur, de potier et de bâtisseur.

■ **Dieu est un potier.** L'une des images les plus populaires pour décrire la création est sans doute celle de la poterie : Dieu pétrit et moule l'homme et le cosmos. Cette image nous demeure présente à l'esprit, parce qu'elle sous-tend le récit de Gn 2,7-19 et qu'Is et Jr 18-20 y recourent volontiers. Comme pour les autres mots, le verbe « modeler » désigne une intervention de Dieu aussi bien dans l'histoire que dans la création. Mais ce terme ne s'applique jamais à la mer ou aux corps célestes, il est réservé à la création de la terre et des hommes : « Dieu a modelé la terre » (Ps 95,5) ; « Dans ton livre, ils étaient tous décrits, ces jours qui furent modelés quand aucun d'eux n'existait » (139,16) ; « Lui qui a formé le cœur de l'homme » (33,5)... Etrangement, c'est la même image que l'on retrouve à propos de Léviathan : « Et ce Léviathan que tu as modelé pour t'en rire » (104,26).

■ **Dieu est un sculpteur.** Le verbe « créer » provient sans doute d'une racine qui signifierait à l'origine « découper », « tailler », « sculpter ». Il a ce sens dans quelques textes hors des psaumes, en Jos 17,15-18, par exemple, où l'on parle de découper des arbres. Comme dans les expressions précédentes, « créer » peut viser soit une action cosmique, soit une intervention dans l'histoire. Au Ps 148,5, l'action vise les

astres : « Qu'ils louent le nom de YHWH, car il a commandé et ils furent créés. » Dans le Ps 89,13, il s'agit des points cardinaux : « Le nord et le midi, c'est toi qui les as créés. » Mais, au verset 48, la même métaphore s'applique aux humains : « Rappelle-toi, Adonaï, ce qu'est l'existence, sur quel néant tu as créé tous les fils d'Adam. » Il en va de même au Ps 51,12, où l'on demande à Dieu de créer pour l'homme pécheur « un cœur pur ». Au Ps 104,30, il vise tous les êtres vivants et, au Ps 102,19, le peuple d'Israël : « Que cela soit écrit pour la génération future et un peuple créé louera YHWH ! » On peut sans doute attribuer au *Deutéro-Isaïe* (42,5) l'usage métaphorique du terme, puisqu'il l'applique d'abord à la relation entre YHWH et Israël avant de l'étendre à l'action de Dieu sur le monde.

■ **Dieu est un bâtisseur.** Enki, l'un des dieux de Sumer, est qualifié d'architecte du monde. De même, une statue actuellement au Louvre représente Gudea, roi de Lagash (aux alentours de 2000 av. J.-C.), tenant sur ses genoux le plan du temple qu'il a l'intention de construire et qu'il soumet à l'approbation du dieu Ninginsu, seigneur de Lagash. La Bible utilise la même image.

• *Dieu pose les fondations.* Avant que Dieu n'intervienne, il n'existe qu'une masse d'eau au milieu de laquelle flotte une masse informe d'où sortira la terre. Celle-ci est recouverte d'une plaque étanche qui empêche l'invasion des eaux d'en haut et elle repose sur des colonnes qui s'enfoncent dans les eaux d'en bas. Or, c'est YHWH qui a aménagé ce socle sur lequel il a posé la terre. Les eaux se retirent tellement loin qu'elles laissent apparaître la terre sèche et les fondements sur laquelle elle repose (*Jb* 9,6). Ce qu'expriment les psaumes :

« Dans les cieux YHWH tonna (...)
Alors apparurent les lits des eaux
et les fondements du monde se découvrirent
à ta menace, YHWH,
au souffle du vent de ta narine » (18,14-16).

Ces colonnes servent d'assises à la terre :

« A YHWH appartient la terre et ce qu'elle contient,
le monde et ceux qui l'habitent ;
c'est lui qui l'a fondée sur les mers,
et lui qui l'a fixée sur les fleuves » (24,1-2).

La terre repose donc sur ses fondations, telle Venise sur la mer ! Le

psautier apporte un certain nombre de précisions. Cette opération remonte à la nuit des temps, mais durera à jamais : « Jadis, tu as posé les fondations de la terre » (Ps 102,26) ; « Il bâtit son sanctuaire comme les hauteurs, comme la terre qu'il a fondée à jamais » (78,69). Le Ps 48,6 applique cette métaphore pour évoquer la naissance du ciel et des astres : « Il les a fondés à jamais, à jamais », et le Ps 89,12 unit le ciel et la terre : « A toi les cieux, à toi aussi la terre, le monde et ce qui l'emplit, c'est toi qui en as posé les fondations. »

- *Dieu stabilise le monde.* La masse de terre qui flotte sur l'eau est instable et le mouvement demeure une imperfection du cosmos. Pour remédier à cette instabilité, Dieu va en quelque sorte arrimer la terre pour qu'elle ne bouge plus. Le psautier indique comment Dieu s'y est pris en affirmant que, désormais, le monde est stabilisé : « Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts la lune et les étoiles que tu fixas » (Ps 8,4) ; « Tu as fixé la terre et elle est stable » (cf. 24,2 et 93,1).

- *Dieu ordonne le monde.* Une fois la terre ancrée sur ses bases et l'espace rendu immobile, il ne restait plus qu'à affecter une place à chaque corps et à lui assigner une fonction. D'une certaine manière, l'existence d'une chose tient au nom qu'elle reçoit (cf. Gn 2), mais aussi au rôle que Dieu lui fait jouer. La disposition des astres est comparable à une armée rangée en bataille (Ps 33,6) ; ce sont des horloges ou des calendriers liturgiques.

Les images de combat contre le chaos

Les métaphores artisanales supposent un univers informe que Dieu organise et met en route grâce à une technique appropriée, sa « sagesse », sa « parole ». Les métaphores qui évoquent un combat présupposent un monde hostile, désordonné et redoutable, en raison des monstres effrayants qui peuplent les eaux primitives. Créer signifie alors terrasser ces forces maléfiques et instaurer l'ordre que nous connaissons. Israël a sans doute emprunté cette représentation aux Akkadiens ou aux populations de Canaan.

Israël n'est pas un peuple de la mer, et même si la Bible mentionne les différentes mers qui bordent le pays, les Hébreux n'ont profité que très tardivement des possibilités maritimes. L'océan demeure presque toujours connoté négativement, et il est hanté par des monstres. Cette impression se fonde sur deux caractéristiques : 1. L'océan est grandiose et surtout bruyant, inaccessible et immaîtrisable : « Voici la mer,

grande et vaste en tous sens » (Ps 104,25) ; 2. Le vacarme des eaux est couvert par la voix de YHWH :

« Les fleuves, YHWH, ont élevé la voix,
les fleuves ont élevé leur grondement.
Plus que les voix des grandes eaux,
Plus grandioses que les vagues de la mer » (Ps 93,3-4).

L'océan est un lieu dangereux parce que continuellement agité. Il peut engloutir les hommes (Ps 69,3.16), mais le danger se redouble parce qu'« il y a là un grouillement innombrable d'animaux petits et grands et Léviathan que tu modelas pour t'en rire » (104,25-26). Dans cet océan imaginaire, Dieu intervient pour maîtriser ces monstres : « C'est toi qui par ta puissance as brisé les têtes des dragons sur les eaux et qui les as données en nourriture aux tortues de la mer » (74,14-15) ; « C'est toi qui écrasas Rahab comme un cadavre, toi qui as dispersé tes ennemis par ton bras puissant » (89,11). Et comme l'océan primordial a tendance à occuper tout l'espace, Dieu lui assigne une limite :

« Qui enferma l'océan et bloqua les issues ?
A l'instant où, impétueux, il s'élançait hors du sein maternel,
Tandis que je le couchais dans les nues
et lui donnais la brume pour langes.
Puis je lui imposais ma limite — portes et verrous —
et je dis : « Jusqu'ici tu pourras t'avancer,
mais tu n'iras pas outre.
Ici, se brisera la superbe de tes flots » (Jb 38,8-11).

Parler de création, c'est bien sûr parler de Dieu, mais aussi de l'homme dans le monde. Comme l'a écrit Martin Buber, « Dieu s'adresse directement à l'homme par le moyen de ces choses et de ces êtres qu'il place dans sa vie ; l'homme répond par la façon dont il se conduit à l'égard de ces choses et de ces êtres envoyés de Dieu »⁶. Certes, nous confessons que Dieu est créateur dans la louange ou la profession de foi, mais plus encore, en esprit et en vérité, dans notre rapport au monde.

6. « Le message hassidique », *Dieu vivant*, n° 2, 1945, pp 18 et 21

Le créateur, un père ?

Où est la mère ?

Marie BALMARY *

Un sujet d'étonnement pour les lecteurs au long cours de la Bible, c'est qu'au fur et à mesure de leurs voyages dans les textes ce qu'ils croyaient évident cesse de l'être. Il est vrai que bien des disciplines apportent du nouveau à notre lecture. Parmi elles, la psychanalyse, en ouvrant de nouvelles voies d'écoute et d'interprétation pour nos symptômes et nos rêves, peut aussi, avec ses outils presque neufs — un siècle à peine —, apporter sa contribution au déchiffrement des mythes et récits originaires.

Ce qui arrive au psychanalyste lisant la Bible est assez prévisible. Dans son cabinet, il est là pour écouter le désir enfoui, la mémoire refoulée en ceux qui viennent lui parler. Il entend les questions que seuls les enfants et les poètes osent poser ouvertement, mais que l'inconscient continue d'adresser tout au long de la vie à qui veut l'entendre. Ainsi se trouve-t-il convoqué à explorer ces voies du désir humain, à essayer de répondre aussi pour lui-même à ces interrogations premières, auxquelles sa pratique de la relation et de la parole

* Psychanalyste, Paris. A notamment publié chez Grasset *Le sacrifice interdit* (1986), *La divine origine* (1993), *Abel ou la traversée de l'Eden* (1999)

ne lui permettent guère d'échapper très longtemps. En ce qui concerne la création, une question de ce genre m'est proposée aujourd'hui, simple et en cela redoutable : on dit que Dieu est Père. Qu'est-ce que cela veut dire ? N'est-il pas aussi Mère ? Si Dieu est Père et non Mère, où est alors la mère de l'humanité ?

Créer, un verbe intraduisible

Il me faut, malgré la modestie de cet article, repartir du commencement : « Au commencement, Elohim *créa* les ciels et la terre. » Ces mots que nous connaissons par cœur me posent aujourd'hui question. Que signifie le verbe hébreu « *bara* » que nous traduisons ici par « créer » ? Nul, je crois, ne peut le dire, et pour une raison simple : « *bara* » est exclusivement réservé à Dieu dans la Bible. Il rejoint en cela le mystère du nom imprononçable. Contrairement à notre verbe « créer », aucun humain n'est jamais sujet de ce verbe « *bara* ». Aucune comparaison, donc, aucune transposition dans le champ de notre expérience n'est possible. Je ne vois plus aucune traduction, aucune prise immédiate pour en comprendre la signification. Il ne me reste qu'à laisser pour le moment ce verbe tel quel, sans le comprendre (« Au commencement, Elohim *bara* les ciels et la terre ») et demander, à la suite du récit biblique, ce que je ne peux demander à une définition. (Je vais mettre en italique le mot *créer*, qui traduit *bara*, pour me rappeler que je ne sais pas ce qu'il veut dire.)

Le premier déploiement du verbe arrive dès le premier chapitre : pour le dieu de ce récit, *créer*, c'est dire (« Elohim dit : "Que la lumière soit" ») et c'est faire (« Elohim fait le plafond (...), les deux grands lustres (...) Elohim *crée* les poissons et les oiseaux (...), fait le vivant sur la terre »). Mais lorsqu'Elohim en arrive à l'humain, *créer*, ce n'est plus dire et ce n'est plus seulement faire. En effet, pour *créer* les humains, le dieu fait et ne fait pas. Il commence par annoncer ce qu'il va faire en ces termes : « Elohim dit : "Nous ferons adam en notre image selon notre ressemblance. Ils assujettiront le poisson de la mer, le volatile des ciels, la bête, toute la terre, tout reptile qui rampe sur la terre." »

La suite du texte est étonnante si, comme l'ont fait les Pères grecs, on y prend garde. Alors qu'Elohim venait de dire : « Nous ferons adam en notre image, selon notre ressemblance », le dieu ne fait pas ce qu'il a pourtant lui-même annoncé : « Elohim *crée* l'adam en son image. En son image il le *crée*. Mâle et femelle il les *crée*. » Le pro-

gramme n'est pas rempli : Elohim ne *crée* qu'en l'image et pas selon la ressemblance.

Ainsi donc, *créer* l'humain n'est pas l'équivalent de le faire. *Créer*, c'est faire, mais c'est aussi ne pas faire. Rien ne va de soi dans cette *création* : le dieu unique parle tout à coup — fait rarissime — au pluriel, en mystérieuse relation (« *Nous ferons* »), pense ses créatures au pluriel (« *Ils assujettiront* ») et *crée* deux êtres vivants. Possibilité d'un autre « nous ». Mais seulement possibilité, car ils ne sont encore que « mâle et femelle », et non homme et femme. Dès qu'il a fait l'humain en son image, c'est-à-dire mâle et femelle, le dieu s'arrête. Il ne fait donc pas tout ce qu'il avait dit. Ou plutôt, si je lis mieux, il ne fait pas à lui seul ce qui avait été dit par ce « nous » mystérieux du « Nous ferons l'humain ». Elohim fait sa part à lui, littéralement *en l'image de nous* et laisse à faire — à qui ? — *comme la ressemblance de nous*.

Ce texte est d'une densité vraiment incroyable et nous pouvons nous plaindre d'une telle concentration de sens ! Ou bien le lecteur peut trouver que je vais trop loin dans le détail. Voudra-t-il patienter ? Sans aller plus loin pour le moment dans le récit de *création*, je cherche où apparaît explicitement la paternité divine, à quelle occasion, dans quels termes.

Dieu au masculin

Dès le début de l'*Exode*, ce qu'est le *créateur* divin pour l'humain s'éclaire. C'est là, me semble-t-il, qu'il choisit explicitement un mode de relation, il dit à quelle place il se tient par rapport au premier peuple auquel il s'adresse. Parlant à la première personne et au masculin, ce dieu dit à Moïse : « Dis à Pharaon : "Ainsi a dit YHWH : Mon fils, mon aîné, c'est Israël. Je te le dis, à toi : renvoie mon fils" » (4,22-23). Il appelle son fils à sortir d'une Egypte-matrice où le petit clan des fils d'Israël était venu se nider jadis et où il s'est considérablement développé. Toutes les images d'un accouchement apparaissent alors : les dix plaies qui contractent le corps de l'Egypte, l'expulsion du peuple hébreu, la mer rouge à traverser entre les eaux... A main forte et à bras étendu, le dieu protège son peuple dans le dangereux passage de la mer ouverte ; il l'accompagne et le guide jusqu'à la Loi. Le dieu de l'*Exode* ne se contente pas de se dire père, il pratique à plein la paternité.

Dieu *Créateur*, Dieu *Père*... Entre un créateur qui ne fait qu'à moitié et un père, le rapprochement est possible et même, pour ainsi dire,

évident, puisque le père n'est lui aussi que pour moitié dans la création de ses enfants. Le père, lui aussi, fait et ne fait pas tout. Il fait avec une autre et laisse ce qu'ils font ensemble se développer en cette autre. Ce titre de père peut en soi nous étonner pour un dieu que l'on croit suffisant, puisqu'un père (comme une mère d'ailleurs) c'est toujours celui qui a besoin d'un autre pour l'être. Je vais y revenir.

Certes, la Bible ne manque pas de passages où le dieu parle de sa sollicitude à l'égard de son peuple, de sa fidélité sans faille, comparant son amour avec celui des femmes pour l'être qu'elles mettent au monde : « Celles-là [les femmes] mêmes oublieraient-elles [leur enfant], moi je ne t'oublierai pas » (*Is* 49,15). Pourtant, malgré les nombreuses traces des qualités maternelles de ce dieu — tendresse et entrailles —, dans toute la longueur des livres bibliques, le dieu demeure au genre masculin et la référence paternelle se maintient.

Dans nos cultures où le statut des femmes a considérablement évolué, on a cherché en quoi Dieu pouvait être aussi « mère », pour que la valeur féminine ne soit pas inférieure à la valeur masculine et soit également représentée dans la divinité. On a alors mieux remarqué que la dignité égale de la femme se trouvait plus radicalement assurée d'être posée avant toute paternité ou maternité dès le premier mot de la *création* des humains, puisque ce n'est pas l'homme qui est *créé* en image de Dieu, comme on le dit trop souvent, mais la relation différenciée, image et seule image de Dieu. Le récit donne donc à l'égalité des sexes la plus grande garantie possible : divine. Egaux entre eux, les humains régneront ensemble sur la terre, dit Elohim. Cependant, tandis que l'égalité des humains des deux sexes est fortement reconnue, la Bible, tout aussi fortement me semble-t-il, résiste à identifier comme mère le dieu créateur.

Est-ce parce que l'Écriture serait « sexiste », écrite par des hommes au mépris des femmes ? Peut-être... On peut pourtant explorer une autre hypothèse : le dieu au masculin et la paternité divine ne relèveraient pas du mépris pour les femmes, mais, au contraire, d'une « humilité divine ». Humilité par rapport aux humains des deux sexes, que nous ne sommes pas toujours prêts à attribuer à un dieu, sans doute plus souvent imaginé comme un créateur omnipotent et autocrate que comme un dieu qui ne veut pas être cela.

Le mot « père » lui-même peut avoir subi des déformations et ne plus signifier véritablement la paternité, mais évoquer irrésistiblement un pouvoir sans partage. Le (vrai) père — celui qui a besoin d'une autre pour le devenir — ne correspond pas, il est vrai, à l'image d'un

dieu créant tout, seul, à partir de rien. Dire que Dieu est Père, c'est le voir comme celui qui n'est certes pas pour rien dans notre advenue au monde, mais qui n'y est pas pour tout... Y a-t-il un passage possible d'interprétation dans cette direction ?

La part de l'autre

Je reviens à quelques évidences premières qui sont utiles pour avancer dans le déchiffrement symbolique de la figure du Père. Qu'est-ce qu'un père ? D'abord un géniteur, celui dont la semence est sortie et allée dans le corps de l'autre géniteur. Le père est celui qui a commencé à semer, mais dans le corps duquel l'enfant n'a pas été conçu, dans le corps duquel l'enfant n'a pas demeuré. Enfin, le père est celui qui a parlé pour reconnaître comme venant aussi de lui l'enfant né de la femme.

Quiconque récite le « Notre père » s'adresse à un père qui n'est pas ici mais « dans les cieux ». Géniteur mystérieux, extérieur à notre monde. A portée de voix cependant. Les humains auraient donc été semés par un père divin qui les reconnaît comme fils. Semés où ? Dans la terre ? Certes, bien des mythologies parlent de la terre-mère. Mais c'est une terre, justement, c'est-à-dire un réceptacle passif d'une semence divine qui contiendrait à elle seule la vie. La terre-mère n'est pas une partenaire à égalité avec le dieu semeur, elle ne fait qu'offrir le lieu nourrissant, favorable à la croissance d'un homoncule déjà complet dans la semence divine — ou masculine, puisqu'on a longtemps ignoré l'existence d'une « semence » féminine.

Or, ce n'est ni ce dieu, ni cette conception de la vie qui apparaissent dans la *Genèse*. Il ne s'agit pas d'un dieu tout-faisant mais du dieu « créateur », c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, de celui qui fait à demi, qui laisse à l'autre (?) sa part dans l'œuvre à faire. Quelqu'un d'autre doit agir à son tour, puisque la premier acte, celui du dieu, n'a fait que commencer l'humain.

D'ailleurs, n'est-ce pas le sens des premiers mots de la *Genèse* ? « En un commencement... », dit littéralement l'hébreu. En ce premier récit de *création*, le dieu ne fait que commencer la vie, ne fait que mettre en route la vie humaine. Un autre acteur va donc intervenir ensuite pour continuer, parfaire, accomplir. Si je m'en tiens à la stricte lettre du texte, l'acte du dieu qui *crée* le « terrien mâle et femelle », cet acte divin *ne suffit pas* à faire apparaître « homme » et « femme ». Sans doute ne veut-il pas suffire.

Je reviens maintenant à la question « image et ressemblance ». « Image » : « *tsélem* », mot masculin en hébreu. « Ressemblance » : « *demout* », mot féminin. Elohim crée en « *tsélem* » (masculin) et pas selon « *demout* » (féminin). Ce nouveau détail semble coïncider avec ce que nous venions de supposer : un dieu qui ne fait que sa part dans la création de l'homme et qui laisse à faire la part de l'autre. Ce qu'il a fait est masculin, ce qu'il ne fait pas est féminin. Coïncidence ? Peut-être... Si ce n'était pas fortuit, cela amènerait encore de l'eau à notre moulin : le dieu de la *Genèse* n'a fait que la moitié de la vie, n'a fait que ce qui revient au père. Nous voilà à présent confrontés à la deuxième partie de la question, et elle n'est vraiment pas facile : où y a-t-il dans ce récit, en face de ce dieu qui *crée*, c'est-à-dire, si nous avons bien lu, qui agit seulement comme père divin, où y a-t-il la mère, celle qui apportera l'autre composante de la vie humaine et qui la fera naître ? Il n'est certes pas facile de répondre à une telle question, que ce soit en six ou en six cents pages. Mais si le lecteur a encore de la patience, on peut essayer d'avancer, en tâtonnant...

Où est la mère ?

Le verbe *créer* disparaît lorsque le second récit, celui de l'Eden, s'ouvre. Comment chercher la mère dans un mythe qui n'en comporte apparemment aucune ? Une des façons de faire, c'est de chercher qui remplit des fonctions maternelles. Par exemple, cet humain, ces humains mâle et femelle qu'Elohim a commencés, où vont-ils se nider pour naître en tant qu'« homme » et « femme » ? Ces deux mots, tout de même si importants et qui n'étaient curieusement pas apparus au premier récit, vont arriver maintenant au second. Comment ?

Il ne s'agit plus cette fois de la décision unilatérale d'Elohim de créer. Le dieu dont le nom est maintenant YHWH Elohim, semble s'être retiré de ce niveau d'initiative. Et c'est l'humain, cette fois, au chapitre 2 de la *Genèse*, qui met en route le processus. YHWH Elohim a bien présenté à l'adam tout animal pour qu'il les nomme. Mais la variété des animaux ne change rien, et le dieu lui-même semble n'y rien pouvoir. Tant qu'en l'humain n'est pas venu du nouveau, l'adam — humain, terrien (de « *adamah* », terre) — reste adam. Et ce nouveau qui va achever l'œuvre commencée, ce n'est plus le désir de Dieu, c'est celui de l'humain. Comme l'adam ne trouve pas dans ce que lui présente le dieu cette « aide en vis-à-vis » grâce à laquelle il ne serait plus seul, il manque, et de ce manque naît le désir pour un autre d'où

l'autre va venir. Ce désir d'autre (ressenti symboliquement au *côté*), YHWH Elohim le façonne en femme. Le dieu ne fait ensuite que présenter la femme tirée de lui à l'adam. Alors, dans la rencontre surgissent les mots « homme » et « femme ». La parole humaine commence.

J'arrête ici la lecture pour chercher si, et où, il y aurait « de la mère » dans ce second récit. Je ne vois qu'un seul lieu de nidation pour l'humain, et ce lieu est d'abord assez surprenant : c'est l'adam lui-même, l'humain désirant l'autre. C'est là que se fait une sorte de conception, étrangement située dans un corps mâle et non femelle, et puis une sortie : la femme sera tirée de l'adam. Mystérieux renversement des lois de la vie. Nous sommes donc avertis : il n'est pas ici question de nature ; ce que le mythe raconte est d'un tout autre ordre.

Nous ne pouvons pas dire simplement que la mère, ici, c'est l'adam, car il ne lui suffit pas d'être adam pour qu'arrive l'autre. C'est seulement lorsqu'il attend un autre qui ne soit pas un animal, c'est seulement à partir d'un désir en lui, enfoui en son corps et au plus profond de son sommeil — c'est seulement ainsi qu'il trouve la femme, celle que le dieu ne crée pas. Pour le dire autrement, il faut d'abord que l'adam ait pu refuser tout autre que le dieu lui présentait, avec lequel il n'était pas en image de Dieu. Puis qu'il désire du plus intérieur de lui-même une autre qui lui est à la fois semblable et différente. Le dieu, certes, intervient alors, mais il ne fait là pour le couple humain qu'une sorte de travail d'accoucheur, assez comparable à ce qu'il fait au livre de l'*Exode* pour le peuple : faire sortir l'autre de l'un. Puis le former pour le rendre présentable.

De cet inépuisable récit, puis-je maintenant tirer une autre interprétation provisoire, comme toutes celles d'un chercheur, et partielle ?

Au plus loin de la toute-puissance

D'une telle lecture, il ressort, me semble-t-il, une philosophie de la transmission de la vie divine. Selon le récit biblique, non seulement le dieu ne prend pas toutes les places en ce qui concerne la formation des vivants à son image, mais même il se contente d'un curieux verbe. Je croyais que ce verbe *bara* était réservé au dieu Elohim parce qu'il était seul assez puissant pour créer. Sans doute. Mais je découvre qu'il est aussi le seul assez respectueux de la place de l'autre pour *bara*, pour *créer* des êtres de parole, c'est-à-dire aussi ne pas les faire. Ne pas faire ce qui ne lui revient pas, s'il veut que les humains soient selon sa ressemblance.

Un père céleste qui ne soit que père et pas mère n'est pas aisé à trouver derrière l'image du créateur tout-puissant avec tout ce qu'un tel qualificatif peut évoquer dans les esprits. Je ne doute pas que la théologie ait dépassé l'image de Dieu totalitaire qui règne seul et que l'homme doit servir à jamais. Lorsque le terme de toute-puissance est gardé, elle a été repensée. On parle alors d'une toute-puissance d'amour, par exemple. Reste qu'un dieu tout-puissant évoque d'abord un dieu à la fois père et mère, une force qui n'a à tenir compte de rien ni de personne — et non un dieu qui laisse la place à l'autre. Cette première image peut vivre longtemps dans un homme, dans une culture, dans une religion. Dieu-Père-Mère, ou Dieu-Père-sans-Mère (ou encore Mère phallique, comme dirait la psychanalyse) : figures terribles dont le monothéisme, s'il fait son travail, doit permettre aux humains de s'entre-libérer.

Le créateur de la *Genèse* est pourtant, si nous avons bien lu, au plus loin de la toute-puissance. De ce point de vue, les critiques que les maîtres du soupçon — Freud, Marx, Nietzsche — ont fait à la notion même de Dieu concerne un autre dieu que celui que nous lisons dans l'Écriture. Si le dieu unique est celui auquel une humanité infantile aliène sa liberté pour une sécurité illusoire achetée par une bonne conduite, alors, en effet, l'homme qui se lève et qui pense ne peut que le nier, le détruire et enseigner aux autres à s'en débarrasser. Le mauvais dieu, le mauvais Père divin peuvent cependant servir, comme les animaux à l'adam, à ressentir un refus : ces figures peuvent bien être celles que l'homme redoute, mais ne peuvent représenter le dieu avec lequel l'homme désire entrer en relation. Nos grands savants et philosophes ont bien parlé du « Dieu pervers », comme l'a appelé Maurice Bellet, mais sans pressentir, semble-t-il, que leur soupçon était voisin du soupçon que le texte biblique lui-même oppose aux faux dieux, ceux qui occupent toutes les places...

La ressemblance divine

En face du père céleste, une mère serait donc là : entre les humains, dès que surgit en eux le désir, non de l'autre comme objet, mais de la relation à l'autre. Le dieu Père, lui-même relationnel (« Nous ferons »), aurait ainsi comme vis-à-vis maternel une autre relation, la relation humaine. Un certain équilibre des figures du récit est ainsi atteint selon une logique symbolique qu'on peut ne pas choisir, mais qui a sa cohérence propre.

Poursuivons l'exploration de cette hypothèse : si la mère de l'humain dont Elohim est le père, c'est la relation entre les humains, est-ce n'importe quelle relation ? Nous pouvons aisément supposer que non : il s'agit cette fois de faire advenir la ressemblance divine que le dieu n'a pas faite. Notre propre expérience nous fait assez pressentir combien certains modes de relation ne font pas advenir en nous de ressemblance divine... Quelle relation enfantera l'adam de l'un et l'autre sexe, quelle relation permettra que mâle et femelle deviennent homme et femme ?

« Celle-ci, cette fois, os de mes os et chair de ma chair, à celle-ci il sera crié femme, car d'homme elle a été tirée. » Cette parole par laquelle l'adam commence à reconnaître sa propre substance en une autre a été précédée par une parole que le dieu a posée précisément entre la formation de l'adam et de la femme. Un interdit, le seul de ce récit des origines, a préparé la rencontre. Il prend tout son sens d'être situé dans la relation justement, puisque cet interdit, c'est celui de la « différenciation », l'interdit de manger pour connaître. Parole qui instaure la non-dévoration mutuelle, la séparation entre eux, l'altérité de chacun.

Cette hypothèse de la relation-mère peut certes rejoindre ce qui est dit depuis si longtemps par les chrétiens : l'Eglise comme Mère. Je crois qu'on peut trouver dans le texte de la *Genèse* une fort intéressante mise en garde à ce propos. Cette mère d'« homme et femme » n'est pas une institution qui leur serait extérieure, pas un temple dans lequel il leur faudrait rentrer et demeurer, un lieu de rassemblement qu'il leur faudrait rejoindre. C'est leur relation même, relation instituée dont un tiers divin a donné la loi. Cette loi n'a elle aussi rien d'un commandement qui enserrerait l'être, d'un règlement qui prescrirait ce qu'il faut faire ; elle est purement négative : ne pas manger l'autre, si l'on peut ainsi la résumer.

La relation-mère n'est pas une « institution » au mauvais sens où on l'entend souvent, un lieu fermé à l'intérieur duquel on se nide, mais où l'on doit demeurer nidé, sans croître ni naître. Ce n'est pas l'institution qui est la « mère de ressemblance », mais la relation instituée, non close, gardée seulement par l'interdit d'être l'autre. Dans cette optique, l'institution, qui ne serait pas en elle-même la mère, serait là pour la permettre, pour rendre possibles — en transmettant récits et loi sans emprise sur les personnes — des relations telles qu'elles soient porteuses de la ressemblance divine pour chacun.

Je pense en terminant à ce que les deux testaments nous racontent lorsque doivent venir au monde un patriarche, un prophète, le messie... Il est très remarquable que cette vie ressemblante à Dieu ne viendra pas sans que le couple qui l'engendre n'ait avancé à travers une épreuve — la stérilité, par exemple — vers une nouvelle relation. Abraham et Sarah sont les premiers à faire advenir entre eux un autre rapport, tellement autre qu'ils changent de nom, et que ce qui fait alliance de chair entre eux est circoncis, marqué de l'alliance divine. Ainsi se fera, dans cette relation divinisée, la transmission de la vie divine. Comment ne pas mentionner enfin la relation entre Joseph et Marie ? Elle aussi traversera une épreuve que le désir de Joseph, cherché comme celui d'Adam au fond du sommeil, transformera en « accueil de l'accueil » de Marie à cette vie divine. A ce point de vue, la mère de Jésus, c'est bien Marie ; mais la Mère qui accueille le Fils du Père, peut-être est-ce la relation entre cet homme et cette femme.

Éditions SAINT-PAUL

BP 652 - 78006 Versailles Cx



2^e édition

Le Corps à cœur Père PASCAL IDE

Préface de Xavier LACROIX

Le corps humain a-t-il un sens ?
Pascal Ide étudie sa
problématique à partir de
plusieurs approches : **science,**
philosophie et foi.

Entre l'idolâtrie du corps
et sa négation, Jean-Paul II
envisage le corps comme
« *instrument privilégié de don*
dans la Création ».

380 p. - 135 F

Diffusion CERF

La création iconique

Une « dramatique » de la création

Vincent HOLZER *

Deux voies commandent les réflexions que nous proposons. L'une nous fut inspirée par Maurice Blanchot méditant sur la question littéraire et prenant le texte biblique à témoin. Plaidant pour le « retour à la lettre », à l'instar du philosophe qui plaide pour le « retour aux choses mêmes », Blanchot avertit le lecteur d'une tentation trop fréquente : interposer entre la parole biblique et celle du lecteur les transpositions symboliques qui tempèrent la rudesse et la nudité de la lettre : « Chaque fois que nous sommes gênés par une parole trop forte, nous disons : c'est un symbole. Ce mur qu'est la Bible est ainsi devenu une tendre transparence où se colorent de mélancolie les petites fatigues de l'âme » ¹.

L'enjeu est clair, et c'est l'objet de la seconde voie. Le rapport de Dieu à l'homme s'instaure à partir du moment où Dieu parle, révélant

* Lazariste, Institut catholique de Paris A publié *Le Dieu Trinité dans l'histoire Le différend théologique Rahner-Balthasar* (Cerf, 1995)

1. *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 117

non pas tant un message qu'un souci : « Vais-je cacher à Abraham ce que je vais faire ? » — souci exprimé à l'aube du geste créateur sous la forme d'une interrogation pathétique adressée à l'homme : « Où es-tu ? » La création iconique réclame tout autant une image de l'homme qu'une image de Dieu, et c'est faute d'identifier ce « besoin » divin que la notion de création se fige dans l'image-objet, *trace* sensible d'un divin diffus ou diffusé comme secrète vitalité des phénomènes. Or Dieu parle, et, lorsqu'il parle, il « a besoin d'entendre sa propre parole — devenue ainsi réponse — répétée en l'homme où elle peut seulement s'affirmer et qui en devient responsable »². Si, du côté de Dieu, l'image ou la ressemblance valent comme révélation du mystère divin, c'est la temporalité du Christ obéissant qui nous en décèle le sens.

La *création iconique* : voilà bien une expression redoutable parce que facile, « esthétisante » à souhait, à moins qu'elle ne se recueille christologiquement, et ne définisse l'espace d'une liberté filiale à construire, sous la grâce d'adoption.

Le mystère du Verbe

Spontanément, on pense la création en terme de « fondation du monde ». Dieu est alors un principe transcendant qui pose autre chose face à lui. Une théologie de la création, pourtant, ne se fonde pas sur cette expérience cosmologique. Si le regard de l'homme est nativement instruit par l'ordre des choses, la notion de création n'advient à la pensée que dans une expérience seconde. Étroitement associée à la révélation du Nom divin, elle en épouse l'indicible figuration, et c'est d'abord ainsi qu'elle décline son « origine » divine. Révélation du Nom et création sont les deux faces d'un même mystère, dont la littérature néotestamentaire ne cesse de signifier le paradoxe. Ainsi, en *Ep* 1,3-4, l'adoption filiale fait droit au geste créateur tout en le libérant de son intelligence trop immédiatement cosmique. La « fondation du monde » est subordonnée à un mystérieux colloque divin où le « Père de notre Seigneur Jésus Christ » dévoile une intention créatrice, lisible pour nous sur le « visage » de son Christ : « Son énergie, sa force qui contient tout, il les a mises en œuvre dans le Christ, lorsqu'il l'a réveillé des morts et fait asseoir à sa droite dans les cieux » (1,19-20).

2. *Ibid*, pp 114-115

Une telle démonstration ne doit pourtant pas céder au confort interprétatif que suggère le concept si pauvre de « puissance ». Il faut lever l'équivoque métaphysique, sortir d'une conception qui situerait le « monde » ou la création face à Dieu. Plus la gloire divine (*Kabôd YHWH*) tend à l'épure dans un écart entre manifestation sensible et transcendance de la manifestation, plus son enfouissement dans la chair mortelle doit révéler, du côté de Dieu, les ressources qui lèvent l'apparente contradiction. Le voile n'est levé que dans le paradoxe de la manifestation trinitaire, le Je divin ne se posant plus face à l'homme mais esquissant sa propre figure dans une dramatique de l'image et de la ressemblance intérieure à l'acte d'exister divin, et définissant son essence. Le Fils, éternellement engendré, venant du Père, fait retour vers le Père, et instruit les hommes de leur origine filiale. Une création promise à la filialité, voilà ce qu'il faut penser, sans que l'on puisse se contenter de faire dériver le monde d'un principe qui lui est purement et simplement transcendant.

Vers la révélation trinitaire

Le monde n'est pas un pur vis-à-vis de Dieu. Lorsqu'il se décline en terme de « création », il définit sa place *en* Dieu surgissant d'un dialogue, d'un colloque intérieur à l'être de Dieu. Lorsque le théologien Irénée de Lyon, au ^{II}^e siècle, nous dit que « Dieu a créé le monde avec ses deux mains, le Fils et l'Esprit » ³, il dit lumineusement, dans un langage tout anthropomorphique, que la création nous est donnée comme le « prolongement » spatial-figuratif, et personnel-filial de l'être divin. On pourrait croire alors que le monde est tout investi de divin, au point de s'identifier à lui. La tentation panthéiste fait précisément erreur sur le sens que l'on peut accorder à une création qui n'est pas dissociable d'une délibération intérieure à l'être de Dieu. Le monde créé est posé dans une altérité homologue à celle qui revient aux deux mains qu'évoque Irénée et que sont, vis-à-vis du Père, le Fils et l'Esprit.

Origène, théologien du ^{III}^e siècle, apporte des lumières supplémentaires : « Il semble qu'il n'y a pas eu de moment où Dieu n'ait pas été créateur, bienfaisant et provident (...) Dieu le Père a toujours été, il a toujours eu un Fils unique qui est appelé en même temps Sagesse (.) Cette Sagesse est celle qui faisait toujours la joie de Dieu quand il

3. *Adversus haereses*, L.4,4

eut achevé le monde, pour que nous comprenions par là que Dieu toujours se réjouit. Dans cette Sagesse donc, qui était toujours avec le Père, la création était toujours présente en tant que décrite et formée, et il n'y a jamais eu de moment où la préfiguration de ce qui allait être ne se trouvait pas dans la Sagesse »⁴.

Si la création peut être qualifiée d'« iconique », ce n'est pas d'abord parce qu'elle porte sensiblement les traces « empiriques » du divin, même si cette tradition est largement attestée dans la littérature biblique, puis sera amplement reprise dans la tradition théologique, mais parce que l'activité humaine de déchiffrement par la parole ne pourra pas être séparée de l'histoire de la promesse, qu'on aurait tort d'identifier sans plus au don de la terre. Dès la révélation du Nom, en Ex 3,14, le don de la terre et la parole qui l'accompagne sont au service de l'invocation du Nom de Dieu. Le théologien Hans Urs von Balthasar parlera d'une « dialectique des indices sensibles »⁵ qui empêche la figuration ; nous préférons dire : qui la tient en réserve, précisément parce qu'elle ne se départira jamais de l'ordre du monde sensible, non pas comme cosmos épiphanique, mais comme espace dans lequel la Parole puisse être entendue et crue. Ainsi, dans la littérature de Sagesse, l'« extériorité de Dieu » oscille entre les images les plus épurées et l'habitation la plus intime. La Sagesse, ouvrière des œuvres de Dieu, est dite « souffle » de la puissance divine, « effusion » toute pure de sa gloire, « reflet » de la lumière éternelle, « miroir », « icône » de son excellence (Sg 7,25). C'est aussi la Tōrah qui se lie à la Sagesse et devient figure de l'inhabitation divine. Le texte du prophète Baruch ne laisse de susciter l'admiration : « Après cela, elle se fit voir sur la terre et elle vécut parmi les hommes. La Sagesse, c'est le Livre des commandements de Dieu, c'est la Loi qui existe pour toujours » (3,38).

L'avantage de ces procédés, c'est que la transcendance, non susceptible d'une définitive figuration, s'explicite tout de même, au point de parvenir à une certaine radicalisation du degré d'intimité, tout en demeurant infigurable. Pourquoi la persistance d'un tel paradoxe ?

Vaincre l'idole

Le pouvoir des signes révèle, dès l'aurore expressive de l'indicible Nom de Dieu, une impossible proportion, comme si Dieu ne pouvait

4. *Traité des Principes*, L,I,4, Cerf, 1978

5. *La Gloire et la croix*, III/2, Aubier, 1975, pp. 235-236.

se résoudre à l'idole, lieu de la présence pleine, sans dehors ni distance, sans le temps, si bien ajusté à l'essence de la révélation. Nous sommes certes déjà dans l'interprétation conceptuelle. L'essentiel est d'aboutir à cette affirmation capitale : « Jésus se tient sur le lieu même d'Adam (...) Il se trouve aux prises avec le réel, exposé à la mort et à l'échec, et il apparaît là suprêmement tenté (...) La dramatique que manifeste centralement le "nouvel Adam" est bien celle de l'Adam originaire que nous sommes »⁶. En d'autres termes, la reconnaissance d'un monde comme don et création ne se décrète pas sur la base d'une connaissance ordonnée du réel, et, pour importante et légitime que soit cette voie, elle n'est pas, et c'est presque trivialité que de le rappeler, la source de la confession de foi qui lie le Nom du Père à son agir créateur. Il faudra passer par une médiation filiale qui pose un mystère d'engendrement se confondant avec un rapport de liberté entre Dieu et Dieu « précédant » toute création possible : « Il est l'icône du Dieu invisible (...) et il est lui, par-devant tout ; tout est maintenu en lui » (Col 1,15.17). Le vocabulaire de l'image signe ainsi sa subordination à la liberté spirituelle et personnelle plus qu'aux traces que laisserait l'empreinte divine de la Sagesse créatrice. Pourtant, cette tradition ne doit pas être méconnue, d'autant plus qu'en théologie chrétienne elle est d'inspiration trinitaire. L'empreinte divine est aussi bibliquement d'une autre nature.

On ne saurait méconnaître que, dans la littérature prophétique, les « jours des Baals » sont ces jours de la fixation idolâtre dans les éléments d'une création méconnue. La création ne se conçoit pas d'abord en termes d'espace, de cosmos, mais de parole et d'histoire ; cependant, jamais une parole nue, dépourvue d'images, dépourvue de chair : « Je lui ferai rendre compte des jours des Baals auxquels elle brûlait des offrandes (...) Eh bien, c'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur. Et, de là-bas, je lui rendrai ses vignobles et je ferai de la vallée d'Akor une porte d'espérance, et là elle répondra comme au temps de sa jeunesse, au jour où elle monta du pays d'Egypte » (Os 2,15-25). Blanchot commente : « De même que les Hébreux n'avaient été en Egypte que des séjournants, refusant la tentation d'un monde fermé où ils auraient eu l'illusion de se libérer sur place, par un statut d'esclaves, de même qu'ils n'ont commencé d'exister qu'au désert, affranchis pour s'être mis en marche, dans une solitude où ils n'étaient plus seuls, de même il était

6. P. Gisel, *Création et salut*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 142

nécessaire que, devenus possesseurs et demeurants, maîtres d'un riche espace, il y eût toujours parmi eux un reste qui ne possédât rien, qui fût le désert même, ce lieu sans lieu où seule l'Alliance peut être conclue et où il faut toujours revenir comme à ce moment de nudité et d'arrachement qui est à l'origine de l'existence juste »⁷.

Tout tient dans le Christ

Si l'expérience de la création dans les traditions probablement les plus anciennes de la mémoire d'Israël, c'est d'abord l'arrivée dans une terre (*Dt* 26,9), alors ce que le philosophe Martin Heidegger appelle l'expérience de l'*Unheimlichkeit*, de l'*Unzu Hause* (non-domiciliation, « étrangeté »), pourrait trouver une lecture théologique des plus fécondes. Elle ne définit la création ni comme une portion du monde détachée d'un chaos environnant par une imitation rituelle de l'œuvre primordiale des dieux, à l'instar des antiques cosmogonies, ni comme le milieu neutre et muet dans lequel s'échangeraient des paroles de reconnaissance mutuelle sans conflit. « La première limite de l'homme est d'être né après le monde »⁸. La création définit d'abord l'ordre de la chair, l'ordre des corps, où dimension spirituelle et dimension sensible accèdent de manière concomitante à l'émergence d'une identité, que le concept nomme finitude et contingence. Or la terre donnée n'est pas une fin en soi ; l'assignation prophétique au déplacement, au passage, demeurera constante, polarisée par le thème apocalyptique de la nouvelle Création. Ni l'homme ni les éléments du monde ne jouissent d'une identité close, comme si, dans la représentation biblique, la liberté devait décliner son essence dans des affirmations plus négatives que positives, toujours traversées par l'établissement de limites. Paradoxalement, leur fonction n'est pas de clôture mais d'ouverture.

La littérature paulinienne en porte la trace lorsqu'elle tresse dans une hymne complexe l'intrinsèque relation qui s'instaure entre création et salut (*Col* 1,15-20). Le Christ y est confessé « Premier-né de toute créature », et dans une redondance littéraire qui fonctionne telle une inclusion explicative, des versets 18b à 20, la question du commencement s'instaure à partir de la condition pascalle de glorification du Fils. Il est « Premier-né d'entre les morts », et, à ce titre, il est le commencement, l'*archè*. Il est « avant toutes choses », au verset 17a, et

7. *Op cit*, pp. 110-111

8. J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse biblique*, II, Gabalda, 1970, p 517

tout trouve en lui sa consistance *Tout tient en lui*. Ne peut-on pas discerner ici un prolongement néotestamentaire de l'affirmation d'Isaïe selon laquelle YHWH est le créateur de *tout* (*kol*) ? L'expression paulinienne, « *én autô* » (« en lui »), veut probablement signifier que le Fils est le principe caché de vie de toute la création, sans que l'affirmation ne s'affaisse dans une interprétation cosmologique de la médiation. Christ n'est point l'instrument que le Dieu transcendant s'adjoit, révélant ainsi qu'il répugne à tout contact avec une réalité qu'il crée cependant. Sa médiation s'exerce au gré d'une obéissance qui fut traduite dans l'histoire des hommes, et que la mémoire naissante de la communauté chrétienne s'autorisa à lire comme intérieure ou contemporaine aux œuvres initiales de Dieu. Cette lecture bénéficiait d'appuis vétérotestamentaires solides.

Christ est « le commencement » comme « Premier-né d'entre les morts ». Le commencement, c'est l'affaire du Fils obéissant jusqu'à la mort, pôle de la rétention figurative. Quant à la propension inclusive, c'est ce que produit l'obéissance filiale, sa dilatation cosmique et spirituelle. Elle atteint toutes choses, tous les êtres. Le fondement de la filiation est en Dieu même, il se confond avec l'engendrement paternel, et fructifie dans une liberté personnelle de consentement et de réception, le propre du Fils *icône* du Père. C'est en Dieu qu'est fondé le temps des hommes.

La théologie contemporaine de la création

Dans un livre vigoureux et bref⁹, le théologien Jean-Baptiste Metz énonça les principes d'une compréhension du monde dans la foi. Dans une approche qui s'apparente à la dialectique, le théologien livrait à la pensée un texte extrême, surdéterminant les tensions et les crises, à tel point que son argumentation était sans cesse prête à se rompre. Penseur d'une autonomie croissante du monde, Metz usa des ressources d'une théologie de l'enfouissement de Dieu en faisant jouer le paradoxe divin d'un effacement et d'un ensemencement de la réalité mondaine, à la fois libérée de Dieu et soutenue dans ses principes de croissance les plus intérieurs. Il s'agissait ainsi de penser le monde comme *histoire*, en lui accordant une autonomie dérivée, non pas tant d'un Premier Principe assumant la raison formelle de causalité, mais d'un Dieu dont l'activité créatrice ne pouvait être saisie

9. *Pour une théologie du monde*, Cerf, 1971

qu'à partir d'une action continuellement créatrice, comme si l'instant de la création était précisément le point insaisissable, pour que nulle arrogance humaine ne puisse se prévaloir de l'origine : « Où étais-tu lorsque je fondais la terre ? » (Jb 38,4).

Radicalisant le principe biblique de l'interdit figuratif, Metz pensa une doctrine de l'adoption du monde par une grâce intérieure n'exigeant nul déchiffrement, n'étant pas tant *theôria* que *praxis*, sans que le théologien lui-même ne renonce à l'explicitation christologique de ce principe de compréhension. Il devait, pour ce faire, réhabiliter les ressources de la tradition chrétienne dogmatique, et montrer avec vigueur que cette tradition dogmatique était bien plus que ce qu'en disaient et faisaient les partisans des christologies dites « libérales » et « romantiques ». Jésus n'est pas l'idéal de l'homme parfait, il incarne la gloire divine dans la singularité d'une existence et lie Dieu à l'histoire. Les propositions de la foi ne sont pas l'expression d'une conscience de soi métaphysique et immémoriale, qui n'a finalement rien à attendre. Elles révèlent positivement un acte trinitaire de délibération et d'adoption, engageant la destinée présente et eschatologique de l'histoire.

Metz ouvrait, avec d'autres, la voie d'une théologie dite « narrative », réhabilitant la fonction critique et conceptuelle du récit. Mais le récit n'était pas tant une histoire sainte racontée du point de vue de Dieu que l'histoire des hommes faisant office de récit pour Dieu. Cette voie permit de lever le soupçon de mythologie qui pesait sur les textes, tout en montrant que la manifestation divine de Salut contrariait et réorientait la quête humaine de salut. Penser la création, c'est alors penser l'histoire en son dénouement, et accorder du même coup à cette histoire une lisibilité eschatologique.

L'homme et son histoire

L'homme est absent au moment de la création. L'origine insaisissable n'est pas sa négation, mais l'avenir qu'elle se donne, le temps qu'elle engendre pour que son secret puisse s'énoncer sans que l'homme s'y projette trop vite et en fasse le fondement d'une appartenance qui absolutiserait sa position dans l'être. La théologie contemporaine de la création voulait aussi briser le schème homogène d'un cosmos sorti des mains de Dieu, habitacle ou réceptacle d'une créature admise dans un domaine où la présence de Dieu se signifiait dans les éléments du monde. « Il est donc impossible de dissocier le fait de

création en le concevant comme "fait muet", et la parole d'alliance qui en dit le sens, et cela implique que la distance puisse être radicalement la condition d'une proximité »¹⁰.

Lieu d'une mise à l'épreuve, la création est indissociable de la parole qui, trivialement, énonce les règles du jeu de l'habitation divine : « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi. Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve *au ciel là-haut, sur terre ici-bas* ou *dans les eaux sous la terre* » (Ex 20,4). L'homme est comme libéré, à l'aurore de la relation d'Alliance, du poids de construire lui-même la médiation, de se hausser au-delà de lui-même en synthétisant laborieusement la somme des indices sensibles dont il dispose. En Ex 4,1-17, dans une scène admirable, Moïse se bat avec les signes que lui propose YHWH, aucun d'eux ne s'égalant à la mesure de la parole échangée entre lui et le Dieu des Pères. Pourquoi YHWH instaure-t-il la distance entre ce qu'il veut dire et les figures disponibles pour que se fasse entendre la « voix des signes » ? Nous avons déjà esquissé une réponse, mais il faut encore l'affiner.

L'homme n'est pas en reste dans la littérature biblique. Il ne se contente pas d'habiter l'espace et de le consacrer en réitérant les gestes archétypiques de la cosmogonie antique. Un autre texte mérite de retenir et de captiver notre attention en Gn 28. Lorsque Jacob délimite l'espace sacré en utilisant la pierre qui lui sert de chevet pour se reposer, s'adonnant ainsi au geste rituel de l'antique cosmogonie, il émet aussitôt une condition, qu'il adresse à YHWH son Dieu, condition qui validera et authentifiera la fiabilité de l'espace à consacrer. Jacob ne reproduit pas une scène primitive divine qui fonderait selon l'art de la répétition mimétique la sacralité du monde. Ce qu'il fait est bien plus subtil et subversif : « Si Dieu est avec moi et me garde dans le voyage que je poursuis, s'il me donne du pain à manger et des habits à revêtir, si je reviens sain et sauf à la maison de mon père — YHWH deviendra mon Dieu —, cette pierre que j'ai érigée en stèle sera une maison de Dieu et, de tout ce que tu me donneras, je te compterai la dîme » (28,20-22). Jacob diffère l'acte de consécration, en suspend les bénéfices immédiats, pour en éprouver les conditions d'effectuation. Elles tiennent à son errance, à sa marche, à sa subsistance concrète, tous traits qui ne sont autres que l'histoire qui reste à parcourir. Texte admirable s'il en est, où le divin est soumis à l'épreuve de l'histoire.

10. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, PUF, 1990, p. 88

Dieu se fait histoire

Là encore, la lecture christologique du récit apporte la lumière décisive. En la prolongeant trinitairement, l'on peut affirmer avec Balthasar que « Dieu le Père n'a pas créé le monde comme s'il le jetait "en dehors" de lui, il l'a projeté sur le Fils au sein de la vie divine »¹¹. Seule la lisibilité pascal du vocabulaire de l'image permet d'accéder à la requête formulée par la théologie contemporaine, parce qu'elle ne craint pas de situer en Dieu le rapport image/ressemblance. Mais ici l'image révèle son inaptitude foncière à s'égaliser à la ressemblance avant ou sans que l'histoire, ou une autre médiation, n'ait accompli son œuvre. Cela vaut en Dieu, puisque, dans le Fils, le Père ne se double pas d'une image qui consoliderait une primauté sans partage. Le Fils-Image jouit d'une liberté dont nous n'avons la représentation et la compréhension qu'à partir du détachement kénotique et libre du Fils dans le mystère de sa Pâque. Le dialogue Père/Fils doit nourrir toute spéculation intratrinitaire, et le vocabulaire de l'image qui suggère l'assimilation ou la reproduction conforme d'un archétype peut bibliquement se recueillir comme une image terminale. L'« image » est indissociable de l'onction messianique reçue par le Fils, et c'est pourquoi elle est au terme, elle appartient au vocabulaire pascal, sans préjuger de ce qu'elle révèle et autorise pour notre compréhension du commencement : « Il est monté ! Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu jusqu'aux régions inférieures de la terre ? (...) C'est le même qui est monté et qui est descendu afin de remplir toutes choses » (Ep 4,9).

Nous parlions des théologies contemporaines de la création. On peut ajouter que Metz entendait donner à la pensée de Karl Barth une dimension « politique » qui tempérait son exclusive théocentrique, tout en conservant son moment de vérité théologique : la création n'est pas tant un espace homogène à l'intérieur duquel l'homme définit sa place comme esprit libre, capable de déchiffrer une phénoménalité offerte pour que s'exercent ses capacités de connaître et d'agir, qu'une parole qui prend corps dans un énoncé de foi, comme si le mot « création » ne pouvait s'insérer que dans la chaîne parlée des confessions de foi primitives sur le Dieu d'Israël libérateur et sauveur. Barth assignait ainsi à la théologie contemporaine la tâche de faire droit à l'histoire, tout en repoussant la vieille image du monde

11. *La Dramatique divine*, IV, Culture et vérité, 1993, p. 225

comme cosmos, héritée de la philosophie grecque. En affirmant que « l'Alliance est le fondement interne de la création » et que « la création est le fondement externe de l'Alliance »¹², il ouvrit la voie d'une conception « iconoclaste » de la création, en recueillant la récurrence de l'interdit biblique d'une fixation représentative dans l'image, mais aussi, comme par contrecoup, la voie qui fit vaciller le divin. Dans l'ultime jonction du Verbe à la chair, Dieu se fait histoire, cassant une pure statique de l'image.

La création ainsi remise à sa place constitue une épreuve pour Dieu et pour l'homme. Si créer n'est pas seulement « laisser-être » mais proposer à la relation, la création n'accède à son concept que dans l'acte par lequel l'homme s'y livre et Dieu s'y donne sous la forme existentielle d'une liberté spirituelle. Si, dans l'expérience biblique, Dieu s'excepte de l'image en s'y livrant, il signe en elle la trace de son inadéquation constitutive à le contenir, et, ce faisant, il révèle en elle le support sans lequel aucune présence de Dieu ne saurait dire et signifier son mystère. Dieu préserve et dit sa gloire dans des images soumises à l'impossibilité d'une conciliation supérieure, d'une synthèse capable d'unifier les manifestations sensibles du *Kabôd* YHWH. Dieu s'excepte, et l'image révèle son essence, en montrant son rapport de pure médiation entre elle et la réalité qui s'offre en son apparaître. Cette salutaire disjonction de l'image pourrait manifester la justesse d'un « iconoclisme » qui ne tue pas l'image dès son surgissement, mais lui accorde la part d'indicible sans laquelle elle ne révélerait rien.

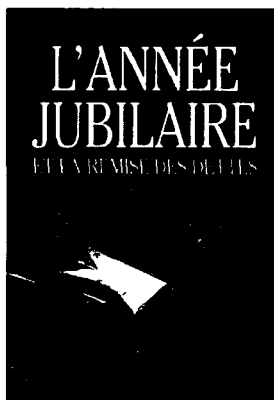
* * *

Le paradoxe de l'Incarnation nous instruit du mode de visibilité du Verbe divin, en confiant à la chair de l'homme le soin de dire l'invisible, tout comme le Fils de prédilection. Nous avons vu que le vocabulaire de l'Image était indissociable de l'épreuve pascal, et qu'en elle le mystère des origines levait son secret. Nous recueillerons les mots de Bernardin de Sienne pour le dire : « L'éternité vient dans le temps, l'immensité dans la mesure, le Créateur dans la créature (...), l'infigurable dans la figure, l'inénarrable dans le discours, l'inexplicable dans la parole, l'incirconscribable dans le lieu, l'invisible dans la vision »¹³.

12. *Dogmatique*, III/1, Labor et fides, 1945-1953, § 40-56

13. Cité par G. Didi-Huberman, *Fra Angelico*, Flammanon, 1995, p. 57

Une véritable enquête
sur la signification
biblique du Jubilé, qui
permet de comprendre
la démarche proposée
par l'Église pour
l'an 2000.



Thomas P. Osborne,
bibliste,
est professeur
au grand séminaire
et à l'Institut
catéchétique
de Luxembourg.

Joseph Stricher,
bibliste,
est directeur
du service biblique
Évangile et Vie.

128 pages
98 FF • 14,94 €

Jubilé 2000

facultés
jésuites
de Paris



QUELS ENSEIGNEMENTS SUIVRE AU CENTRE SÈVRES ?

À PARTIR DE JANVIER

- *Initiation à quelques grandes spiritualités,*
par Adrien DEMOUSTIER et alii
- *Relire aujourd'hui l'histoire des religieux,*
par Philippe LÉCRIVAIN
- *La « métanoïa »,* par Olivier CLÉMENT
- *La consolation spirituelle,* par Adrien DEMOUSTIER
- *Mystique et féminité,* par François MARXER
- *Pour une intelligence des Exercices spirituels*
d'Ignace de Loyola, par Sylvie ROBERT

SESSION SUR LA VIE RELIGIEUSE (7-10 février)

*Religieux et religieuses,
que disent-ils de leur vie et de son avenir ?*

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Paul BEAUCHAMP

La Loi de Dieu

D'une montagne à l'autre.
Seuil, 1999, 252 p., 130 F.

Dans ses diverses formulations (Décatalogue, Lévitique, Discours sur la Montagne en *Matthieu*), la Loi de Dieu repose sur une seule base : « Tu es aimé », et pointe vers une seule cible : « Tu aimeras ». Sans cette fondation et ce dépassement, la Loi devient idole et enfante la haine de soi, l'accusation, le péché, et finalement la mort. Jésus, lui, parle de sa mission en terme d'accomplissement de la Loi. Cet accomplissement n'est pas à chercher du côté de la précision du contenu ou de la perfection des actes, mais du côté de l'inspiration. L'Esprit, qui inspire la Loi, anime cet homme qui vit dans la plus grande liberté qui soit, celle du Fils. L'enseignement et les actes de Jésus

laissent pressentir cet accomplissement, mais c'est la Croix qui va réaliser ce que la Loi a été incapable de faire : non seulement révéler le péché mais guérir le pécheur. Le jeune homme riche de l'Evangile est invité à passer de la pratique du Décatalogue à la suite du Christ.

C'est cette même pédagogie que Paul Beauchamp met en œuvre dans cet ouvrage, affrontant sans crainte ce qu'il considère comme le « plus escarpé dans les Ecritures » : la *Lettre aux Romains*. Paul y souligne le rôle pédagogique de la Loi jusqu'à lui reconnaître le « mérite » d'augmenter le péché et de manifester la puissance de mort de la Loi. Guidés par l'auteur, nous pouvons risquer quelque progression sur cette « paroi » et nous laisser conduire du Sinaï au Golgotha, de la Loi à la Croix, pour être, derrière le Christ, au rendez-vous du Père.

Agnès Hédon ♦

Michel CORBIN

La paternité de Dieu

Cerf, coll. « Epiphanie »,
1998, 213 p., 130 F.

Sous ce titre, l'auteur a regroupé une cinquantaine d'homélies prononcées ces dernières années et un essai sur la Providence de Dieu. Dans un style très dense et alerte, qui hérite de saint Anselme, Michel Corbin nous aide à découvrir davantage le visage du Père, Lui dont « l'amour est tel que plus principal ne se puisse » et qui « surenchérit de justice et de miséricorde ».

Pour celui qui souhaiterait trouver ici une lecture spirituelle, les titres des homélies et les références bibliques peuvent servir de guide, et ce d'autant plus facilement que le texte de l'Écriture est reproduit en entier avant l'homélie. Cependant, l'ordonnance des homélies obéit à une « chronologie » fondée dont l'auteur s'explique au premier chapitre. On tirera donc un profit certain à lire cet ouvrage « dans l'ordre ».

Quelle que soit l'entrée choisie, un même souffle et une même rigueur sont perceptibles dès l'abord — preuve qu'il est possible, dans cet art difficile qu'est l'homélie, de nourrir à la fois l'intelligence et le cœur, tout en restant accessible.

A. H. ♦

Du même auteur ont paru au Cerf en 1997 *La Pâque de Dieu quatre études sur saint Anselme de Cantorbéry* et *La Trinité ou l'excès de Dieu*

Edouard BONE

Dieu, hypothèse inutile ?

Racine/Lumen vitae,
1999, 200 p., 135 F.

Sur l'idée de création, ce livre peut apporter d'utiles compléments. Depuis le XVIII^e siècle, la science a donné sur l'origine du monde, de la vie, de l'homme, une vision évolutive incompatible avec la conception fixiste qui résultait d'une lecture de la *Genèse* comprise *ad litteram*. Les progrès des sciences — la théorie de l'évolution comme celle du big-bang — ont rendu service à l'exégète et au théologien : ils leur ont permis de purifier leur idée de la création. Sur ce point, celui des « comment », les conflits entre science et foi ont enfin disparu. Cependant, d'autres difficultés ont surgi à propos de l'apparition de l'homme et de sa spécificité. Enraciné dans le groupe des primates, trois millions d'années lui seront nécessaires pour acquérir les caractères proprement humains : la fabrication des outils, le langage, l'art, etc. L'homme est un « être à part », en continuité physique avec l'animal et en rupture métaphysique avec lui, selon le mot de Sertillanges.

Toujours à propos de la création, l'auteur commente la première phrase du *Credo* : « Je crois en Dieu, créateur du ciel et de la terre. » Par cette déclaration, le concile de Nicée entend s'opposer à ceux qui considèrent la matière comme un principe mauvais. Or le monde de la matière et celui de la vie sont « dons de Dieu ». Après

chaque étape de sa création, Dieu « vit que cela était bon ». Mais son œuvre n'est pas achevée. A l'homme revient la tâche de la poursuivre en tant que co-créateur.

Jean-Marie Moretti ♦

Philippe BARTHELET

Saint Bernard

Pygmalion,
coll. « Chemins d'éternité »,
1998, 237 p., 110 F.

Chef spirituel de la chrétienté et amoureux de la solitude, Bernard survole son siècle comme un aigle et touche les cœurs comme un maître familial. Le dernier des Pères de l'Eglise faisait de l'écriture elle-même la meilleure clef de l'écriture, au point que la *lectio divina* devenait pour lui une seconde nature. Avec elle, il se renfermait volontiers en lui-même et parcourait l'étendue de son âme, avant d'en communiquer les trésors à ses frères. Ce grand docteur des degrés de l'amour de Dieu, chanteur incomparable du *Cantique des cantiques*, qui n'a d'égal, peut-être, sur la terre de France, que saint François de Sales, ne s'est pas battu seulement pour la croisade, mais aussi pour que l'affectivité dans la vie spirituelle ne succombe pas à la dialectique.

Comment trouver l'accès à la lecture de ces grands commentaires qui, aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, oserait-on dire, peuvent nourrir l'élan de la prière et le goût des réalités spirituelles ? Une bonne biographie du saint, simple et complète, donnerait envie d'aller

aux sources. C'est ce que nous offre Philippe Barthelet, écrivain, chroniqueur à France-Culture, en cet ouvrage au style très vivant et à la documentation puisée aux meilleures sources. Les non-initiés trouveront ici un guide accessible qui leur fera découvrir la personnalité de saint Bernard, excitera leur curiosité et les invitera à découvrir son œuvre (cf. aussi Jean-Yves Montagu et Olivier Martel, *L'âme cistercienne*, Editions du Chêne, 1999, 192 p., 298 F).

Claude Flipo ♦

Raymond LULLE

Anthologie poétique

Introd. et trad. A. Llinarès.
Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes »,
1998, 204 p., 145 F.

De quelque côté qu'on le regarde, Raymond Lulle (1232-1316) a tous les traits du génie, son œuvre profuse, généreuse, couvrant aussi bien la philosophie, la théologie que la mystique. De plus, il survient à un moment propice pour exercer ses immenses talents. L'ère des croisades étant révolue, des moyens exclusivement spirituels, en effet, sont désormais requis afin de convertir les musulmans. Lulle n'hésite pas alors à quitter femme et enfants pour fonder à Majorque, avec la bénédiction papale, un collège dédié à l'étude du Coran, dont il s'agit autant de vanter les beautés que de prouver le caractère exclusivement profane. Cette lourde responsabilité, toutefois, ne l'empêche pas de voyager sans cesse dans tout

le bassin méditerranéen pour y prêcher et enseigner — jusqu'à en mourir lapidé.

Constituées de dialogues, comme la plupart des écrits de Lulle, ses poésies recueillent une multitude de colloques intérieurs. Du troubadour qu'il fut, il a conservé le mordant du redresseur de torts, seul contre tous. Farouche apologiste, il veut emporter coûte que coûte la conviction. D'où ses nombreux dépités qu'il exprime tantôt à la Vierge compréhensive, tantôt à un ermite dubitatif. Chez lui, même le plus grand désarroi doit se muer en dynamique pour pousser tout bon chrétien, par exemple, à aller délivrer le Saint-Sépulcre. S'il est prompt à reconnaître ses péchés, il l'est bien davantage à se plaindre de n'être point reconnu à sa juste valeur... Pénétrer la religion d'un homme du Moyen Âge est toujours un peu déconcertant. Mais Lulle est doué d'une telle énergie spirituelle qu'il nous fait survoler avec fruit jusqu'à ses tirades les plus rebutantes.

Yves Roullière ♦

René LATOURELLE

**Pierre-Joseph-Marie
Chaumonot, compagnon
des martyrs canadiens**

Bellarmin, 1998, 268 p., 138 F.

**François-Joseph Bressani,
missionnaire et humaniste**

Même éditeur, 1999, 124 p., 74 F.

Bressani et Chaumonot sont beaucoup moins connus qu'un

Isaac Jogues ou un Jean de Brébeuf, et il est heureux qu'on leur ait consacré ces deux livres. Ils sont exactement contemporains et arrivent au moment de la quasi-extinction des missionnaires jésuites en 1649. Leurs routes, alors, se séparent : Chaumonot reste au Canada où il meurt en 1693, tandis que Bressani rentre en Europe et meurt à Florence en 1672.

Mais, à y regarder de plus près, ces deux compagnons de Jésus sont animés d'un même zèle et portés par une même mystique. L'un est bourguignon et l'autre romain. Le second entre tout jeune dans la Compagnie, tandis que le premier s'était auparavant égaré dans la délinquance. Bressani est un humaniste, et surtout un prédicateur de très haut vol. Chaumonot, quant à lui, est un linguiste et sans doute le meilleur connaisseur de la langue huronne.

Premier missionnaire jésuite italien à œuvrer dans une équipe exclusivement française, fait prisonnier par les Iroquois, Bressani subit d'atroces tortures et mérite assurément le titre de « martyr vivant » de l'évangélisation que lui a décerné Marie de l'Incarnation. Quant à Chaumonot, qui demeura missionnaire durant cinquante-quatre ans — exploite alors jamais dépassé —, il fut le fondateur de la première mission iroquoise. Tous les deux nous ont livré leurs souvenirs, et cela nous est précieux pour comprendre comment fut vécue la « vocation à la Compagnie » en ces terres frontalières.

Philippe Lécrivain ♦

Paul MILCENT et Jacques VÉNARD

**Saint Jean Eudes
(1601-1680)**

Préf. A. Le Bourgeois.
Desclée de Brouwer,
coll. « Temps et visages »,
1999, 173 p., 98 F.

« La place de Jean Eudes, presque inconnu au début du XX^e siècle, s'est affirmée comme celle d'un des artisans du renouveau de l'Eglise en France au XVII^e siècle et d'un des principaux représentants, aux côtés de Condren, de Jean-Jacques Olier, de la grande école spirituelle de Bérulle. » A défaut d'une béatification de celui-ci, Eudes demeure par excellence le saint canonisé de l'école bérullienne, celui qui, à l'usage du peuple chrétien, sut en vulgariser la doctrine en la recentrant sur le « cœur de Jésus et Marie », dont il instaura, dès avant les événements de Paray-le-Monial, la double fête.

Paul Milcent nous avait déjà donné, sous le titre : *Un artisan du renouveau chrétien au XVII^e siècle* (Cerf, 1992), une excellente biographie du saint, qui en est à sa deuxième édition et constitue en la matière l'ouvrage de référence. Aidé par son confrère Jacques Vénard, il en résume ici, à l'intention du grand public, les éléments essentiels. Comme le souligne dans sa préface Mgr Le Bourgeois, naguère supérieur général des eudistes, Jean Eudes y apparaît comme « un battant », homme d'audace, voire d'aventure.

Edouard Glotin ♦

Hervé BRÉJON

**Benoît Labre,
le pouilleux de Dieu**

Paris-Méditerranée,
1999, 140 p., 85 F.

Ce livre aurait pu se ranger parmi les innombrables récits, vaguement hagiographiques, où le sentiment l'emporte sur l'analyse. A la lecture, il se révèle attachant, capable de nourrir non seulement le cœur mais aussi la réflexion. Par un souci rigoureux des sources et une intelligence du contexte historique, l'ouvrage d'Hervé Bréjon échappe au piège de la comptine édifiante. Saint Benoît Labre (1748-1783), errant dans cette Europe des Lumières comme un perpétuel étranger, portant le poids d'une spiritualité marquée par le jansénisme du siècle antérieur, attentif aux êtres et aux événements comme à autant de signes de Dieu, ne trouvant de repos dans aucun institut malgré le contexte ecclésial favorable, recevant gratuitement chaque jour son pain quotidien pour l'âme et pour le corps, ce « pouilleux de Dieu », selon l'expression reçue, provoque le désir d'un abandon joyeux.

Certes plus proche de la tradition franciscaine que des écrits d'un Caussade, Labre a quelque chose pour séduire ceux que n'attire plus le clinquant de la modernité. D'où l'ambivalence, bien soulignée par l'auteur, d'une attitude qui peut prêter à bien des récupérations. Jadis, quelques poètes échappés de la société, comme Verlaine et Germain Nouveau, amis de Rimbaud ; aujourd'hui, les meurtris de la vie ;

et, depuis l'origine, tous ceux qui confondent la piété populaire avec un anti-intellectualisme coloré de culpabilité. Contre ces dérives, le livre de Bréjon nourrit une saine posture chrétienne.

Etienne Perrot ♦

John CHAPMAN

Correspondance spirituelle (1912-1933)

Ed. et trad. H. Benoît.
Paroisse et famille,
1998, 182 p., 129 F.

Bienvenue est cette nouvelle traduction des lettres de l'éminent bénédictin anglais. On sait qu'il prit une part active au débat sur la mystique qui passionna le premier tiers de notre siècle, autour de Soudreau, Bremond, Maritain, nombre de jésuites et de dominicains, entre autres. L'écho des disputes autour du passage de la « méditation » à la « contemplation », de l'« acquis » et de l'« infus », du caractère « surnaturel » ou non, exceptionnel ou non, de l'expérience mystique (couramment appelée « contemplation »), est évidemment constant dans ces lettres qui ne sont pas adressées à des débutants dans la vie spirituelle.

Mais il n'est pas nécessaire d'être fort avancé dans ces voies pour goûter la clarté et la saveur de la doctrine qui s'exprime en ces pages rapides et nerveuses, arrachées à un emploi du temps chargé. Dans la ligne de Jean de la Croix, médité à la lumière de François de Sales, Fénelon et Caussade, Chapman monnaie une « mystique de la

volonté », comme disait Varillon. Il appelle inlassablement à ne pas se laisser décourager par la sécheresse, les distractions, l'absence de « goût » ou de « sentiment ». Dieu est toujours au-delà. C'est dans la « fine pointe de l'âme », dans la « partie supérieure » de la volonté, au-delà du « senti », qu'il est présent et agit. « Je crois parce que je veux croire ». Le témoignage de Thérèse de Lisieux, dans la nuit où elle passa les dix-huit derniers mois de sa vie, est invoqué. Sans cesse l'humour et le pragmatisme (un sens du concret qui donne parfois dans le psychologisme) colorent ce que le propos, classique, a de vertigineux.

La précédente traduction datait de 1947. Celle-ci est enrichie de quelques lettres supplémentaires (notamment la lettre 43, fort révélatrice) et de précieuses annotations.

Dominique Salin ♦

Luigi ACCATTOLI

Karol Wojtila, l'homme du siècle

Trad. M. Nicolas.
Bayard Editions,
1998, 435 p., 139 F.

Ce livre ardent, brillant, parfois déroutant, nous fait pénétrer dans l'intimité et la pensée d'un homme qui marque son temps. Dans un style net et concis, l'auteur, journaliste spécialiste des questions vaticanes, nous fait un portrait inattendu d'un Jean-Paul II, libre des conventions, proche des gestes et du langage des hommes qu'il

rencontre dans le monde entier. Un pape dont l'annonce de l'Évangile est sans compromission, précisant que sa « nature est plutôt douce, pas sévère ». Rigide, il est en même temps profondément humain. Il sait rire, plaisanter, caresser un enfant, enserrer Mère Teresa dans une étreinte toute paternelle, enseigner, convaincre, enthousiasmer la jeunesse.

Les années de pontificat de Karol Wojtyła ont été marquées par la souffrance, un attentat, la maladie. Elles ont aussi profondément modifié l'image de l'Eglise, entraînée qu'elle est à un nouvel élan, à « porter plus loin le regard et avancer vers le large ». Vingt ans après son élection fait date son appel à toutes les Eglises pour qu'elles cherchent ensemble les formes nouvelles du « ministère de Pierre » capables d'être reconnues par tous. Parmi toutes ses initiatives, l'encyclique *Ut unum sint* constitue la plus hardie, encore loin d'être lue et mise en pratique.

Jean-Paul II tient en éveil la conscience de notre époque : si le monde n'accueille pas toujours sa parole, au moins l'écoute-t-il.

Marie de Tilly ♦

Lydie DATTAS

L'expérience de bonté

Arfuyen, 1999, 96 p., 90 F.

C'est bien une « expérience » que nous présente ce livre : la découverte, par une enfant de trois ans, du royaume que peut nous ouvrir celui ou celle qui nous regar-

de avec bonté. Cette découverte a pour cadre une chambre d'hôpital. La personne qui en fait un royaume est la religieuse dont la jeune Lydie reçoit les soins. Coupée des siens par une grève qui interrompt les communications dans l'ensemble du pays, l'enfant va tout apprendre pendant les deux mois que durera ce tête-à-tête.

Pourtant, il ne s'agit pas d'un récit mais d'un poème en prose : une suite de « strophes » qui reviennent inlassablement à ce visage de bonté entouré de voiles blancs, aux murs de la chambre, au rosier qui pousse contre le mur, à la mer lointaine, au ciel. La poésie était ici la seule voie d'approche, car il n'y a rien à raconter ; il y a un mystère à interroger, un oracle silencieux qui a justifié pour l'enfant son existence et celle du monde. La fillette balbutiait alors ses premiers mots. Devenue femme et poète, elle retrouve la fraîcheur éblouissante qu'ils ont lorsqu'ils nomment une découverte, précisément. Chaque strophe la reprend, l'approfondit, dans un hymne de reconnaissance qui a la respiration de la vie retrouvée. Chacune nous dit tout, mais elle en appelle d'autres pour le redire, et nous ne nous lassons pas de le réentendre.

Lydie Dattas nous donne ici son quatrième et, sans doute, son plus beau « livre des anges ».

Jean-Pierre Lemaire ♦

Du même auteur, aux éditions Arfuyen, on lira : *Le livre des anges* (3 vol., 1990-1999) et *La nuit spirituelle* (1994).

Joseph GELINEAU

Libres propos sur les assemblées liturgiques

Editions de l'Atelier,
coll. « Vivre, croire, célébrer »,
1999, 92 p., 60 F.

En une dizaine de petits chapitres, Joseph Gelineau livre ses réflexions personnelles sur la manière de mettre en œuvre la liturgie au service de la vie d'une assemblée chrétienne. Il en rappelle la signification, les enjeux de la réforme conciliaire, qui supposent, dit-il, une marge de flexibilité et d'innovation pour exprimer la dimension humaine des rites et des gestes d'une célébration ayant accompagné des chrétiens qui ne pouvaient avoir la présence d'un prêtre, il témoigne : « J'y ai vu agir la présence de l'Esprit Saint : des baptisés trouver une nouvelle dimension de leur baptême, de nouveaux ministères se dessiner et de petites communautés ecclésiales naître comme "églises de communion" selon le désir de Vatican II. » Ces « libres propos » sont adossés à une intelligence de la liturgie dont rend compte l'ouvrage *Dans vos assemblées* (Desclée, 1990, 680 p.), dirigé par le père Gelineau en collaboration avec de nombreux auteurs. Réédité récemment en un seul volume, c'est un outil précieux pour tous ceux qui se mettent au service de la prière du peuple qui célèbre.

Jean-Marc Furnon ♦

Denis-Constant MARTIN

Le gospel afro-américain

Des spirituals au rap religieux.
Actes Sud/Cité de la musique,
coll. « Musiques du monde »,
1998, 151 p., 120 F.

Gospel, spiritual, hymne. Le profane se perd un peu dans la classification pourtant très précise de cette musique vocale afro-américaine. Le petit ouvrage de Denis-Constant Martin a d'abord le mérite de parcourir pour le lecteur et l'auditeur (un CD est joint, illustrant les propos de l'auteur) l'histoire de cette musique irréductiblement liée à celle des esclaves noirs-américains et de leurs descendants. Mais, au-delà, il montre très bien comment le chant collectif, qui unit le pasteur et l'assistance, participe intimement de l'acte de foi le plus authentique. La souffrance et cependant l'espoir, une énergie invincible même dans les événements les plus humiliants et douloureux irriguent cette expression musicale vibrante et libérée, trop souvent édulcorée dans nos liturgies policées ou lorsque le show-business s'en mêle. « Le chant occupe une place centrale : il est le moyen de la prière, il prépare et continue le sermon qui, lui-même, n'est pas sans dimension musicale (...) Il les soude [les fidèles] dans un idiome qui manifeste leur appartenance commune à une culture de groupe. »

Emmanuelle Giuliani ♦

**Vous pouvez commander tous ces livres dans votre librairie religieuse habituelle
ou par notre site internet : <http://perso.libertysurf.fr/cyberboutik/>**

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

(Demandez le programme par téléphone Le n° est indiqué une fois par maison)

- 13-21 janv. Formation à l'accompagnement**
Y. BARATTE, J.-M. FURNON — Penboc'h, Vannes — 02 97 44 00 19
- 17-20 janv. Accompagner le tout-venant**
A. GUYOT, E. MOREAU — Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60
- 4-6 février Accompagner les personnes en fin de vie**
R.-C. BAUD, C. BOILLOT — Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 33
- 25-27 fév. Faut-il corriger nos images de Dieu ?**
B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart
- 28-3 mars Vie consacrée et mystère d'Eglise**
J. LAPLACE — Manrèse, Clamart
- 11-14 mars Discerner pour décider**
D. DESOUCHES — Le Châtelard, Lyon
- 14-17 mars Accompagner la croissance spirituelle (B1)**
B. MENDIBOURE, E. MOREAU — Manrèse, Clamart
- 20-24 mars Affectivité et vie spirituelle : ceux qui progressent**
C. FLIPO, B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart
- 24-28 avril Exercices spirituels et Bible**
B. MENDIBOURE, J. MILER — Manrèse, Clamart
- 29-1^{er} mai Accompagner la vie spirituelle : fondements et repères**
R. ALAUZEN — Biviers, Grenoble — 04 76 90 35 97
- 11-12 mai Accompagner des personnes en fin de vie**
R.-C. BAUD, M^{me} POLETTI — Fribourg (Suisse) — 026 409 75 00
- 15-16 mai Relire mon expérience d'accompagnateur**
P. BUYSE, J. MARRONCLE...
Le Hautmont, Mouvaux — 03 20 26 09 61
- 1^{er}-4 juin Inscrire Dieu dans nos choix**
A. FEUVRIER, L. SCHERER — La Baume-lès-Aix — 04 42 16 10 30

Etudes ignatiennes

Les larmes dans la prière

Geneviève PERRET *

On répugne souvent à expliquer — au cours des retraites ignatiennes où sont commentées les règles du discernement des esprits — la consolation par les larmes telle qu'en parlent les Exercices. A tout le moins, on hésite à traiter le sujet au-delà de son aspect de « consolation douloureuse ». Ce n'est pas sans raison : trop s'y attarder pourrait conduire les auditeurs à des erreurs fâcheuses, surtout s'ils sont émotifs. Mais aussi les larmes gênent. Beaucoup y décèlent quelque chose de suspect. On craint le trouble pathologique ou l'égarement d'une sensibilité mal contrôlée. Par ailleurs, se retenir de pleurer est souvent perçu comme une expression de maîtrise de soi. Enfin, ce n'est guère sans embarras que certains accompagnateurs supportent les pleurs pendant les entretiens. Voilà qui ne contribue pas à donner sa vraie place à la fonction des larmes dans la prière, que saint Ignace situe comme une manifestation de la consolation.

Les *Exercices spirituels*, en effet, font souvent mention des larmes. On peut en trouver dix-sept occurrences dans la version manuscrite,

* Soeur de Marie-Auxiliatrice, Bafoussam (Cameroun) A édité les *Ecrits spirituels* de Marie-Thérèse Soubiran (Desclée de Brouwer, coll « Christus », 1985)

qu'il s'agisse du substantif « *lágrimas* » ou du verbe « *llorar* ». Elles sont toujours considérées comme une chose désirable, une grâce à demander expressément.

Des larmes désirables

C'est tout d'abord sur ce premier aspect que nous nous arrêterons. Désirer les larmes peut paraître paradoxal, comme l'est la proclamation de Jésus : « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » (Mt 5,5). La béatitude de Jésus a ceci de clair qu'elle promet une consolation à ceux qui sont affligés. Est-ce l'affliction en vue d'une consolation prochaine qu'Ignace fait rechercher et demander à ses exercitants ? Obtenir « des larmes pour leurs péchés » (*Ex. sp.* 4, 55, 78), « goûter les choses amères, telles que les larmes, la tristesse et le ver de la conscience » (69), « pleurer abondamment sur ses péchés ou sur les peines et les douleurs que le Christ notre Seigneur endurait en sa Passion » (87, 203), « demander peine, larmes et souffrance avec le Christ souffrant » (48), « m'affliger, m'attrister et pleurer » (195)... Ignace ne sépare pas la présence des larmes d'avec la grâce à obtenir. Pleurer est le signe que la grâce a été donnée, et non qu'elle est encore à attendre dans l'espérance.

Il convient de noter que, lorsque les larmes voisinent avec la douleur ou la tristesse, nous sommes situés dans la perspective de la première semaine des Exercices : obtenir — par l'abondance de la honte, du dégoût de soi-même, du regret, du repentir, de l'aversion du péché — une véritable conversion qui fasse reconnaître et confesser l'insondable miséricorde de Dieu. Peuvent alors couler des larmes qui, amères tout d'abord, sont ensuite perçues comme bienfaisantes et salvatrices. Ou bien la compassion éprouvée auprès de la personne du Seigneur Jésus en sa Passion et en sa mort peut provoquer cette réaction de pleurs versés non plus sur ses péchés mais sur l'Aimé, en communion à sa douleur. C'est alors la grâce propre à la troisième semaine. Pour reposantes ou libératrices qu'elles soient, les larmes versées en pareilles situations rejoignent l'expérience commune de l'humanité « gémissant et pleurant en cette vallée de larmes ». Pleurs de souffrance, face au deuil ou au malheur, pleurs d'affliction qui permettent d'extérioriser un mal qui rongerait le cœur s'il n'était en quelque sorte « expulsé ».

L'évangile nous parle ainsi des larmes de la veuve de Naïm, de celles de Marie, sœur de Lazare, et de son entourage, qui provo-

queront jusqu'aux larmes de Jésus, ou des pleurs de Marie de Magdala auprès du tombeau de son Maître : la mort provoque cette réaction éminemment humaine. Larmes versées en si grand nombre dans les psaumes, toujours en rapport avec une situation de détresse : « Je n'ai de pain que mes larmes » (41) ; « de mes larmes j'arrose mon lit, mon œil est rongé de pleurs » (6,7) ; « la tristesse m'arrache des larmes » (118,28), etc. Larmes provoquées par les conséquences du péché, comme celles de Jésus confronté à l'endurcissement de Jérusalem (Lc 19,41), celles de compassion des femmes sur le chemin du Calvaire (23,28), celles de repentir de Pierre dans la cour du grand prêtre (22,62)... Ces larmes font mal et sont pourtant génératrices de paix, si elles peuvent être une brèche dans l'âme par où peut enfin passer le souffle bienfaisant de l'Esprit de consolation.

C'est ainsi qu'il faut d'abord entendre ce qu'Ignace dit des larmes : « J'appelle consolation le cas où l'âme verse des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, soit à cause de la douleur ressentie pour ses péchés ou pour la Passion du Christ notre Seigneur, soit pour d'autres choses droitement ordonnées à son service et à sa louange » (316).

Il semble qu'il s'agit là d'abord d'une consolation en creux, consolation qui n'exclut pas la tristesse ou la douleur. Consolation authentique cependant, et qu'il faut apprendre à reconnaître, selon ce que recommande le titre des règles pour le discernement des esprits en première semaine (« sentir et reconnaître », c'est-à-dire discerner) : « Cette forme de consolation est l'expression concrète d'une émotion qui est aussi mouvement. Elle fait sortir en "portant à", en référence à des représentations qui "viennent de" pensées ordonnées au service. Elle allie donc le sentiment (plaisir ou déplaisir) et le mouvement, le dynamisme. » Toutefois, parce que « ce qui est ressenti est de l'ordre d'une douleur, d'un déplaisir, mais vécu comme un mouvement portant à l'amour », cette consolation est souvent difficile à reconnaître et à accepter en tant que telle¹.

La question, cependant, demeure de savoir si ce sont les larmes elles-mêmes qui sont douloureuses, ou plutôt la situation de détresse qui les provoque. En ce sens, l'*Apocalypse* (21,4) nous affirme qu'il n'y aura plus de pleurs dans les cieux nouveaux.

1. Cf. Adrien Demoustier, « Reconnaître la consolation », *Christus*, n° 170HS, mai 1996, p. 268

Les larmes de la femme qui savait aimer

L'épisode de la pécheresse pardonnée et aimante apporte un éclairage sur la double signification des larmes versées. Les Exercices le situent comme un mystère à contempler (282). Même si cet évangile est volontiers donné par des accompagnateurs en première semaine, il relève bien de la dynamique de la deuxième, où le retraitant est invité à entrer dans une relation d'intimité avec le Seigneur Jésus pour le connaître intérieurement, l'en aimer davantage et le suivre avec plus d'élan : « Se plaçant par-dessus, à ses pieds, tout en pleurs, elle se mit à lui arroser les pieds de ses larmes ; et elle les essuyait avec ses cheveux, les couvrait de ses baisers, les oignant de parfum » (Lc 7,38).

Quelle est la nature de ces larmes, quelle en est la source ? La seule douleur du repentir serait-elle à l'origine de cette réaction émotive, ainsi qu'on l'interprète généralement ? La parabole « Un créancier avait deux débiteurs... » situe avec précision ce qui se joue au cœur de la femme et au cœur de Simon, pécheurs l'un comme l'autre. C'est l'enjeu de l'amour reconnaissant, à la mesure même du pardon de Dieu déjà accordé. A plus grand pardon, plus grand amour en retour. La femme a perçu dans l'attitude de Jésus envers les pécheurs, dans ses paroles de miséricorde, le pardon de Dieu offert à tous ceux qui l'accueillent. Elle se sait la première accueillie par l'amour miséricordieux de Dieu qui s'est déployé avec d'autant plus de largesse qu'il y avait en elle « beaucoup de péchés ». Alors, à son tour, « elle a aimé beaucoup » (Lc 7,47). Pleurait-elle déjà comme une repentie en sortant du coffre le vase de parfum, sachant le Maître à table dans la maison du Pharisien ? Les pleurs ne sont pas mentionnés à son arrivée dans la salle du repas, mais plus tard. Elle apporte ce vase comme les femmes venues avec Jésus de Galilée porteront aromates et parfums à la tombe (23-24). C'est un geste de dévotion, d'amour inconditionnel, et Jésus ne s'y trompe pas. La voici qui inonde de ses pleurs les pieds du Maître. Repentir et gratitude se mêlent à ses gestes comme le sel des larmes et le baume du parfum. Mais les larmes de cette femme n'ont de douloureux que son incapacité à mieux exprimer l'amour qui la brûle. C'est la présence de Jésus qui les déclenche, semble-t-il, sa présence charnelle qui restaure sa dignité de femme et lui rend la chasteté en toute relation. Et ses pleurs « qui la portent à l'amour » ravivent encore son désir désormais purifié.

Luc insiste. La scène a dû prendre du temps, avec le déploiement des cheveux, des baisers, du parfum. Si bien que Simon n'y tient plus.

Parce que lui, Simon, « montre peu d'amour » et que la démonstration, outre le fait que Jésus a affaire à « une pécheresse », stigmatise sa propre indifférence à l'égard de Jésus. Certes, Simon n'était pas homme à verser des larmes comme une femmelette. Mais, parce qu'il a peu à se faire pardonner, il ignore qu'il s'est fermé à une expérience fondatrice, celle de laisser s'ouvrir en soi une brèche au passage de l'amour.

Ignace avait-il en tête l'image de celle qu'il appelle, suivant la tradition de son époque, « la Madeleine », lorsqu'il cite les larmes en bonne et due place dans sa description de l'action du bon esprit, dans la même foulée que tout ce qui procure de la joie ? « Le propre du bon esprit est de donner courage et force, consolations, larmes, inspirations et repos » (315). Des larmes de consolation peuvent donc ne pas être seulement douloureuses. De fait, pourrait-on vraiment, sans ambiguïté, chercher avec insistance une telle grâce si elle ne cachait une réelle douceur, un réel plaisir ? Que veut nous apprendre Ignace à ce sujet, dans ses *Additions pour mieux (...) trouver ce que l'on désire*, « quand le retraitant n'arrive pas à trouver ce qu'il désire, par exemple larmes, consolations, etc. » (89) ? N'est-ce pas de rechercher une grâce, un don qui doit combler et qu'il faut savoir attendre comme une initiative absolument gratuite de la part de Dieu, puisqu'il faut toujours se rappeler « qu'il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une immense dévotion, un intense amour, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle » (322) ? Si l'on désire non seulement faire jaillir mais encore conserver la fontaine d'eau salubre, c'est bien qu'elle représente aux yeux de celui qui prie un bienfait agréable et fécond.

Des larmes humanisantes

Il est clair que les larmes sont de diverses sortes, puisqu'elles émanent d'états d'âme complètement différents. Les larmes du vieux Tobie, jaillies, à la vue de son fils, de ses yeux tout nouvellement guéris (Tb 11,14), n'ont aucun rapport avec les pleurs de David à la mort de Jonathan, d'Absalon ou du fils de Bethsabée (2 S 1,12 ; 19,1 ; 12,21). Une caractéristique des larmes est le fait qu'elles sont comme « en deçà » de la parole. Pleurer empêche le recours à la parole. Mais ce peut être aussi l'ultime moyen d'expression chez un très grand malade privé de tout mouvement, de toute parole. Pour la personne en prière, les larmes sont l'affleurement visible de ce qui retentit intérieurement de la rencontre avec le Dieu vivant.

Il pleut. Un grand tonneau placé sous une gouttière recueille la pluie. Bientôt le tonneau se trouve plein. Mais la pluie continue à tomber, abondante, et le tonneau déborde. Le voici investi par l'eau de toutes parts, celle qui tombe du toit avec violence, celle qui provient de lui-même, trop petit qu'il est pour contenir toutes les eaux du ciel. C'est la même eau, en définitive, qui l'inonde et s'écoule parce que surabondante. Si le tonneau n'était pas propre avant la pluie, il le deviendra peu à peu, à l'extérieur et à l'intérieur. Quand la consolation vient saisir la personne dans sa rencontre avec le Seigneur, c'est tout son être qui est comme inondé. Les larmes expriment alors ce trop-plein de l'âme qui ne peut contenir ce flot, cette plénitude de vie qui s'écoule en toute gratuité.

Les larmes dans la prière font ainsi comprendre quelque chose de l'unification de tout l'être réalisée par l'expérience spirituelle authentique et qui fait grandir en humanité : le cœur peut battre plus vite, la voix se mettre à faire jaillir un chant, les « os broyés » à danser... Quand « l'âme verse des pleurs », envahie par l'amour de son Seigneur, c'est une zone cachée de l'être humain qui s'unifie dans la reddition de soi-même. En effet, les larmes témoignent d'une perte, celle d'une certaine maîtrise dans la conduite de sa vie que l'Esprit Saint envahit. Elles révèlent en même temps ce gain au centuple du don de la grâce. Plus enveloppé, plus inondé par la présence de Dieu, le cœur profond n'en est que plus humain.

Des larmes de douceur

« J'appelle consolation (...) quand [l'âme] verse des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, soit à cause de la douleur ressentie pour ses péchés ou pour la Passion du Christ notre Seigneur, *soit pour d'autres choses droitement ordonnées à son service et à sa louange* » (316). Quelles sont ordinairement ces « autres choses » ? On sait que saint Ignace avait le don des larmes. Son *Journal* nous apprend que des larmes ponctuaient les motions qu'il ressentait, notamment son attrait pour une pauvreté toujours plus radicale. Ces larmes s'accompagnaient de goût spirituel. En quelque sorte, elles venaient là comme en complément, en confirmation des autres manifestations de la poussée de l'Esprit :

« Notre Père avait un tel don des larmes que, quand il ne pleurait pas trois fois pendant sa messe, il se regardait comme privé de consolations. Le

médecin lui prescrivit de ne pas pleurer et il se soumit par obéissance ; et comme il arrive en telles occasions en se soumettant, ainsi par obéissance il a maintenant beaucoup plus de consolation sans pleurer qu'il n'en avait auparavant. Le Père en a fait l'aveu au Père Polanco, selon que me l'a raconté le Docteur Olave »².

Pieuse exagération d'un trop grand admirateur ? Certainement pas. Le *Journal* mentionne trop souvent cette sorte de consolation pour qu'on ne la prenne pas au sérieux :

« La méthode dont il usait quand il rédigeait les Constitutions était de dire chaque jour la messe, de présenter à Dieu le point précis dont il s'occupait et de faire oraison à ce sujet. C'est toujours avec des larmes qu'il faisait oraison et disait sa messe »³.

Est-ce en raison de son caractère inhabituel ou de son ambiguïté que l'on n'aime pas à parler de cette forme de consolation à des débutants ? La conséquence de ce silence est de la traiter comme un élément marginal et de ne pas en tenir suffisamment compte dans le discernement des esprits.

Le cas est loin d'être rare, cependant : un appel entendu il y a longtemps et qui fait soudain irruption avec netteté, rappelant à la mémoire la constante fidélité de Dieu ; la réponse à une question qu'on a longtemps cherchée et qui illumine l'esprit, débordant de toutes parts les limites de cette question ; un goût particulier que Dieu donne à percevoir de lui-même ; ou l'excès de joie provoquée par une « élection » accueillie dans l'action de grâce... Les exemples sont multiples de ces occasions où peuvent jaillir les larmes, comme le sont les manifestations de la grâce de Dieu. Tout cela est bien « droitement ordonné au service de Dieu et à sa louange » et ne peut qu'alimenter le désir de l'aimer davantage. En de tels cas, la consolation se reconnaît aisément.

D'autres fois, les larmes sur le point de perler devraient mettre en alerte. Ainsi telle religieuse déjà très âgée, qui expliquait au début d'une retraite qu'elle attendait depuis des années un signe de la tendresse de Dieu à son égard. Elle espérait bien qu'à cette retraite, au moins, elle serait comblée, tel Syméon qui attendait la consolation d'Israël. Un éclat particulier avait brillé dans ses yeux bleus alors qu'elle parlait. Mais l'accompagnatrice novice que j'étais n'avait pas su reconnaître « l'âme qui verse des larmes ». Je lui avais dit avec une

2. Louis Gonçalves da Câmara, *Mémorial*, 183

3. *Autobiographie*, 101

grande conviction que le Seigneur ne dépose jamais au cœur un désir de sa présence sans l'exaucer d'une manière ou d'une autre, même déconcertante. Et la retraite s'était achevée sans que vienne ce signe attendu. Et pour cause : nous ne l'avions pas perçu. La consolation était là, prête à se répandre, pour peu qu'elle ait été accueillie. Mais on cherchait la présence ailleurs. Point d'ouragan, de tremblement de terre ni de feu brûlant, mais la brise légère de larmes qui perlaient au bord des paupières et disaient la présence dans l'absence de Celui qui reste fidèle à sa promesse. Les yeux bleus de cette religieuse ont désormais rencontré son Dieu dans le face à face. Je voulais garder trace de cette leçon.

Des larmes sans goût

De la même veine que le cas précédemment cité, il est une forme de consolation par les larmes extrêmement discrète, où peut ne s'exprimer aucune émotion, aucun sentiment (douleur ou joie). De l'ordre donc de cet « accroissement de foi, d'espérance et de charité » qui est le propre de la consolation dans la vie quotidienne.

Il peut arriver que « l'âme verse des larmes » en ce lieu de relative détresse que représente l'heure de l'aridité ou de la platitude. Mais il s'agit bien d'une détresse relative, car cette situation est profondément consentie, sans recherche inquiète d'autre chose. Voici que les yeux se mouillent, ou même que des larmes silencieuses et tranquilles coulent, venant on ne sait d'où, « qui portent à l'amour ». Consolation qu'il faut alors savoir « reconnaître », à la fois répit et lampée d'eau pour la soif, comme la cruche d'eau offerte à Elie sur son long chemin de désert. Consolation qu'il faut savoir accueillir aussi. Car la tentation peut aussitôt se glisser sous l'apparence du bien : va-t-on maintenant se mettre à pleurer sur son malheur ? Tentation de retenir ses larmes pour ne pas s'apitoyer sur soi-même, parce qu'on a appris à s'oublier et oublié que Dieu aime à consoler... Or ce n'est pas d'un repliement sur soi que proviennent ces larmes : elles sont une grâce compatissante de Dieu, réconfort dans l'épreuve, assurance qu'un élan nouveau est donné, même s'il n'est pas ressenti.

L'absence de toute émotion ou de tout sentiment peut, en effet, donner le change : rien n'est offert de perceptible qui ressemblerait à un goût, une fraîcheur, un repos. Seules sont là, témoins discrets, ces larmes qui s'écoulent doucement comme les gouttes d'eau sur l'éponge. Signe de la présence active du Seigneur dont le bon esprit est entré

comme chez lui, portes ouvertes (335). Rien de senti, tout juste peut-être une certaine douceur et conscience de « paix et repos en Dieu » très ténue. Alors, en quoi cette manifestation lacrymale peut-elle être tenue pour « consolante » ? Elle l'est précisément en ce qu'elle a été « reconnue » comme une authentique consolation spirituelle. Non pas comme une infirmité, un accès de fatigue ou une simple expression d'émotivité non contrôlée, mais bien comme une expérience spirituelle, si pauvre soit-elle. Sa présence apporte un soutien, une assurance que la route entreprise est la bonne, qu'il n'y a rien à changer, pas d'inquiétude à avoir dans la monotonie des jours.

Ces larmes surgissent à l'improviste au détour d'une Parole cent fois rabâchée, comme un point de repère, un nouveau poteau indicateur qui ne fait que répéter ce qu'a dit le précédent, mais combien reconfortant lorsqu'on finissait par craindre de tourner en rond. Pour être reconnues comme consolation, elles doivent toutefois être conformes à certains critères : tout d'abord, qu'elles jaillissent pendant la prière, ou un état de prière ; ensuite, qu'on n'ait rien fait pour les provoquer. Il est vrai que, si les larmes peuvent être réprimées, il est difficile de les faire naître, sauf à s'exciter ou à verser des larmes de crocodile. Ces larmes, on l'a vu, sont calmes et silencieuses, non encombrantes, discrètes. Surtout, elles « portent à l'amour » et, en fin de compte, conduisent à la finalité de toute consolation : un accroissement de foi, d'espérance et de charité (316), repérable, non dans la sensibilité, mais dans la façon de vivre, par la suite, le quotidien. Ce sera un consentement plus joyeux à un état de manque, de sécheresse, de fragilité ; un regard plus serein sur les êtres ou les événements ; une disponibilité plus prompte à servir ; un humour qui se développe, cette humilité amoureuse qui sait sourire de soi-même et qui dédramatise l'existence. Rien de bien spectaculaire, par conséquent, et, le plus souvent, cela passera longtemps inaperçu au propre bénéficiaire.

Une tentation plus grave que celles mentionnées plus haut serait de ne pas se satisfaire d'une consolation aussi pauvre, de refuser le passage du Seigneur sous le prétexte que c'est trop peu. Alors, la désolation risque bien d'arriver au galop sans qu'on la « reconnaisse » pour ce qu'elle est, elle aussi. Et ce sera grande miséricorde de Dieu de demeurer en cet état désolé jusqu'à ce que viennent peut-être d'autres larmes, celles-ci du type de la première semaine, pour n'avoir pas reconnu le jour où l'on fut visité. Plus pernicieuse encore, la pensée que l'on se trouve sans doute sur la piste de la montée du Carmel ou

de tout autre montagne de la transfiguration encore inaccessible et que, par définition, toute consolation est non seulement hors de portée mais interdite. Cela revient en quelque sorte, même inconsciemment, à dicter sa conduite à Dieu. C'est confondre le consentement à ne pas rechercher la consolation pour elle-même avec le refus de la consolation quand elle est offerte. « En ce sens, la désolation [survenue quand on s'est dérobé à la consolation] est par nature le refus d'une consolation toujours proposée mais que l'homme met longtemps à accepter »⁴. Mais ce problème déborde le sujet de la consolation par les larmes, puisqu'il touche le refus latent de toute consolation, quelle qu'elle soit.

J'ai écrit ces lignes en pensant aux accompagnateurs spirituels, mais surtout à toutes ces personnes qui, telles Anne dans le Temple, ont vécu dans la fidélité du quotidien, dans la pauvreté d'une vie apparemment banale ou dans la quête trop peu souvent exaucée de voir s'illuminer le visage du Christ. Qu'elles laissent s'épancher ces pleurs trop longtemps contenus le jour où il leur sera donné d'en percevoir les signes avant-coureurs. La consolation est là, toute proche, attendant de se frayer un chemin sur le trajet des larmes. Alors, elles pourront louer Dieu et parler de l'Enfant à tous ceux qui attendent la délivrance (*Lc* 2,38). Oui, heureux ceux qui pleurent, car ils sont consolés.

4. A. Demoustier, *art cit.*, p. 270

Catéchèse

« Dieu raconté »

De génération en génération, des histoires à se dire et à vivre

C'est une surprenante histoire d'amour et d'alliance avec Dieu que les générations de croyants se racontent et vivent. Cette tradition vivante est lumière qui éclaire les signes d'aujourd'hui et compréhension pour les temps à venir. Puissent ces recherches susciter en vous le plaisir d'être conteur de Dieu.

Avec la participation de :

Martine Millet, Marie Vidal, Ambroise Binz, Jean Grosjean,
Odile Theiller, Marie-Thérèse Mabilie, Pierre Scheffer,
Isidore Ouedraogo, Pierre de Givenchy, Joseph Stricher

Le n° : 69 F - Abt 1 an (France et CEE) : 245 F - autres : 280 F

Catéchèse • 6, avenue Vavin - 75006 PARIS - Tél. : 01 43 25 23 75

Fax : 01 40 46 80 69



Dans
les numéros
de l'hiver :

Paternalisme de Dieu et liberté du croyant (nov.)
Joseph MOINGT

Marie de l'Incarnation :
une femme au milieu de la mer (janv.) Bruno PINCHARD

La pratique de la théologie
dans un monde sécularisé (janv.) Jean-Marie LUSTIGER

Le pratiquant et le pèlerin (janv.) Danièle HERVIEU-LÉGER

Le n° (144 pages) 60 F - Etr 67 F
Abt (11 n°/an) 540 F - Etr 650 F

En vente dans les grandes librairies
Rédacteur en chef Henri MADELIN

Chroniques

Le renouveau charismatique

Esquisse de relecture

Guy LEPOUTRE s.j. *

Déjà vingt-sept ans que le renouveau charismatique est apparu dans le paysage du catholicisme français. Si nous survolons ces années, nous pouvons distinguer globalement trois fois neuf ans :

- 1972-1982 : les années d'éclosion. Foisonnement des groupes de prière, prise de conscience de l'importance des charismes restés très en marge de notre tradition, affirmation de la grâce communautaire qui va s'exprimer dans la fondation des communautés nouvelles ; enfin et surtout, un vécu œcuménique convaincu et vigoureux dont le rassemblement de Pentecôte 82 à Strasbourg fut l'apogée.

- 1982-1991 : un certain repli identitaire, tout particulièrement chez les catholiques qui cherchent à être reconnus dans leur église, alors qu'ils se sentent perçus comme marginaux. Epoque de régulation et d'organisation au plan diocésain et national. La rencontre du Bourget, à Pentecôte 88, prise en charge par les groupes de prière de

* Le Hautmont, Mouvaux. A notamment publié dans *Christus* : « Nouveaux convertis, nouveaux chemins » (n° 142, avril 1989), « L'Esprit Saint dans la pensée d'Ignace » (n° 148, octobre 1990), « L'effusion de l'Esprit de quoi parle-t-on ? » (n° 153, janvier 1992)

base, fut l'expression de leurs dynamismes, mais aussi de leurs limites : la présence œcuménique y fut des plus discrètes.

• En juillet 1991, le Congrès mondial de Brighton ouvrait une nouvelle période où l'on prenait conscience de l'importance mondiale de la grâce de pentecôte qui, depuis le début du siècle, avait touché toutes les églises et en avait suscité un nombre considérable, jusqu'à faire naître, dans le judaïsme, une floraison de fidèles messianiques. Les échanges se multiplient entre les continents, d'église à église. On découvre avec stupéfaction un formidable mouvement d'évangélisation et de conversion, et, chez nous, il y a ce qu'on appelle les « nouveaux du Renouveau ».

Tout au long de ces années, le Renouveau catholique en France s'est manifesté à la fois comme un espace spirituel de transit et un lieu de stabilité : de *transit*, parce que, sur les trente mille catholiques qui participent régulièrement à la prière charismatique, la moitié rejoindront un autre lieu d'église plus adapté à leur sensibilité, à l'issue de deux, trois ou quatre ans d'un cheminement de conversion ou de réveil avec le Renouveau ; de *stabilité*, parce qu'un bon nombre y vit aussi depuis cinq, dix, vingt ou vingt-cinq ans, un chemin de sanctification original et exigeant, accueillant sans cesse des nouveaux qui vont passer ou se fixer.

Les éléments vraiment neufs

Il faut évidemment pointer en premier lieu ce qu'on a nommé l'*effusion de l'Esprit* : on en a déjà beaucoup discuté. A partir de ceux qui l'ont expérimenté, nous retenons qu'ils ont vécu un « avant » et un « après » : bien conscients de leur pauvreté personnelle et de leur encombrement psychique, ils ont intensément désiré se mettre sous la pleine mouvance de l'Esprit Saint. Ils ont demandé la prière des frères groupés autour d'eux pour que, par une « survenue » de l'Esprit Saint, le don baptismal de sa présence, enfouie au fond de leur cœur, prenne possession de toute leur personne, esprit, âme et corps.

On reconnaît l'arbre à ses fruits : découverte du Père, de Jésus vivant et Seigneur, faim de sa Parole, soif de louange et de prière communautaire, désir de témoigner... C'est un envahissement à la fois sensible et spirituel qui fait reculer les doutes et les ratiocinations : une grâce de réveil. L'authenticité de ce qui est advenu là ne peut être attestée que dans la durée : conversion des comportements, vraie docilité à Dieu, paix et joie, croissance de la foi, de l'espérance et de l'amour. Là-

dessus se greffe la vie charismatique, qui est, pour un bon nombre, la prière du cœur appelée « prière en langues » : le passage de la tête au cœur ; non point jeu infantile ou automatisme incontrôlable, mais vraie prière de pauvre vécue dans la confiance que « l'Esprit Saint se joint à notre esprit » (*Rm* 8,16). Ce « parler en langues » ouvre la porte aux charismes d'inspiration : parole inspirée, prophétie, parole de connaissance sur les guérisons que Dieu opère dans l'assemblée, enseignement dans l'Esprit... En parallèle apparaissent les charismes de service : conduite de l'assemblée, chant, intercession et compassion, guérison...

Tout cela s'est mis en œuvre dès les premières années avec une étonnante rapidité. Et non sans poser des questions de régulation et de discernement : le berger et ceux qui l'entourent ont à canaliser, orienter, sans étouffer l'Esprit Saint. Même charismatique, ce discernement s'appuie sur les règles que nous connaissons (principalement celles d'Ignace dans les Exercices), mais, la plupart du temps, il est communautaire et se vit dans l'entrecroisement des signes : la motion de paix et de joie vécue par plusieurs, le texte reçu par un autre ; l'image ou l'événement qui vient à point nommé... Il y a comme une conspiration de signes dans une logique de communication interpersonnelle (avec le risque, on le devine, de manipulations psychiques, conscientes ou inconscientes). La garantie réside dans la volonté partagée d'être dociles à Dieu, à l'écoute les uns des autres, dans une vraie pauvreté spirituelle. L'âme du Renouveau, c'est donc la prière ; on peut dire qu'elle est *oraison communautaire* reçue de l'Esprit Saint, à travers les uns les autres, selon une dynamique imprévisible : la Parole, les images, la louange et l'intercession, tout est donné, pourvu que l'on soit à l'écoute. Un fil rouge se découvre, à la fin du temps de prière, comme un enseignement ou une pédagogie divine. Cette prière construit le groupe en corps du Christ et rend proche la présence personnelle de Jésus. Ce groupe engendre la communauté, et c'est bien ainsi que sont advenues les *communautés nouvelles*.

Avec les communautés, on change de niveau, en voyant apparaître des organisations complexes, de grands projets, des institutions et des œuvres. Nouveaux problèmes d'ajustement et de discernement, surtout quand il s'agit de rester dans le sens de la grâce reçue. Parallèlement, les groupes de base poursuivent leur route avec le souci de s'insérer dans des églises diocésaines mal acclimatées à leur présence. Mais, pour bien comprendre la dynamique présente, il faut apprécier l'horizon mondial du Renouveau.

Ça bouge sur tous les continents

Le 1^{er} janvier 1901, peu après avoir publié une encyclique sur le Saint-Esprit, Léon XIII l'invoqua solennellement pour qu'il se répandît sur le monde. Dans un tout autre contexte, celui du *Holiness movement* aux Etats-Unis, le pentecôtisme naissait et se répandait de par le monde en d'innombrables communautés, constituées souvent de pauvres, voire de marginaux (on a parlé de cent soixante-seize millions de personnes ayant vécu le baptême de l'Esprit et vivant la rencontre personnelle du Seigneur). Des groupes évangéliques ont vu aussi le jour, dont un bon nombre est charismatique, surtout durant ces trente dernières années — les églises historiques de la Réforme étant touchées à partir des années 50, et les catholiques vers 1968.

Le plus étonnant est le surgissement de multiples communautés chrétiennes de style évangélique, partout dans le monde. Au départ, ce fut l'Afrique du Sud, l'Afrique anglophone, puis francophone ; dans le même temps, les Etats-Unis, l'Amérique du Sud et l'Amérique Centrale ; en Asie, la Corée, Timor, la Malaisie et la Chine... Ici et là, hommes et femmes, jeunes et anciens, sont touchés par cette manière de prier dans l'Esprit. Même phénomène aujourd'hui en Afrique du Nord, en plein monde musulman ; et surtout chez les juifs messianiques — non rattachés à une église mais à Yeshû, découvert comme le messie attendu...

Ce vaste mouvement de conversion paraît souvent sectaire, d'une théologie rudimentaire, parfois soutenu par des groupes politiques et financiers conservateurs. Reste que beaucoup reconnaissent Jésus comme leur sauveur : ils expérimentent les « quatre angles » de l'évangile vu par les pentecôtistes : « Jésus sauve ; Jésus guérit ; Jésus baptise dans l'Esprit ; Jésus revient. » En entrant dans la vie de l'Esprit, ils sortent de leurs résignations. Des témoins charismatiques se lèvent parmi eux qui suscitent d'immenses vagues de conversion.

Evolution et évaluation catholique

Dans cette grande houle, le paquebot qu'est l'église catholique romaine avance sur sa lancée et vire lentement de bord en découvrant peu à peu ce qui se passe... Comment ne pas souligner d'abord son extrême prudence, voire même son opposition face à cette prolifération de groupes qui se désignent eux-mêmes comme « églises » ? Comment reconnaître l'authentique foi chrétienne dans des profes-

sions de foi qui survalorisent un aspect ou l'autre du message (le retour imminent du Seigneur ou la promesse de la réussite) en méconnaissant (ou en refusant) l'ensemble articulé des dogmes et des sacrements ?

Ajoutez à cela l'ambiance fondamentaliste et émotionnelle, la haine du catholicisme considéré comme infidèle, idolâtre et dominateur, et l'on aura tôt fait d'assimiler ces groupes à de quelconques sectes.

Au-delà de ce regard négatif, beaucoup chez nous sont touchés par l'impact évangélisateur de ces missionnaires inattendus. La découverte d'une vraie relation avec le Dieu de Jésus Christ, Père, Fils et Esprit, transforme des vies. Voilà qui fait réfléchir notre église sur la situation spirituelle de tant de nos contemporains : sous la fine pellicule des comportements de masse induits par la société moderne, il y a une terre assoiffée de vraie vie relationnelle, de liberté authentique, de sens à donner à l'existence humaine. L'exigence des droits de l'homme, partout proclamés et si mal observés, constitue une pré-annonce de l'idéal évangélique. Présente en chacun dès lors qu'il a accès aux médias modernes, elle suscite une soif de reconnaissance humaine et de fraternité (surtout quand elle est bafouée), qui est du ressort de l'affectivité profonde.

Or voici qu'un témoin, priant et charismatique, annonce le *kérygme* et appelle à la conversion : « Tu es aimé : laisse-toi aimer ! » Annonce du Seigneur, témoignages forts de conversion et de guérison, chants modernes et vidéos, et surtout qualité de l'amour fraternel : les cœurs sont touchés. Effusion de l'Esprit en tout un peuple non encore instruit de la foi — ce qui bouleverse la manière habituelle d'évangéliser, qui donne la première place au catéchisme, à l'éducation morale et à l'initiation sacramentelle.

Du côté des pentecôtistes et des évangéliques d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud, beaucoup sont maintenant bouleversés par la régression chrétienne du premier monde : ils voient basculer nos législations et nos mentalités dans un athéisme pratique et dans la négation des valeurs humaines et chrétiennes ; ils prient et jeûnent pour le « réveil de nos nations » et découvrent en même temps que la tradition de nos églises est porteuse d'un sens de l'incarnation historique et de chemins de sainteté qu'ils ont peu ; ils voient en outre que l'évangélisation du monde doit se faire dans l'unité telle que le Seigneur la demande. De leur côté donc, la situation se débloque peu à peu par rapport à l'église catholique.

Comment répondre à cet appel inchoatif ? Par le Renouveau catholique ? Il est quand même différent de ce que vivent évangéliques et pentecôtistes, attaché qu'il est aux dogmes, sacrements, et à une certaine manière d'être présent au monde et à Dieu. Mais, depuis vingt-sept ans, il continue à faire l'expérience de communautés chaleureuses où la communion au Seigneur se découvre à travers la prière fraternelle, dans la louange et l'espérance, en amont des connaissances dogmatiques et de la pratique sacramentelle. Ne nous y trompons pas cependant : la priorité de l'émotion et de la spontanéité n'empêche nullement la mise en place de formations solides et d'engagements concrets. Sur ce socle, le désir de trouver de nouveaux chemins d'évangélisation s'accroît, et c'est une joie de rencontrer des frères évangéliques entraînant des catholiques dans leur sillage, tout en se laissant apprivoiser à leur église.

Le Renouveau restera-t-il fidèle à sa grâce ?

Disons-le simplement : c'est loin d'être évident au regard d'un certain nombre d'évolutions présentes.

Du côté des Communautés nouvelles, on voit que chacune a maintenant son histoire, ses références spirituelles propres. Chacune, y compris celles qui se veulent œcuméniques, réalise sa croissance dans la logique institutionnelle du catholicisme. L'intense communication spirituelle de la vie charismatique rend délicat l'exercice de l'autorité, et il y a eu, de fait, quelques dérives. Heureusement, la tradition ecclésiale indique les règles de sagesse qui mettent à l'abri la liberté des personnes. Autre risque : lorsque ces communautés se lancent dans des œuvres apostoliques importantes, la liberté charismatique peut être endiguée et par l'organisation complexe du projet et par le souci de ne point choquer les habitudes catholiques. Risque, enfin et surtout, que la réussite et la puissance fassent oublier la grâce fondamentale du Renouveau, qui est pauvreté spirituelle.

Par ailleurs, bien des groupes de prière de base, proches des paroisses, vieillissent mal. Ils ont souvent, pour se faire reconnaître et accepter, gommé leur spécificité charismatique afin de s'insérer modestement dans les services paroissiaux. Ils deviennent alors groupes de piété pour le ressourcement et la consolation des uns et des autres. La grâce œcuménique et évangélisatrice liée à l'aujourd'hui de la pentecôte s'érode peu à peu, à moins qu'elle ne soit à nouveau éveillée.

Questions à notre tradition catholique

Le fond du problème est sans doute ailleurs. Dans un pays comme la France, le renouveau charismatique a été peu encouragé par les instances ecclésiales, sauf exceptions. Dans le meilleur des cas, c'est l'attitude de Gamaliel qui a prévalu : « Soyons tolérants. L'histoire donnera son verdict. » Pourtant, dès 1982, l'Assemblée de Lourdes s'est penchée sur le dossier. Un évêque accompagnateur a été désigné, et un prêtre par diocèse. Malgré ces efforts de compréhension, le Renouveau met mal à l'aise un bon nombre de pasteurs et de théologiens. Quelles sont les raisons profondes de ce malaise ? Elles peuvent résider en trois séries de questions posées à la tradition catholique :

■ **Premièrement, des questions d'ordre ecclésiologique sur l'articulation des ministères et des charismes.** La tradition a ramené les ministères ordonnés à ceux de l'évêque, du prêtre et du diacre. Or la vie charismatique manifeste l'importance des charismes ministériels tels qu'ils sont présentés par Paul en *Ep 4* (apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs) et d'autres charismes moins institués, présentés en *1 Co 12*. Les catholiques charismatiques, marqués par la façon qu'ont les frères évangéliques de comprendre et de vivre ces charismes, restent pourtant profondément attachés au ministère ordonné de notre église... Mais comment cela s'articule-t-il ? Il est vrai que, lorsque des catholiques parlent à leur prêtre des dons charismatiques qu'ils reçoivent du Seigneur, ils ont le sentiment de n'être pas compris, et ne s'accordent pas à sa vision pastorale. Assez vite, ils se disent que mieux vaut ne pas en parler pour ne pas être considérés comme des chrétiens aberrants ! Réciproquement, on voit que, dans certains diocèses où il a été reconnu, le Renouveau s'est trouvé chapeauté par quelques responsables qui ont imposé prudence et réserve par rapport aux expressions charismatiques. On se trouve alors dans un Renouveau très cléricalisé qui perd peu à peu de sa vigueur.

■ **En second lieu, des questions d'ordre théologique qui portent sur l'articulation de la christologie et de la pneumatologie.** Notre tradition a considérablement développé la théologie et la spiritualité christologiques : insistance sur le mystère du Verbe incarné, sur l'insertion du mystère chrétien dans l'histoire, sur le fil continu de la transmission chrétienne depuis les origines. Or les courants charismatiques soulignent le rôle imprévisible de l'Esprit Saint, sa manière

d'annoncer le retour du Seigneur à travers des réveils surprenants ou des événements inédits. Le regard se porte alors sur l'achèvement désiré et attendu, lorsque, le Christ ayant tout rassemblé, Dieu pourra être tout en tous. Théologie plus eschatologique qu'historique, insistant sur les derniers temps et le combat spirituel qui s'y intensifie. Plutôt que de souligner la consistance et la valeur des réalités humaines, on marquera l'opposition entre l'œuvre corruptrice des forces du mal et la force victorieuse du Seigneur. Or, depuis cinquante ans, la théologie et la pastorale ont évité ce genre de perspectives. D'où le malaise. Comment redonner sa place à cet aspect du mystère chrétien attesté en particulier dans les écrits de Jean et de Paul ?

■ **Enfin, des questions d'ordre anthropologique.** La tradition catholique reste marquée par l'héritage de la philosophie grecque, reprise par Thomas d'Aquin, avec sa conception intellectualiste de l'esprit. C'est l'intelligence (et le vouloir qui en dépend) qui définit l'être spirituel de l'homme. Du coup, ce qui déborde la raison et semble venir d'ailleurs est difficilement recevable. Jacques Maritain avait bien compris cela quand, dans les années 60, il a réfléchi au statut de l'inspiration artistique et, un peu plus tard, à la conscience du Christ. Sur ce point, il s'était permis d'amender respectueusement saint Thomas... Notre tradition a donc eu tendance à classer les événements mystiques dans l'extraordinaire, à l'égard duquel la plus grande prudence s'impose. Or la vie dans l'Esprit et les phénomènes charismatiques afférents sont lus par le Renouveau à la lumière de la typologie biblique qui est tripartite : *soma*, *psuché* et *pneuma* (somatique, psychique et spirituel). Intelligence et vouloir (qui sont du ressort du psychique) peuvent se laisser influencer par l'esprit ou fonctionner de façon seulement psychique. De même, certains charismes peuvent aussi être vécus psychiquement (Paul le dit assez à ses excentriques de Corinthe !). Le lieu du cœur, l'esprit, est le lieu de la liberté essentielle, de la présence et de l'amour, où l'Esprit Saint se joint à nous pour attester la paternité de Dieu et la seigneurie de Jésus. Lieu de l'inspiration, des motions divines : les charismes s'y originent s'ils sont authentiques.

Cette perspective anthropologique est essentielle pour pouvoir comprendre ce qui se passe dans l'effusion de l'Esprit et, au fond, dans toute vie de prière un peu intense. Autrement dit, il s'agit de situer l'affectivité spirituelle en sa profondeur, bien distincte de l'affectivité immédiate et psychique. Il faut aussi se demander comment

l'on peut rendre compte de l'influence des esprits mauvais, des phénomènes d'infestation et de possession. L'expérience montre qu'il y a là autre chose que de simples troubles psychiques...

* * *

On voit donc bien pourquoi le Renouveau charismatique est difficilement recevable pour nos ecclésiologie, théologie et anthropologie habituelles. Et pourtant, le rejet n'a pas eu lieu, la greffe a pris et résiste plutôt bien. Certains pensent que le Renouveau catholique, essoufflé ici et là, va disparaître, ayant rempli sa fonction : agissant par osmose dans notre église, il a contribué à la réhabilitation du Saint-Esprit et à la promotion de liturgies plus joyeuses et festives. Et d'ajouter qu'il est en train de susciter un nouveau type de vie religieuse où se trouvent brassés tous les états de vie et où l'on retrouvera bientôt la sagesse des communautés anciennes. Ceux qui vivent depuis plus de vingt-cinq ans la grâce du Renouveau continuent à entendre ce que Paul VI leur a dit à la Pentecôte 75, dans la basilique Saint-Pierre, où ils étaient réunis à plus de dix mille de tous les continents : « Le Renouveau spirituel : une chance pour l'Eglise et pour le monde. » Jean-Paul II le leur a répété, et ils sentent bien que ce qu'ils vivent est dans la ligne des renouvellements souhaités par le concile Vatican II.

Une triple conviction résume ce qu'ils accueillent à la fois comme un cadeau de Dieu à notre temps et une responsabilité ecclésiale :

■ **La découverte de l'aujourd'hui de la Pentecôte comme une grâce importante**, à l'instar de la révélation du Cœur du Christ au XVII^e siècle, mystère déjà connu mais redécouvert de nouvelle manière et qui entraîna des renouveaux spirituels, pastoraux et missionnaires, d'une grande fécondité. L'originalité de la grâce pentecostale vient de ce qu'elle touche toutes les églises et se répand dans le monde entier. Cette conviction laisse donc résonner les appels de Paul : « N'éteignez pas l'Esprit ; emplissez-vous de Lui » (1 Th 5,19 et Ep 5,18).

■ **Une grâce importante dans la ligne d'une nouvelle évangélisation**. Si l'on veut que le christianisme ne soit pas submergé par le paganisme et qu'il reste fidèle à la mission confiée par le Seigneur, il nous faut vivre un puissant réveil des sources de la vie théologique et du dynamisme évangélisateur — une nouvelle pentecôte telle qu'elle fut annoncée dès 1932 à Marthe Robin et demandée par Jean XXIII au

début de Vatican II. Ceci est vrai pour nos pays de l'hémisphère Nord comme pour les pays qui, au Sud, découvrent la foi chrétienne. Cette grâce de pentecôte, on le voit bien, est à rebondissement permanent : elle permet de trouver des chemins d'évangélisation adaptés à une culture mondiale en permanente évolution.

■ **Une grâce à portée œcuménique.** Déjà, catholiques, pentecôtistes et évangéliques se sont remis à prier et évangéliser ensemble. Peu à peu, le ministère de Pierre et la vie sacramentelle catholique prennent un nouveau visage pour nous comme pour ceux qui furent nos frères ennemis. L'Esprit Saint donne à la fois l'audace et l'humilité pour aller résolument de l'avant sur le chemin de l'unité visible telle que le Seigneur la veut, « afin que le monde croie en Celui que le Père a envoyé »¹.

1. La bibliographie est maintenant considérable. Contentons-nous de citer l'enquête de Bernard Peyroux et d'Hervé-Marie Catta : *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Ou va-t-il ?* (Mame, 1999). Plus large, réfléchissant davantage sur la grâce œcuménique, les liens avec le judaïsme, le mystère du retour du Christ, le livre de Peter Hocken : *La gloire et l'ombre. Les enjeux d'une effusion du Saint Esprit au XX^e siècle* (Pneumathèque, 1998). Signalons aussi la publication des actes de la rencontre des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles avec Jean-Paul II, le 30 mai 1998 : *Don de l'Esprit, espérance pour les hommes* (Editions des Béatitudes, 1999).

ÉVANGILE AUJOURD'HUI

Revue de spiritualité franciscaine

N° 184

De la vie et de la mort

Avec la foi au Christ, parler de la mort, c'est toujours entonner l'hymne à la vie - Quel sens chrétien de la vie et de la mort ? François d'Assise devant la mort - La rencontre avec notre Sœur la mort corporelle, quel sens pour aujourd'hui ?

N° 185

Un Jubilé avec François d'Assise

Nous entrons dans le troisième millénaire sous le signe de la Sainte Trinité, l'appel à la réconciliation et le refus des frontières - C'est aussi ce qu'a vécu saint François, homme de la nouveauté sans fin de l'Évangile, l'homme du monde à venir, hier comme aujourd'hui.

Les Éditions Franciscaines - 75014 Paris

tychique

L'enfant et la vie spirituelle

Tychique, revue œcuménique de formation, éditée par la Communauté du Chemin Neuf propose ce mois-ci un numéro spécial. Il choisit de s'aventurer dans la galaxie des 3-12 ans avec une question : "Qu'en est-il de la vie spirituelle des enfants et de leur relation privilégiée avec Dieu ?" L'option est clairement annoncée : Il n'y a pas d'âge pour faire l'expérience de Dieu. Encore faut-il que l'adulte guide l'enfant dans sa découverte ! Comment alors accompagner les petits dans ce Mystère de la relation que Dieu lui-même engage avec eux ?

Pour cela, au sommaire, des réflexions et des apports nourrissants : *Pour une catéchèse œcuménique aux enfants, Éveil à la foi et psychologie, L'enfant et la Parole de Dieu, L'enfant et la prière.* aux côtés de témoignages et de reportages : *Un pasteur parmi les enfants de Brooklyn, L'enfant artisan de paix à l'école, Les enfants dans la liturgie familiale juive,*

En librairie spécialisée ou sur commande à TYCHIQUE, 10 rue Henri IV, 69287 LYON CEDEX 02. Tél : 04 78 92 91 33 - Fax : 04 78 37 67 36.

n° 138 - Mars 1999 - 88 pages - 25 FF



LA PROCURE

LIBRAIRIE

3, rue de Mézières - 75006 PARIS

Métro et Parking Saint-Sulpice

Tél. : 01 45 48 20 25 • Fax : 01 42 22 59 80

Ouvert du lundi au samedi de 9h30 à 19h30

RELAIS - St LAZARE

5, rue de Laborde 75008 PARIS - Tél. : 01 44 90 93 05

EN FRANCE ET À L'ÉTRANGER

Service spécifique aux bibliothèques, écoles, lycées et collectivités.

La Procure VPC - 60552 Chantilly Cedex

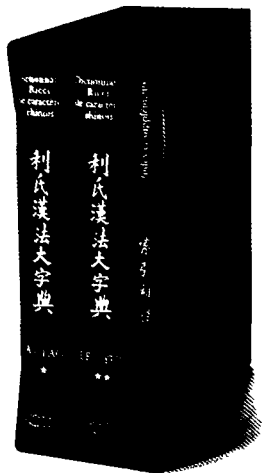
Tél. : 03 44 67 38 28 ou 29 • Fax : 03 44 67 38 58

internet : www.laprocure.com

**ANGOULÊME • ANNECY • BEAUVAIS • BOULOGNE • BREST
CHARLEVILLE MÉZIERES • CLERMONT-FERRAND • DIJON • EVREUX
EVRY • LYON • NANCY • NICE • ORLÉANS • PÉRIGUEUX • POITIERS
QUIMPER • REIMS • RENNES • ROUEN • TOULOUSE • TOURS • TROYES
VALENCE • VANNES • à l'étranger : GENÈVE • ROME**

Adresses sur 3615 La Procure

Desclée de Brouwer



ÉVÈNEMENT

Instituts Ricci

Dictionnaire Ricci de Caractères Chinois

1 800 F.

Événement éditorial :

Un ouvrage unique, qui présente et analyse 13 500 caractères singuliers.

Un véritable trésor de la langue et de la culture chinoises.



NOUVEAUTÉ

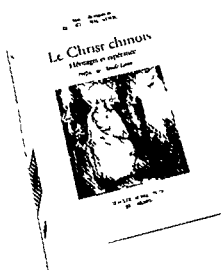
John W. O'Malley

Les premiers jésuites 1540-1565

Coédition **Bellarmin**

180 F.

L'aventure des premiers jésuites à l'aube de la modernité



Sous la direction de

Benoît Vermander, s.j.

Le Christ chinois

Héritages et espérance

Préface de Claude Larre

155 F.

A travers la figure du Christ, on peut aborder le christianisme et les valeurs chinoises et se poser la question de la pertinence d'un discours théologique chinois