

Christus

*Le prix de la joie
Au-delà du plaisir*

Surpris par la joie
Au cœur même de l'adversité
Le sens spirituel du baroque
Le chant des psaumes

A LA MÉMOIRE DU PÈRE GIULIANI
CHIARA LUBICH ET LES FOCOLARI

ihs

N° 201 - 10 €

Janvier 2004

VIENT DE PARAITRE

DIEU REND LIBRE

Face à la barbarie nazie

Alfred DELP s.j.

N° 489 - 140 p. - 15 € + 1 € - (frais de port)

« *Mon crime est d'avoir refusé la religion de l'orgueil et de la violence et de l'avoir fait comme catholique et comme jésuite.* »

Le 2 février 1945, Alfred Delp, jésuite allemand, est exécuté par le régime nazi à l'âge de 37 ans. Dans la tourmente du III^e Reich, il avait participé avec des compatriotes à un groupe de réflexion pour préparer les bases d'une renaissance après l'effondrement du national-socialisme.

Au cours de sa détention, affaibli par l'isolement et les séances de torture, il rédige des lettres, réflexions et méditations à l'intention de ses amis et des chrétiens allemands. Il ne cesse de les appeler à être disciples du Christ, prêts à rendre compte de l'espérance qui est en eux, solidaires des tristesses et des espoirs de leurs contemporains. Dans ces écrits se dessine l'itinéraire spirituel d'un homme affronté à une épreuve radicale, alternant consolation et désolation. Sous la conduite vivante de l'Esprit, il discerne alors les appels de Dieu à travers les détachements successifs qui lui sont demandés.

En vente à Vie Chrétienne, 47, rue de la Roquette, 75011 Paris
et dans les librairies religieuses



COLLECTION VIE CHRETIENNE

Christus

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

TOME 51, N° 201, JANVIER 2004

RÉDACTEUR EN CHEF
CLAUDE FLIPO

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT
YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION
PIERRE FAURE - MARIE GUILLET - PAUL LEGAVRE
MARGUERITE LÉNA - BRIGITTE PICQ - JEAN-PIERRE ROSA

SERVICE COMMERCIAL JEAN-PIERRE ROSA
RÉDACTION GRAPHIQUE ANNE POMMATAU
PUBLICITÉ : MARTINE COHEN (01 44 35 49 33)

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
yves.roulliere@ser-sa.com

TRIMESTRIEL

Le numéro 10 € (étranger 11,5 €)
Abonnements voir encadré en dernière page
Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Editions, association loi 1901

Éditée par la SER-SA (principaux actionnaires Assas-Editions, Bayard Presse)
Président du conseil d'administration et directeur de la publication Bruno RÉGENT s.j
Direction générale Jean-Pierre ROSA

Le prix de la joie

Au-delà du plaisir

Éditorial

7

Le prix de la joie

8

Agata ZIELINSKI, philosophe, Paris

Aujourd'hui, la joie

Au-delà de toute attente

17

Juan Manuel MARTÍN-MORENO, s.j., Comillas, Madrid

La joie dans l'œuvre de saint Luc

Un fruit de l'Esprit

26

Sœur Etienne REYNAUD, o.s.b., Pradines

Le chant des psaumes

Le corps et la voix

35

Pierre-Yves EMERY, frère de Taizé

Le secret de la joie selon saint Bernard

Une ardente aspiration

44

Cardinal Jean DANIÉLOU, s.j. †

Sur l'architecture baroque

Sa signification religieuse

56

Jérôme GUINGAND, s.j., Paris

Dans nos liturgies, une joie fragile

Une intériorisation nécessaire

63

Patrick GOUJON, s.j., Paris

De la délectation à lire les auteurs spirituels

Une question de discernement

69

François MARXER, Centre Sèvres et Ecole Cathédrale

La joie précaire de Marie Noël

Au cœur d'un rude combat

79

Lyta BASSET, pasteur et théologienne, Lausanne
Que votre joie soit parfaite
Une demande qui passe par autrui

89

Services

90

Lectures spirituelles pour notre temps

98

Sessions de formation pour le semestre à venir

99

Études ignatiennes

100

Jean MILER, Centre Sèvres, Paris
La quatrième semaine des Exercices
Se réjouir de la joie du Ressuscité

109

Chroniques

110

Maurice GIULIANI, s.j. (1916-2003)
Les « liminaires » de Christus
A la mémoire du fondateur

117

Jean-Pierre ROSA, éditeur, Paris
Chiara Lubich et le mouvement des Focolari
L'« Opus Mariae »

► Prochains numéros :

- *La paternité (avril 2003)*
- *La tradition ignatienne (hors série, mai 2004)*
- *La sagesse (juillet 2004)*

Editorial

La joie ne s'achète pas. C'est peut-être pour cela qu'elle est rare. On peut se procurer du plaisir, et la société marchande s'en charge, offrant un bonheur de façade qui occulte trop souvent l'absence de vraie joie. Mais celle-ci ne peut qu'être reçue, comme une surprise, un étonnement d'être, le pressentiment d'un accomplissement.

Tel est le premier degré de la joie, celui de s'accomplir par la création. C'est une expérience commune. Toute création est joie, disait Bergson, et plus la création est riche, plus profonde est la joie : celle de la mère heureuse d'avoir mis au monde un enfant, celle de l'artiste assuré de son œuvre, de l'ingénieur ou du technicien qui participent à la réussite d'une entreprise. C'est pourquoi la peine la plus ingrate est peut-être d'être privé de toute responsabilité.

Mais il est une joie plus haute, qui est liée à la présence de ceux qu'on aime. Joie de l'amitié, de l'amour humain, de la communion. Joie plus surprenante encore de la réconciliation. Le ciel y participe. Lorsque deux personnes se rencontrent et que l'une dit à l'autre : « Pardonne-moi », il se passe quelque chose d'unique, de plus important, disait Ingmar Bergman, que toutes les trompettes du paradis.

Cependant, cette joie est encore trop courte, sujette aux changements et aux fragilités de cette vie. Le Christ a promis aux siens la joie parfaite au milieu des contradictions endurées à cause de lui. Demeurer uni dans l'épreuve comme

dans la réussite à Celui qui, pour nous, a souffert la mort, c'est participer à une joie que rien ni personne ne peut enlever. Ainsi Thérèse de Lisieux qui, au cœur des ténèbres, disait à son Seigneur : « Est-il une joie plus grande que celle de souffrir pour votre amour ? »

On ne peut séparer ces joies qui s'appellent comme les voix d'une fugue et qui font pressentir la présence du divin dans le plus humain. Plaisir et joie ne s'opposent pas. Mais la joie, qui est au-delà du plaisir, nous indique son bon usage. Il y a, en effet, plus de joie à donner qu'à recevoir, à faire plaisir qu'à prendre plaisir. Joie du banquet partagé, figure du Royaume où le maître servira les siens.

Sortir de soi, tel est le prix de la joie. Ne chercher que le bon plaisir de Dieu, tel est son secret. Sans calcul, loin de tout amour mercenaire. La joie viendra, quand il voudra, comme l'époux au milieu de la nuit. L'attente creuse le désir, et s'il faut se garder des exaltations imméritées qui veulent forcer sa venue, il faut bannir tout autant la morosité maladive que l'espérance désertée.

Christus

N.B. On trouvera au verso le programme complet du colloque ouvert à tous à l'occasion des 50 ans de Christus.

CHRISTUS FÊTE SES CINQUANTE ANS AU CENTRE SÈVRES

Christus

témoin de la vie spirituelle de notre temps

1954 - 2004

**Soirée et colloque
16-17 janvier 2004**

Soirée d'ouverture

*Entrée libre
Verre du cinquantenaire*

Vendredi 16 janvier : 19 h 30 - 21 h 30

Les cinquante années de la revue Christus

Introduction Inventaire et évolution des thèmes

YVES ROULLIÈRE, rédacteur en chef adjoint

Conférence Christus dans la vie de l'Eglise

ETIENNE FOUILLOUX Historien, Centre André Latreille, Lyon

Conclusion Christus, un projet, une équipe, un réseau

CLAUDE FUPO, rédacteur en chef

Colloque

Entrée libre

samedi 17 janvier

Matinée

9 h 00 Le renouveau des Exercices spirituels

La relecture du texte depuis 50 ans

ADRIEN DEMOUSTIER (Centre Sèvres)

Les transformations dans la pratique des exercices

PIERRE EMONET (Revue Choisir, Genève)

10 h 30 L'inspiration ignatienne

de la revue Christus

Une histoire mouvementée

DOMINIQUE BERTRAND ("Sources Chrétiennes", Lyon)

La spiritualité dans la culture

MAURICE BRUET

Après-midi

**14 h 30 La "collection Christus"
et la tradition ignatienne**

Les écrits ignatiens
dans le champ de l'historiographie

PHILIPPE LÉCRIVAIN (Centre Sèvres)

De Lallemant à Caussade : la mystique ignatienne

DOMINIQUE SALIN (C.S.)

16 h 00 Des revues soeurs en Europe

La revue "Manresa"
et la collection "Sal Terrae" en Espagne

IGNACIO CLUSIAS (Madrid)

La revue "The Way" et la trace ignatienne
en Angleterre et aux U.S.A. **PHILIP ENDEAN (Oxford)**

17 h 30 Conclusion :

Le charisme ignatien dans la formation spirituelle
aujourd'hui

MARK ROTSAERT

(Président des Provinciaux s.j. européens)



Tel : 01 44 39 48 18

yves.roullièr@sevres.com

Le prix de la joie

Aujourd’hui, la joie

Agata ZIELINSKI *

Le bonheur, marronnier de nos magazines. La joie ? Silence radio, dirait-on. Quand l'actualité n'offre pas d'événements sensationnels à la lecture, quand recommencent les beaux jours et le temps des régimes amaigrissants, le bonheur, comme le matou de la chanson, revient en couverture des hebdomadaires. Symptomatique, ce retour saisonnier : Pascal — après Sénèque¹ et quelques autres — n'avait pas tort qui constatait que « tous les hommes recherchent d'être heureux »². Et le psalmiste : « Beaucoup demandent : Qui nous fera voir le bonheur ? » Symptomatique d'une permanence, ce retour cyclique du bonheur à la une l'est en même temps de notre échec à être heureux. Sans quoi, un bon mode d'emploi se fût vendu à quelques millions d'exemplaires, et on n'en parlait plus !

Et pourtant, si nous ne savons pas nous dire heureux, nous ne nous condamnons pas au malheur pour autant. Dans l'interstice se

* Philosophie, Paris A publié aux PUF *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas* (2002)

1. « Tout le monde veut une vie heureuse, mais lorsqu'il s'agit de voir clairement ce qui la fait telle, c'est le plein brouillard » (*De la vie heureuse*)

2. *Pensées*, 148 (Lafuma).

glisse, consolatrice, discrète ou explosive, sourire de l'ange au portail de la cathédrale de Reims ou danse de David devant l'arche, la joie.

On ne dispose pas du bonheur

Qu'est-ce donc qui nous retarde d'être heureux ? C'est que nous en avons une haute idée, du bonheur que nous nous souhaitons à nous-mêmes. Nous ne l'imaginons guère que parfait, donc non soumis au changement, ni aux variations climatiques de nos humeurs ou des événements, échappant aux alternances du plus ou moins : inaltérable et constant. De là notre déception, et l'aspiration sans fin qui en découle : car nous ne sommes pas sans changements, ni notre sentiment d'être heureux permanent. Nous espérons être heureux, ou nous craignons de ne l'être plus : c'est dire qu'alors nous ne le sommes pas, « et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais »³.

Pourtant, que de recettes nous sont proposées, toutes les variantes du « comment être heureux » en 10 ou 20 ou 40 leçons, les méthodes Assimil du bonheur sur les rayons des librairies ! Or vouloir « fabriquer » son bonheur comme on monte un meuble suédois d'après son mode d'emploi ou comme on cuisine un fondant au chocolat (avec sa crème anglaise et quelques feuilles de menthe de préférence, parce que même si le plaisir ne fait pas le bonheur, comme une hirondelle ne fait pas le printemps, il contribue à nous mettre de bonne humeur !), c'est faire du bonheur un objet, quelque chose que nous aurions sous la main, dont nous pourrions disposer à notre guise. Alors que notre problème, c'est justement que nous ne pouvons pas « disposer » du bonheur, ni le détenir une fois pour toutes. Et puis, les objets sont toujours relatifs à l'usage que nous en avons, moyens pour autre chose, alors que le bonheur, nous le voulons absolument : « nous le choisissons toujours pour lui-même et non en vue d'autre chose », il est « quelque chose de parfait, qui se suffit à lui-même, et il est la fin de nos actions »⁴. C'est aussi de confondre la fin et les moyens qui nous expose à la déception, et à courir encore à perdre haleine dans le pré de l'existence.

Cependant, il semble que la tendance à considérer *le* bonheur en son inatteignable perfection se tempère parfois, et l'air du temps nous met à l'école des « petits bonheurs » : la gorgée de bière de Philippe

3. Pascal, *op. cit.*, 47

4. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 5

Delerm le père, la photo de Fanny Ardant, de Vincent Delerm le fils, les promenades rêveuses de Christian Bobin... Autant d'incitations à mesurer notre attente du bonheur et à le trouver dans l'instant « minuscule » et dans l'ordinaire des jours. Pourtant, sur la légèreté bienvenue de ces invitations flotte un léger voile de tristesse. Plus exactement, un petit vent de nostalgie nous fait tourner la tête vers ce bel aujourd'hui qu'était le jour passé, et notre rêve de bonheur devient le souhait d'arrêter le temps. Or arrêter le temps, c'est s'arrêter de vivre, empêcher l'avenir d'avvenir, se soustraire au présent. Nous en arrivons à ce paradoxe que le désir d'être heureux ne renforce pas notre désir de vivre ! Surgit le risque d'ériger telle image du quotidien en norme de ce que devrait être le bonheur, et ne plus alors se laisser surprendre par ce qui est heureux et que nous n'attendions pas : l'*heure* du bonheur, s'il vient comme un voleur.

Le bonheur, finalement, se réduit souvent à l'image que nous en avons, à l'intuition de ce qu'il devrait être — satisfaction durable — à partir d'instants qui nous servent de mesure, que nous souhaitons indéfiniment prolongés. Bien désirable, que nous imaginons possédé et qui échappe toujours à notre mainmise — ne serait-ce que parce que nous l'associons à un arrêt du temps, alors que, du temps, nous ne connaissons que le passage : nous sommes dans le passage, nageant dans le courant de ce fleuve de la vie qui n'est jamais le même. A la différence du bonheur souhaité, la joie est moins un but qu'un effet, dont la cause nous échappe toujours en partie : effet d'un événement, d'un rencontre, effet du réel. Nous rêvons le bonheur ; la joie, elle, nous l'éprouvons.

La joie survient comme un don

De la joie nous avons l'expérience : qu'elle nous arrive ou nous affecte, quelque chose en nous est soudainement transformé ! A la durée rêvée du bonheur s'oppose cet impromptu de la joie : soudaineté, fugacité peut-être, elle rythme notre vie. A la fois familière et déconcertante. Là où le bonheur est immobile, la joie se présente bondissante, ici à l'instant, ailleurs un peu plus tard. Si le bonheur sollicite nos capacités de représentation, la joie nous affecte tout entier. Le corps est saisi par la joie : sensation de respirer plus largement, légèreté qui ne demande qu'à se faire dansante, visage rayonnant d'un sourire. Ce qui fait classer à Descartes la joie parmi les passions, au titre qu'elle naît de l'union de l'âme et du corps, étant causée par quelque

chose qui se présente à nos sens et dont le bien touche l'âme⁵ La joie se manifeste corporellement⁶, englobe tout notre être et notre manière d'être au monde

La joie survient comme un don nous ne « faisons » pas notre joie comme nous sommes tentés de « faire » notre bonheur, elle nous « arrive », comme malgré nous, causée par autre chose que notre simple volonté Le mouvement de la joie nous est donné comme l'événement d'une rencontre Rencontre avec une modification du monde qui nous le fait voir comme aimable, rencontre avec autrui qui élargit l'espace de notre tente ce coup de fil d'un ami que l'on n'attendait pas , ce papillon devant la fenêtre, égaré du côté de la lumière d'hiver , ces notes de jazz qui arrêtent la foule dans la rue un dimanche de marché , ce sourire complice , ces mots mille fois relus qui soudain deviennent parole Tout cela, inattendu, et qui me fait me sentir en adéquation avec le monde ainsi dévoilé c'est bien ce monde que je veux habiter, comprendre et aimer, c'est bien dans ce monde-ci que j'inscris mon désir de vivre — ici et pas ailleurs Inattendu en lequel nous trouvons notre bien, surprise sur fond d'horizon familier qui nous fait éprouver « comme un étonnement d'être » que Bergson associe à la joie⁷ Nous nous trouvons étonnés que *cela* nous soit donné, que cela de la vie qui nous arrive soit un bien pour nous, sans que nous l'ayons demandé, encore moins mérité

La joie a bien affaire au réel, et elle s'oppose en cela, plus encore qu'à la tristesse, à ces formes de crainte entretenues par l'imagination qui enferment et resserrent, dont la tristesse est un effet La joie libère là où la crainte lie Encore un pas, et me voici au col , soudain, je respire largement , oublié le refrain qui rythmait la montée « Je n'y arriverai jamais » , ce qui empêchait d'avancer n'entrave plus , le sac a cessé de peser , l'ampoule ne gêne plus la marche , je suis tout entier à la beauté du paysage qui emplit l'horizon Cet étonnement d'être au monde et de nous y trouver bien, tout cela qui ne vient pas de nous produit comme une « dilatation » en nous Si, dans la joie, quelque chose m'est donnée, me voilà « augmenté » de quelque chose Quelque chose en moi s'accroît qui est de l'ordre de l'agrément, qui convient à ce que je suis

5 Cf *Les Passions de l'ame* II art 91

6 Par exemple de la façon suivante « La joie fait rougir Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille pour ce qu'en ouvrant les écluses du cœur elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines et que devenant plus chaud et plus subtil il enflé médiocrement toutes les parties du visage ce qui en rend l'air plus riant et plus gai » *ibid* art 115

7 *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Œuvres* PUF 1970 p 11

Au-delà de toute attente

Quel est ce « quelque chose », qu'est-ce donc qui est donné ? Ce que je désirais le plus profondément ? Certes, la joie est signe d'une adéquation profonde entre ce que je suis et ce qui arrive, elle accompagne le passage du désir à la réalité. Mais elle surgit d'une façon telle que mon désir est débordé plus que comblé : je reçois au-delà de toute attente, au-delà de la mesure de mon attente⁸. Ou encore, je reçois ce à quoi je ne m'attendais pas, et qui se révèle être en adéquation parfaite avec ce que je n'osais formuler de mon désir : là aussi est la surprise de la joie. La joie survient quand notre désir de vivre rencontre la réalité, et que celle-ci le confirme en l'élargissant ; ainsi Zachée qui désire voir Jésus, et le voir seulement, voici que lui est donnée la rencontre : au-delà de toute attente, c'est chez lui que s'invite Jésus. La joie est ainsi l'expérience à la fois d'une adéquation et d'une surabondance : adéquation entre mon désir et ce qui est donné, surabondance qui fait que le désir n'est pas épuisé mais mis en mouvement.

La joie a partie liée avec notre désir de vivre, désir de persévérer dans l'existence⁹. Ce mouvement du désir est l'expérience du dynamisme de la joie qui se distingue de la stabilité rêvée du bonheur. Elle témoigne que quelque chose de bon s'est passé pour nous et que nous sommes passés à quelque chose de meilleur. Spinoza peut ainsi définir la joie comme « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection »¹⁰. La joie est du côté du *davantage*, elle indique ce qui est préférable, elle augmente notre goût de vivre. Ainsi, la joie est initialement joie de vivre, joie d'exister et d'être au monde — joie dont la cause nous est extérieure, de même que nous ne sommes pas à l'origine de notre propre vie : cela nous est donné. Chaque moment de joie est comme un écho de cette joie fondamentale. Pourtant, loin d'être l'écho nostalgique des origines, c'est dans tout moment de joie qu'un surcroît de vie nous est donné : « La joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire »¹¹. La joie, en ce sens, est toujours débordeante. On le voit, la joie est profondément « dynamique », elle est en nous un mouvement, elle nous met en mouvement.

8. Elle n'est pas le contentement d'un besoin qui fait momentanément disparaître le besoin comme tel — ce que serait le plaisir.

9. Cf Spinoza, *Ethique*, IV, prop. XVIII, scolie « Le désir est l'essence même de l'homme, c'est à dire un effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. »

10. *Ethique*, III, Définition II.

11. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, in *op. cit.*, p. 823

Dynamique et survenant « malgré nous », la joie témoigne de notre réceptivité à ce qui arrive, elle est l'expérience d'une « passivité » fondamentale, tout en nous mettant en mouvement. Cette expérience du réel en appelle à ma capacité de recevoir, de me laisser transformer, de m'abandonner à la joie. Je ne suis pas à l'origine de la joie éprouvée — ouverture à l'Autre que la joie ! « Malgré moi » : non pas contre ma liberté, mais la soutenant dans ce qu'elle a de meilleur, lui indiquant son objet le meilleur ; la cause de la joie, c'est l'objet à viser par ma liberté. Car elle invite à m'engager dans ce réel qui me réjouit. Elle est le signe en moi de ce qu'il me faut désirer davantage.

La joie engage à aimer davantage

Du bonheur, nous rêvons qu'il soit, définitivement. De l'émotion liée à la joie, nous éprouvons qu'elle survient et disparaît, nous laissant, transformés, le souvenir d'un cœur brûlant. Est-ce à dire que la joie ne fait que passer, fugitive, nous condamnant à n'être les hommes et les femmes que d'un moment ? Si nous ne demeurons pas indéfiniment joyeux, qu'est-ce qui de la joie demeure ? Certes, l'émotion passe. Et pourtant, l'événement joyeux laisse en nous sa trace — en nous, et changeant le regard que nous portons autour de nous, lorsque nous identifions dans le paysage de notre vie les causes de la joie. Il tient à nous d'être fidèles à la joie reçue, d'aller dans le sens de ce que la joie indique.

Même si l'émotion peut être fugace, ce que la joie fait demeurer, c'est un appétit de la vie qui s'inscrit dans la réalité. Ce n'est pas que la réalité s'accorde à mon désir, c'est plutôt qu'elle le déborde, le relançant encore, et mon désir devient alors désir de cette réalité : que mon métier de prof me soit source de joie, et je désire continuer à l'exercer. La durée dans laquelle nous engage la joie n'est pas celle de l'émotion éprouvée, mais celle d'une « persévérance » où le désir et la volonté, cette fois, ont leur part. Ce qui de la joie demeure, c'est l'amour de la cause de la joie¹², et la volonté de la connaître et de s'y attacher davantage. La joie donne à aimer. Et le désir tend vers ce que la joie donne à aimer. La volonté prend le relais, délibérant pour identifier la cause de la joie et consentant à ce surcroit de vie qui est donné. La joie nous apprend à choisir la vie. Les effets de la joie dépassent alors le moment de l'émotion elle-même : la réponse à ce qui est donné ouvre une manière d'être au monde.

12. Cf Spinoza, *Ethique*, III, Définition VI « L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »

La joie survient dans l'adéquation profonde du sujet à ce qui lui est donné tout en le déplaçant. Je reconnais que ce qui m'est donné là est pour moi le meilleur : « C'est cela, c'est bien cela ! » Joie d'Adam en la rencontre d'Eve : « Cette fois, os de mes os et chair de ma chair ! » Le cri de joie devient cri de reconnaissance : à la fois identification et gratitude. Et la reconnaissance est consentement : dans la joie, j'accueille et j'acquiesce, je consens à ce que j'ai reçu, que je reconnais être le meilleur pour moi — et que je n'aurai peut-être jamais osé imaginer : « C'était cela et je ne le savais pas ! » La surprise, dans la joie, est prise de connaissance de mon désir le plus profond, et consentement à ce désir jusque dans ce qu'il peut avoir de bouleversant. Je ne suis pas maître de ce qui m'arrive, et en même temps la joie sollicite ma liberté. La passivité du sujet, sa capacité à recevoir (j'accueille ce qui m'est donné), l'engage autant que le mouvement de sa volonté (je consens et je choisis). L'exclamation : « Oui, c'est bien là ! » se double d'un : « Me voici. »

Le désir a trouvé son lieu, et la joie demeure dans la réponse faite à ce qui est donné — réponse qui est une responsabilité. Là, la joie engage, marquant un accord profond entre ce que j'ai accueilli et ce que je suis, entre ce qui m'est donné et ce que je peux désormais devenir. La joie est le signe de l'adéquation entre ce que je reçois et ce que je désire, entre ce que j'ai accueilli et ce que je peux en faire. Et le meilleur, alors, n'est pas seulement le meilleur pour moi, mais la possibilité offerte de *donner* le meilleur de moi-même. Si la vraie joie ne vient jamais *de soi* mais d'un autre, elle n'est jamais non plus *pour soi* seul. Elle advient dans la rencontre, elle se prolonge et se donne dans la vie commune. On ne peut que la vouloir contagieuse !

La joie engage à aimer : m'y est donné ce qui me fait trouver la vie aimable, ce qui augmente mon désir de faire que la vie soit aimable. La joie transforme notre regard sur les choses, nous les montrant comme autant de choses à aimer, et son mouvement nous pousse à aimer davantage — qu'elle soit provoquée par quelque chose que nous aimions déjà, ou qu'elle rende aimable ce qui nous était désagréable ou indifférent. Accueillir et consentir à ce qui cause la joie, c'est m'engager à demeurer là où je pourrai aimer davantage et rendre le monde plus vivable. La temporalité de la joie se déploie dans ce qu'elle rend possible. En ce sens, elle n'est pas tant fugitive que fondatrice — « créatrice » dirait Bergson¹³ : « Partout où il y a joie, il y a

13. *Op. cit.*, p. 833.

création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. » Ce que j'ai reçu dans l'instant de la joie, je le choisis comme style de vie. Consentir à ce qui a été donné, c'est choisir une manière de s'engager dans le monde — chacun selon ce qu'il aura reçu et reconnu comme étant le meilleur. Etre au monde selon la joie reçue, c'est choisir et inventer une manière de vivre qui a pour effet de connaître et d'aimer la cause de la joie, et de la faire aimer à d'autres. Car la joie demeure aussi d'être partagée.

Elle ne dispense pas du combat

Parfois, rien n'arrive qui puisse nous réjouir : partout tristesse et malheur. Parfois, la capacité à se réjouir est elle-même atteinte : tout ce qui m'arrive de bon m'est comme étranger. Ce qui m'apparaissait comme le meilleur et me servait de guide perd tout son sens. Parfois, la gorge se noue qui exultait de joie. Et il est des tristesses et des révoltes légitimes face au monde tel qu'il va parfois. La vraie joie est réaliste et ne saurait rien ôter au tragique de l'existence. Il faudrait même parler d'une « joie tragique », à la façon de cette « foi tragique » qui prend acte du mal et de son absurdité, et entreprend de lutter contre lui sans se départir de la confiance dans le Créateur. La joie n'empêche pas la lucidité, ne dispense pas du combat contre ce qui cherche à la réduire, à la faire disparaître ou à faire douter de ce qui en elle est donné.

Quand l'éclat de la joie se tamise, comment accueillir et choisir la vie ? Alors que la joie requérirait le consentement au don et à la promesse de vie dont elle est la manifestation, l'épreuve du malheur est un travail du négatif : tentation de nier les effets de la joie en nous. La joie est du côté du « oui », de l'abandon au surcroît de vie. Résister à ce qui empêche la joie, c'est d'abord dire « non », *ne pas consentir* au travail du malheur en nous, refuser de s'abandonner au malheur, au rétrécissement de la vie. C'est aussi et surtout revenir à la reconnaissance, à la gratitude et à ce qui fut donné dans l'émerveillement · la vie et la promesse dont elle est porteuse. C'est cela qui demeure, toujours présent malgré les variations de nos humeurs, des situations de l'existence : que la vie ne s'épuise jamais dans le malheur.

Ainsi, au cœur du récit de sa déportation à Buchenwald, récit marqué par la paradoxale expérience de « vivre sa mort », Jorge Semprun rapporte-t-il le bouleversement inattendu éprouvé au lendemain de la libération du camp, le 12 avril 1945 :

« Il y a du soleil. La fraîcheur du matin d'avril est tonique...Un malaise m'envalait, soudain. Ce n'est pas de l'inquiétude, de l'angoisse encore moins. Bien au contraire, c'est la joie qui est troublante : un *trop-plein* de joie. (...) Les oiseaux sans doute. La joie soudaine, *trop forte*, de les entendre de nouveau m'a fait perdre le souffle. (...) J'entends le murmure foisonnant des oiseaux, autour de moi : la vie recommencée en somme. Pourtant, un sentiment inexplicable m'envalait : je suis content de "rentrer"... J'ai envie de revenir à Buchenwald, parmi les miens, parmi mes camarades, les revenants d'une longue absence mortelle »¹⁴.

Etonnante expérience, où l'on voit que la joie est toujours comme en excès sur les données objectives d'une situation : la cause en est infime (les oiseaux), et pourtant c'est elle qui fait sentir et envisager la vie comme de nouveau possible. Ou plus exactement c'est la possibilité de se projeter à nouveau dans le monde au-delà de vingt-quatre heures, de considérer l'avenir comme un avenir de vie, qui surgit à cette occasion. Plus encore — et c'est bien en cela que cette joie peut être dite « tragique », signe d'une traversée qui n'est pas un oubli — la joie retrouvée permet de revenir au lieu même du malheur, mais autrement, ayant mené le bon combat, et rendu certain par la surprise de la joie que là même, la vie est possible. La joie tragique est alors à proprement parler joie de vivre, d'être vivant, d'avoir traversé la mort et de voir la vie devant soi comme projet. D'autant plus qu'elle n'est pas une joie solitaire, mais se partage, là où le malheur fut partagé.

La joie ne s'accorde pas simplement au désir de vivre : elle témoigne qu'il y a là aussi surcroît. En effet, elle implique une *promesse* de vie. Le mouvement initial de la joie nous permet de consentir à cette promesse, de nous y fier non seulement pour hier et aujourd'hui, mais aussi pour demain : croire que la vie dépasse « le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui ». Le consentement devient confiance. Et l'étonnement initial, l'étonnement d'être là, du côté de la vie jusque dans la grande épreuve, peut oser se formuler ainsi : « Et pourtant, la joie est la plus forte. »

14. *L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1994, pp. 107, 127 et 142. C'est moi qui souligne.

La joie dans l'œuvre de Luc

Juan Manuel MARTÍN-MORENO s.j. *

L'Esprit Saint affecte pratiquement tous les aspects de la spiritualité et de la théologie lucanienne. Je vais ici me limiter au thème de la joie comme effet du don de l'Esprit. Remarquons d'abord que Luc a introduit un changement rédactionnel dans l'évangile de Marc. En celui-ci, l'impact que produit l'évangile chez le lecteur est marqué par la crainte, la surprise et le frisson. Ce qui donne à l'évangile de Marc son caractère un peu sombre et déconcertant. Chez Luc, la réaction de fond que provoque l'évangile est la joie. C'est comme un fil conducteur de toute son œuvre. Les annonces angéliques de l'évangile de l'enfance le font déjà pressentir : « Ne craignez pas, car je vous annonce une grande joie pour tout le peuple » (2,10). Et l'évangile se termine avec les disciples qui, à Jérusalem, « louent Dieu chaque jour dans le temple avec une grande joie » (24,52).

* Comillas, Madrid Cet article, traduit par Claude Flipo, a été publié dans le n° 75 de *Manresa* (Madrid, janvier-mars 2003) Nous remercions son rédacteur en chef de nous avoir autorisés à le reproduire.

La joie des temps messianiques

Le vocabulaire qu'utilise Luc dans son évangile et les *Actes* pour exprimer la joie est très riche. Il est le seul évangéliste à utiliser le terme *euphrainein* (« se réjouir ») qui désigne la joie commune de célébrer ensemble, manger et boire dans un banquet. Il peut être utilisé en un sens positif ou négatif. Luc use des deux. Il désigne négativement les plaisirs du riche qui fait bonne chair (16,19) ou qui construit de grands greniers et se dit : « Mange, bois et prends du bon temps » (12,19). C'est peut-être pour cette raison que les autres évangiles n'ont pas voulu user de ce terme pour désigner la joie spirituelle. Mais Luc, qui n'est pas suspect de manichéisme, ne craint pas d'utiliser ce verbe qui désigne les plaisirs de la bonne table pour refléter la joie du Père quand le fils prodigue revient à la maison (15,23 sq).

Bien sûr, nous trouvons aussi en Luc l'expression *agallian* (« exulter ») qui souligne la dimension personnelle de la joie : *agallian* (verbe) et *agalliasis* (nom) sont des termes spécifiques de Luc, surtout dans les récits de l'enfance. Ils expriment la jubilation et l'action de grâces, et manquent dans les autres synoptiques. Ils décrivent la réaction de joie qu'aura Zaccharie à la naissance de son fils, la propre réaction du Baptiste dès le ventre de sa mère et le cantique de Marie, ainsi que l'exultation de Jésus en 12,21.

Les mots *chairein* (verbe) et *chara* (nom) décrivent cette dimension intérieure de l'expérience du salut éprouvée au milieu des persécutions (6,22). Ce sont les plus fréquemment utilisés. C'est la joie annoncée par les anges aux bergers, la joie des disciples qui reviennent de leur mission (10,20), celle de Zachée recevant Jésus chez lui (19,6), celle des disciples à la vue du Seigneur ressuscité (24,41) ou au retour à Jérusalem après l'Ascension (24,52). Mais cette joie qui remplit le cœur de l'évangile n'est que l'écho de la joie de Dieu pour la conversion des pécheurs, exprimée dans les plus belles paraboles de l'évangile : c'est la joie du pasteur qui retrouve sa brebis perdue (15,5), la joie qu'il y a dans le ciel pour un seul pécheur qui se convertit (15,7.10), la joie du père dont le fils revient sain et sauf (15,32). En réalité, le thème des trois paraboles de la brebis, de la pièce de monnaie et du fils perdu, n'est pas tant le pardon que la joie des retrouvailles. Le Dieu qui se réjouit déjà dans la création avec ses créatures (*Ps 104,31*) se réjouit maintenant en les voyant recréés dans l'embrasement de la rencontre.

Le verbe *skirtan* décrit les sauts de joie qui accompagnent l'expérience du salut. C'est la réaction de l'enfant dans le sein d'Elisabeth (1,41.44), et celle des disciples chassés et persécutés (6,23). Les paralytiques guéris dans les *Actes* sautent et dansent de joie (*hallesthai*) comme celui de la Belle Porte (*Ac* 3,8), ou cet autre qui fut guéri par Paul à Lystres (14,10). Ils accomplissent la prophétie d'Isaïe : « Le boiteux bondira comme un cerf » (35,6).

Le récit de la montée à Jérusalem contient un matériau typiquement lucanien. Nous y trouvons vingt références à la joie et dix péricopes dont c'est le thème de base. Les motifs de la joie sont surprenants : être pauvre, pleurer, avoir faim, être persécuté (6,20-22). C'est la présence des signes du Royaume, l'expulsion des démons (10,17), le nom des disciples écrit dans les cieux (10,20), la révélation de la grâce aux pauvres (10,21), la guérison des malades (13,36) et le fait d'être servi par un maître à qui l'on a été fidèle (12,37).

Dans les *Actes*, cette joie continue d'être présente. Le motif en est toujours la diffusion de l'évangile. La ville de Samarie se remplit de joie en écoutant la nouvelle du salut (8,8). Même joie pour l'eunuque éthiopien retournant chez lui heureux d'avoir été baptisé (8,39), pour le geôlier de Philippe invitant Paul et Silas dans sa maison (16,34) ou pour les païens d'Antioche de Pisidie (13,48.52), comme pour tous ceux qui apprennent la nouvelle que les païens ont commencé à croire en Jésus (15,3). C'est la joie des croyants d'Antioche de Syrie quand ils reçoivent la lettre des apôtres leur annonçant le résultat du concile de Jérusalem (15,31) ou celle de Barnabé qui, arrivant à Antioche, contemple la grâce de Dieu (11,23).

Le Royaume est comparé à un banquet : « Heureux celui qui prendra son repas dans le Royaume de Dieu » (14,15). C'est un banquet auquel accèdent les pécheurs, qui célèbre le retour du prodigue, une fête dont la musique retentit au loin jusqu'aux oreilles du fils ainé qui revient des champs. Jésus présidera ce banquet quand tout sera accompli dans le Règne de Dieu (22,16.18). Et il promet aux disciples qu'ils mangeront et boiront alors en lui (22,29-30). Nul besoin d'attendre la parousie : les disciples ont déjà commencé à manger avec lui au temps des apparitions (24,30.41-42), et ils continueront à rompre le pain dans les maisons « avec joie et simplicité de cœur » (2,46).

Ce n'est qu'en fonction de sa conception de l'eschatologie que nous pouvons comprendre l'accent particulier que Luc donne à la joie. Sans éliminer l'espérance d'une seconde venue du Seigneur à la fin des temps, Luc manifeste que l'ère messianique est déjà inaugurée et que

nous jouissons aujourd’hui du salut de Jésus. Par le don de l’Esprit de Pentecôte, l’Eglise a déjà été revêtue de la force d’en haut et se trouve enrichie de tous les charismes pour sa mission. Pour Paul, le salut se projette dans le futur. Mais, pour Luc, il a lieu « aujourd’hui » : « Aujourd’hui vous est né un sauveur » (2,11) ; « aujourd’hui, le salut est arrivé pour cette maison » (19,9) ; « aujourd’hui s’accomplit à vos yeux cette prophétie » (4,21) ; « aujourd’hui, nous avons vu des choses merveilleuses » (5,26) ; « aujourd’hui, les démons sont expulsés » (13,32). Lazare, le mendiant, est aussitôt emporté dans le sein d’Abraham et le riche dans le lieu des tourments (16,22-23). Pas de stade intermédiaire. Le bon larfon n’aura pas à attendre la résurrection des morts : « Aujourd’hui, tu seras avec moi dans le paradis » (23,43).

La louange, expression de la joie

Luc est en même temps l’évangéliste de la louange. Or la louange est toujours l’expression de la joie. Ce climat de louange est spécialement intense dans les récits de l’enfance. Luc inscrit six hymnes en son évangile. Les quatre hymnes qui lui sont propres sont tous dans l’évangile de l’enfance : le *Magnificat* de Marie, le *Benedictus* de Zaccharie, le *Gloria in excelsis* des anges et le *Nunc dimittis* de Siméon.

Comme le disait Irénée, « la gloire de Dieu est l’homme vivant ». Plus la vie qui nous anime est intense, plus intense est la gloire rendue à Dieu : « Les vivants, les vivants sont ceux qui te louent » (*Is* 38,19). Les malades guéris par Jésus et les pécheurs retournés à la maison du Père ont expérimenté cette vie abondante. Il n'est guère étonnant que la louange coule des lèvres de tous les bénéficiaires du salut : le paralytique (5,25), la femme courbée (13,13), le lépreux samaritain (17,15), l’aveugle de Jéricho (18,43). Mais ce ne sont pas seulement ceux qui ont été guéris qui louent Dieu. Le chœur de la multitude se joint à eux : les bergers rendent gloire à Dieu pour tout ce qu’ils ont vu (2,20), ainsi que les témoins de la guérison du paralytique (5,26), de la résurrection du fils de la veuve de Naim (7,16) et de la guérison de l’aveugle de Jéricho (18,43). Et jusqu’au pied de la croix, le centurion (23,47).

Dans les *Actes*, cette atmosphère de louange se fait aussi continuellement sentir. Un des traits caractéristiques de la communauté de Jérusalem, c'est que les disciples « louaient Dieu » (2,47). Le boiteux de la Belle Porte entre au temple en bondissant et louant Dieu (3,8), et par la suite le peuple de Jérusalem rend gloire à Dieu pour ce qui

est arrivé (4,21). A Antioche de Pisidie, après la décision de Paul de se tourner vers les païens, ceux-ci se mirent à « glorifier la Parole du Seigneur » (13,48). Chez Jacques à Jérusalem, au retour de son dernier voyage, Paul raconta tout ce que Dieu avait fait par son ministère, et tous « glorifiaient Dieu de ce qu'ils entendaient » (21,20 ; cf. 11,18).

On peut voir chez Luc comment ce lien entre la joie et la louange est un motif liturgique, comme si les récits de la Nativité et de Pâques avaient été écrits pour être lus lors de la célébration de ces fêtes. Comme l'ont signalé certains exégètes, un arc idéal unit le commencement et la fin de l'évangile de Luc. Une scène liturgique dans le temple de Jérusalem inaugure le récit, et, de nouveau, c'est dans le temple que se réunit la communauté chrétienne (24,52). La salutation du ressuscité aux siens résonne elle-même comme une salutation liturgique (24,36).

La joie de Jésus

La joie de ceux qui accueillent l'évangile, avons-nous dit, est un pâle reflet de la joie de Dieu. Jésus aussi, dans le troisième évangile, se montre joyeux, riant avec ceux qui rient et pleurant avec ceux qui pleurent. Seul Luc fait remarquer que, de leur tournée apostolique, les disciples « revinrent tout joyeux » (10,17). Et c'est à ce moment que Jésus rend grâces à Dieu de s'être révélé aux petits. Luc fait le lien entre la prière de Jésus et la joie des disciples. Elle est un écho de sa joie : « A cette heure même, il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint. »

Jésus ne s'est pas signalé par une apparence austère et sombre. Ni lui ni ses disciples ne passèrent pour de grands ascètes, bien au contraire. Les pharisiens lui reprochaient que, pendant que les disciples de Jean jeûnaient et faisaient des prières, les siens mangeaient et buvaient (5,34). Jésus se plaint plutôt de ce que les gens n'aient pas voulu danser au son joyeux de la flûte (7,32-34). Dans son enseignement, Jésus se montre plutôt réticent devant les austérités qu'on s'impose, à cause du danger de vanité et d'autosuffisance. L'humeur du disciple de Jésus est bien différente de celle des pharisiens. Ce ne sont pas des ascètes sévères au masque émacié et au regard sombre, mais des gens allègres au visage parfumé. Sa vision de la création et de l'homme est positive. Il ne se présente pas comme un rabat-joie, mais comme celui qui apporte avec lui le vin abondant, la confiance et la joie à la fête des noces.

La présence de Jésus transforme la supplication en action de grâces et le jeûne en célébration festive. Seule la brève absence de l'époux peut motiver la tristesse des disciples. Cependant, la joie de Jésus parvient à sa consommation en sa vie de ressuscité. Dans son discours de Pentecôte, Pierre applique à Jésus les paroles du Ps 16,9-11, en déclarant qu'elles ne se réfèrent pas à David mais au Messie ressuscité : « Aussi mon cœur s'est-il réjoui et ma langue a-t-elle jubilé... Tu m'as fait connaître des chemins de vie, tu me rempliras de joie en ta présence. » L'expérience du ressuscité causa chez les disciples une telle allégresse que, selon Luc, ils n'en croyaient pas leurs yeux (24,41). Tel est l'office de consolateur propre au ressuscité.

La joie de souffrir pour le Nom

Deux béatitudes lucaniennes se fondent sur une future action de Dieu. Pour ceux qui ont faim et pour ceux qui pleurent, la récompense aura lieu dans l'avenir : « Vous serez rassasiés », « vous rirez » (6,20). Par contre, la première et la dernière béatitude se réalisent au présent. Le Royaume de Dieu appartient déjà aux pauvres ; les persécutés doivent se réjouir et sauter de joie dans la persécution même. C'est une grâce dont on peut faire l'expérience au milieu des souffrances. Cet accent est précisément celui que Luc met en relief dans les Actes. Après avoir été emprisonnés, injuriés et fouettés, les apôtres quittent le sanhédrin « tout joyeux d'avoir été dignes de souffrir des outrages pour le Nom » (5,41).

Ce même thème est repris dans la visite de Paul et Sylas à Philippe. Tous deux sont outragés, fouettés et emprisonnés dans un cachot obscur, les pieds dans des ceps (16,25). Et pourtant, Luc souligne le fait qu'au milieu de la nuit ils chantaient des cantiques inspirés. Au son de cette louange « se produisit un si violent tremblement de terre que les fondements de la prison en furent ébranlés ». La terre trembla, comme elle avait déjà tremblé en 1 S 4,5, lorsque les Israélites entonnèrent une acclamation pour Dieu devant l'armée ennemie : « Quand l'arche de Yahvé arriva au camp, tous les Israélites poussèrent une grande acclamation qui fit résonner la terre. » Et la Bible attribue à cette clamour la libération de l'ennemi : « Lorsque, dans votre pays, vous devrez partir en guerre contre un ennemi qui vous opprime, vous sonnerez des trompettes en poussant des acclamations : votre souvenir sera évoqué devant Yahvé votre Dieu et vous serez délivrés de vos ennemis » (Nb 10,9).

De même, en la petite Pentecôte d'*Ac* 4,31, le tremblement de terre est réponse à la prière. Le contexte est le même. Les apôtres se trouvaient menacés et, tous ensemble, ils élevèrent la voix vers Dieu : « Tandis qu'ils priaient, l'endroit où ils se trouvaient réunis trembla ; tous furent alors remplis du Saint-Esprit et se mirent à annoncer la parole de Dieu avec assurance » (4,31). La joie des cantiques inspirés dans la prison est déjà un thème classique du judaïsme tardif. Ainsi les trois enfants dans la fournaise (*Dn* 3,23) ou Joseph dans la prison d'Egypte (*Test. Jos* 8,5). Il est vrai que le parallélisme avec les autres scènes de libération miraculeuse nous fait penser que le récit de l'emprisonnement de Paul à Philippe appartient à un genre littéraire familier de Luc. Il y a de notables ressemblances entre les libérations des apôtres (5,19 ; 12,7-11 ; 16,25-26), et nous savons que Luc écrit intentionnellement les récits concernant Pierre et Paul comme des vies parallèles, en utilisant un genre littéraire que nous pourrions appeler « libération miraculeuse ». Pourtant, tout n'est pas artifice. L'emprisonnement de Paul à Philippe a dû être un fait réel. Dans ses lettres, il se réfère aux fouets, aux prisons et au fait qu'à Philippe il dut souffrir des outrages. Et nous savons que Paul pouvait chanter de manière charismatique en ces circonstances. Il rendait grâces à Dieu de pouvoir chanter des psaumes dans l'Esprit et prier en langues davantage que tous les prétentieux Corinthiens (1 *Co* 14,18).

Le parallélisme qui nous intéresse entre *Ac* 5,41 et 16,20, c'est celui entre l'allégresse apostolique dans les outrages, les prisons et les fouets. C'est la joie qui avait été annoncée par Jésus dans les bénédictrices, celle qui jaillit de notre identification à ses souffrances. Cette identification produit une immense joie dans le présent, sans aucune tension entre un « maintenant » de deuil et un « après » de joie. « Ce jour-là », l'heure du deuil et de la persécution, se transforme en heure de joie. Et cette joie est apostolique, c'est-à-dire contagieuse. Les prisonniers écoutaient stupéfaits le cantique des apôtres, et le geôlier finit par accepter l'évangile de ces hommes rayonnants de joie et de confiance.

Cette joie n'a rien à voir avec un enthousiasme facile : elle est le fruit de la présence de l'Esprit, la certitude que, malgré tout, la mort et la vie sont dans les mains du ressuscité. Jésus ne libère pas les siens des fatigues et des charges ; il donne plutôt à entendre qu'il leur confie une charge. Mais il dit que son joug est doux et son fardeau léger, parce qu'il s'est mis lui-même à les porter. Il est le premier à pratiquer ce qu'il demande. Il n'impose rien qu'il n'ait pris sur lui. Et ainsi, son joug se change en lien de communion avec lui.

Le discernement de la vraie joie

Pourtant, la joie demande à être discernée, car elle n'est pas toujours le fruit de l'action de Dieu. Luc note que la semence qui tombe dans les cailloux représente ceux qui, entendant la Parole, la reçoivent avec joie, mais n'ont pas de racines : « Ils ne croient que pour un moment, et, au moment de l'épreuve ils font défection » (8,13). Un des critères de la vraie joie est sa capacité de résistance à l'heure de l'épreuve. Jésus proclame bienheureux ces serviteurs que le Seigneur à son retour trouvera vigilants. Comme nous l'avons vu, la vraie allégresse est seulement la joie durable associée aux souffrances qui viennent de notre fidélité au Christ, la joie qui jaillit de notre engagement évangélique.

Ainsi, joie et tristesse exigent discernement. On ne peut jamais isoler la joie vraie des autres signes de l'expérience de l'Esprit. Ni chercher la joie pour elle-même. Elle est le fruit de la vie nouvelle. Face à la joie égoïste de qui se cherche lui-même, Luc reproduit la parole du Seigneur que l'on trouve plus de joie à donner qu'à recevoir (Ac 20,35). La vraie joie ne se donne que lorsqu'il y a « un seul cœur et une seule âme ». La véritable expérience de l'Esprit ne divise pas l'Eglise, mais elle nourrit la communion fraternelle. Elle va de pair avec l'affabilité et la simplicité de cœur, dans un style de vie évangélique sans suffisance ni fanatisme.

L'accomplissement eschatologique

Chez Luc, la joie est liée à sa manière de concevoir l'eschatologie. C'est peut-être l'un des traits par lesquels il se distingue le plus de la théologie de Paul. Pour Paul, le salut est une réalité qui se situe clairement dans l'avenir. L'Esprit que nous avons reçu, ce ne sont que les arres de l'héritage (2 Co 5,5 ; Rm 8,23). Pour Luc, en revanche, le salut est présent ici et maintenant. Il répond au problème du retard de la Parousie en soulignant que le Règne de Dieu est déjà présent. Plutôt que de regarder le ciel dans l'attente du retour du Seigneur, l'Eglise reçoit d'en haut la puissance de Dieu avec le don de l'Esprit Saint qui accomplit les promesses du Père. C'est ainsi que Luc montre que, de quelque manière, les promesses des Béatitudes se sont accomplies dans l'Eglise. Dans la communauté de Jérusalem, il n'y a plus de pauvres, déjà les larmes ont été séchées et la joie des assemblées reflète celle du ciel.

Considérée de manière unilatérale, cette présentation de Luc peut devenir dangereuse. L'Eglise, épiphanie de la lumière de Dieu ne laisse plus de place à l'échec. Aussi, cette vision doit être équilibrée par celle des autres écrits du Nouveau Testament qui insistent sur le fait que l'expérience du chrétien est encore soumise à toutes sortes d'épreuves et d'insécurités. Il ne faut pas sacrifier l'Eglise comme un havre contre l'incertitude ou l'ambiguïté. Son temps est celui de la croissance, dans la joie mais aussi dans la douleur de l'enfantement.

J'ai vécu personnellement une grande période de ma vie sur la crête de la vague charismatique, expérimentant cette action débordante de l'Esprit en moi et dans mon entourage. Je sais bien à quoi se réfère Luc dans sa vision idéaliste de l'Eglise. J'ai vécu intensément tout ce que je décris dans cet article. Il nous semblait alors que tout était possible avec la puissance de l'Esprit. Mais, après quelques années, nous eûmes à nous affronter de nouveau à la dure réalité du mal toujours présent dans le monde. Il y a toujours des pauvres et des malades. Les souffrances ne se réduisent pas aux persécutions pour le Nom du Christ. On voit toujours, en soi et dans l'Eglise, ténèbres, opacité et résistances. La prière elle-même, qui était si lumineuse en d'autres saisons, peut passer par des nuits obscures. Des pathologies, qui avaient connu de notables guérisons, se rouvrent comme des blessures mal cicatrisées.

Il reste place pour une eschatologie finale, pour l'espérance d'une seconde venue du Christ, en laquelle le Royaume se réalisera en plénitude. Luc est évidemment ouvert à cette dimension de consommation, mais il a mis l'accent sur ce qui nous a déjà été donné. Déjà et pas encore. Le Ressuscité est à la fois présent et absent de notre monde. C'est bien pourquoi, dans la vie spirituelle, il y a un jeu de cache-cache entre Dieu et l'homme, comme le décrit le *Cantique des cantiques*. La plus belle expression de ce désir de Dieu jamais satisfait est peut-être celle du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix : « La maladie de l'amour ne se guérit que par la présence et le visage. » C'est pourquoi l'Eglise continue de dire : « Maranatha », « Viens, Seigneur Jésus ! »

Le chant des psaumes

Le corps et la voix

Sœur Etienne REYNAUD o.s.b.
Abbaye de Pradines

« Tu m'as créé de chair pour le bonheur de dire,
pour l'honneur d'être au monde un être de louange
qui tourne chaque règne au service du tien,
pour que ton souffle en moi qui jouait sur les eaux
trouve une gorge d'homme où devenir parole,
creuse un corps où ma voix ferait lever tes hymnes »¹.

Va-t-il encore de soi pour les chrétiens d'aujourd'hui que Dieu, Créateur et Seigneur souverain, a créé l'homme « pour l'honneur d'être au monde un être de louange », pour le bonheur de « faire lever des hymnes » à la gloire de son Nom ? Si nos gorges d'hommes et de femmes du troisième millénaire venaient à s'enrouer et à manquer d'appétit pour louer Dieu, symptôme de perte de vitalité de notre foi, il suffirait de reprendre en main le livre des psaumes, source inépuisable de la tradition lyrique de la prière du Peuple de Dieu de l'un et l'autre Testament.

1. Didier Rimaud, *A force de colombe*, Cerf, 1994, p. 47

Livre des Louanges : la traduction du titre hébreu *Sepher tehillim* donne le ton du recueil qui résonne des 119 emplois de la racine *hal-lēl* et du cri emblématique de la louange biblique : *Alleluia*.

« Alléluia ! Louez, serviteurs du Seigneur,
Louez le nom du Seigneur !
Du levant au couchant du soleil,
Loué soit le nom du Seigneur ! » (112,1-3)².

« La première chose que l'école du Psautier nous met entre les mains, écrit le Père Beauchamp, c'est le document d'une longue louange, relayée de siècle en siècle. Nous apprenons dans ce livre le simple fait que des hommes ont loué Dieu, avec la liberté qui invente et la simplicité qui se repose »³. De cette liberté et de cette simplicité, David, à qui l'ensemble du Psautier est attribué, est la figure attirante. Qu'il suffise de rappeler que le jeune berger de Bethléem, aussi habile à manier la cithare que la fronde, ne craint pas, devenu roi d'Israël, de « danser en tournoyant de toutes ses forces devant le Seigneur », pendant que le peuple fait entrer l'Arche à Jérusalem « en poussant des acclamations et en sonnant du cor » (2 S 6,14-23). Le mépris qu'il s'attire de la part de Mikal, une de ses épouses, est sévèrement jugé par le rédacteur qui en fait la cause de sa stérilité ; histoire pleine d'enseignement : qui n'entre pas dans le jeu liturgique du chant et de la danse devient stérile, car, en Israël, vivre, c'est louer :

« Les morts ne louent pas le Seigneur,
ni ceux qui descendent au silence.
Nous, les vivants, bénissons le Seigneur,
maintenant et pour les siècles des siècles » (113b,17-18).

L'engagement de l'être tout entier

Parce qu'elle exige l'engagement de l'être tout entier, corps, cœur et souffle, la louange est l'indice élémentaire de la vitalité. Elle est aussi, de ce fait même, l'expression la plus haute de l'amour : « Impossible d'aimer Dieu sans le louer, impossible de louer Dieu si on ne l'aime pas : on ne trouverait pas les mots ni le souffle pour cela. Mais l'aimer en le louant, c'est l'aimer en sortant de soi-même »⁴.

2. Nous utilisons la traduction du *Psautier liturgique œcuménique* (1977)

3. « La prière à l'école des psaumes », dans *Testament biblique*, Bayard, 2001, p 36

4. P Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Seuil, 1980, p 106

Qui dit psaume dit manifestation vocale d'un corps individuel ou social exprimant sa prière d'une manière aussi éloignée que possible d'un piétisme désincarné. Le corps situé dans le monde est le premier lieu, le premier langage de la prière psalmique. Il faut même aller jusqu'à dire que les psaumes ne parlent que du corps, c'est-à-dire que ce dont l'homme est fait, de mains et de pieds, d'yeux et d'oreilles, d'entrailles et de cœur, d'os et de reins. Quel plus beau portrait de l'homme juste que celui tracé par ces versets du psaume 36 !

« Les lèvres du juste redisent la sagesse
et sa bouche énonce le droit.
La loi de son Dieu est dans son cœur ;
il va, sans craindre les faux pas » (v. 30-31).

Celui qui fait siennes les paroles des psaumes y obtient cette grâce de redescendre dans sa peau et de pénétrer ainsi en monde chrétien, en ayant le droit de parler à Dieu comme Jésus lui parle dans son humanité. L'auteur de l'*Epître aux Hébreux* ne s'y est pas trompé qui met sur les lèvres du Christ « entrant dans le monde » les mots du psaume 39 : « Tu ne voulais ni offrande ni sacrifice, tu as ouvert mes oreilles. Mon Dieu, voilà ce que j'aime : ta loi me tient aux entrailles » (v. 7-9). Comment, en effet, ne pas entendre la voix du Christ obéissant jusqu'à la mort dans celle d'un corps qui est tout oreille ?

« L'instrument fragile de la prière, la plus sensible des harpes, le plus frêle obstacle à la méchanceté des hommes : tel est le corps. On a l'impression que tout se joue là pour le psalmiste, non que l'âme lui indiffère, mais au contraire parce que l'âme ne s'exprime et ne transparaît pas ailleurs »⁵. Or, parmi toutes les parties du corps, qui dans le langage réaliste et poétique des psaumes ne sont jamais de pures mentions physiologiques, ce qui concerne l'appareil vocal tient une place éminente. Parce que l'être humain peut se définir comme être vertical communiquant par la voix, qui se situe entre corps et langage, il a bouche, langue, lèvres, palais, gorge, souffle. « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche proclamera ta louange » : c'est par ce verset du psaume 50 que débute chaque jour la Liturgie des heures. L'orant implore comme une grâce l'ouverture de sa bouche afin de pouvoir chanter. Il s'y dispose en accompagnant ce verset d'un signe de croix tracé sur ses lèvres qui a valeur sacramentelle de l'*ephata baptismal*, ouverture de tout son être à la vie et au souffle de Dieu.

5. P. Beauchamp, *Testament biblique*, p. 46

« Mon cœur est prêt : je veux chanter ! »

L'acte de chant, en effet, met en jeu l'homme tout entier. Il demande un corps disponible qui « se tient » droit, ouvert, actif. Car il est de la nature du chant d'être situé quelque part, ancré dans un organisme humain qui lutte contre la pesanteur :

« Mon cœur est prêt, mon Dieu,
je veux chanter, jouer des hymnes ô ma gloire !
Eveillez-vous, harpe, cithare,
que j'éveille l'aurore ! » (107,2-3).

Le psalmiste chante pour appeler le jour, comme si sa voix avait le pouvoir de « soulever l'énorme poids de la dalle nocturne »⁶. C'est que son « cœur est prêt » : le mot hébreu suggère à la fois la fermeté et l'élan. Et, de fait, la posture du chanteur demande autant d'enracinement terrien que de verticalité céleste. C'est ainsi qu'« à vivre le chant, on gagne sur l'effondrement »⁷.

Parce qu'il met en jeu, et c'est sa spécificité, les trois instances de la bouche, du cœur et de l'intelligence, le chant est une démarche éminemment sapientielle, comme l'indique la célèbre consigne du « *Psallite sapienter* »⁸ : il s'agit de psalmodier à la fois avec art, avec intelligence, avec zèle et avec profit, en profitant du dire des psaumes pour exprimer devant Dieu tous les sentiments qui habitent le cœur humain : joie, admiration, désirs, plaintes, questions, peurs et même violence. Livrer passage dans mon propre gosier à ces cris de toutes sortes que je fais miens, c'est permettre à un vrai corps d'humanité de s'exprimer à travers moi.

Le Psautier m'apparaît en quelque sorte comme le conservatoire de la tradition lyrique de l'Eglise en prière, comme une réserve inépuisable de tous les actes vocaux possibles : du murmure de l'homme qui médite la Loi du Seigneur (1,2) aux cris de joie d'« un peuple qui connaît l'ovation » (88,16), de la plainte du malade dont « les os comme un brasier sont en feu » (101,6) aux cantiques des montées d'un peuple en pèlerinage vers Jérusalem (121), du « rugissement » de l'homme des douleurs abandonné par Dieu et rejeté par les siens (21,2) à la supplication « à pleine voix » de celui dont le souffle s'épuise (141-142), du chant d'amour de l'assoiffé de Dieu « comme

6. C'est du chant de l'oiseau à l'aube que parle ici le poète Philippe Jaccottet

7. Guillevic, *Le chant*, Gallimard, 1990, p. 30

8. Consigne donnée par saint Benoît au chapitre 19 de sa *Règle*

un cerf altéré » (41) à la plainte du chant suspendu par les larmes et l'exil (136)...

J'appartiens à une génération qui a été initiée à la prière chrétienne par le chant grégorien dont les psaumes constituent la base textuelle. J'ai goûté à la saveur lyrique de ce répertoire et à sa valeur proprement mystagogique d'introduction aux mystères célébrés dans la liturgie, grâce à l'appropriation par le chant de ce qui est chant dans le Psautier. Chanter, par exemple, l'introït « *Ad te levavi* » (« Vers Toi, Seigneur, j'élève mon âme », 24,1), c'est découvrir ce qu'est l'espérance de l'Avent. C'est faire entendre la voix de l'Eglise l'exprimer au nom de toute l'humanité.

Mais lorsque, dès avant le Concile, le renouveau liturgique a permis au Peuple de Dieu de chanter les psaumes dans sa propre langue⁹, ce fut pour beaucoup une découverte et comme un réveil de la tradition du lyrisme biblique suscitant à la fois l'attrait et le recul, tellement les mots des psaumes sont pétris de chair et de sang. Il ne peut être question dans le cadre de cet article d'entrer dans les multiples mises en œuvre du chant des psaumes depuis la réforme liturgique¹⁰. Mais la psalmodie telle qu'elle est pratiquée dans les communautés qui chantent l'office divin est bien perçue comme l'acce d'un corps priant d'une seule voix portée par un même souffle, comme une expérience originale où le chant a valeur exploratoire à la fois du mystère de Dieu et de l'intériorité humaine.

La création convoquée à la louange

La traduction en langue vivante nous a fait découvrir aussi l'un des éléments constant et caractéristique de la louange dans les psaumes : une voix l'entonne. « A partir de ce témoin, elle se propage et se communique comme une onde »¹¹. De nombreux psaumes s'ouvrent en effet par un « invitatoire »¹², par l'appel d'un soliste qui cherche l'oreille et la voix d'une communauté en l'invitant à faire chorus avec lui. Si le psaume 94 a été choisi comme invitatoire du premier office de la journée, c'est bien en raison de la triple injonction impérative qui le structure et qui doit mettre en tenue de louange la communauté au sortir du sommeil :

9. Les psalmodies du Père Gelineau datent de 1953.

10. Un enregistrement récent offre un bel exemple de psalmodie monastique . *Le livre des louanges. Psaumes dits à l'Abbaye de Tamié*, Studio SM, 2003

11. P. Beauchamp, *ibid* , p. 37

12. Cf. Ps 28, 32, 46, 65, 80, 94, 95, 97, 99, 104, 105, 106, 112, 116, 117, 133, 134, 135, 148, 149, 150.

« Venez, criez de joie pour le Seigneur » (v. 1-2) ,
 « Entrez, inclinez-vous, prosternez-vous,
 adorons le Seigneur qui nous a faits » (v. 6) ;
 « Aujourd’hui, écoutez-vous sa parole ?
 Ne fermez pas votre cœur comme au désert » (v 8)

L’invitatoire qui ouvre la Liturgie des heures joue le rôle d’indicatif musical, de mise en voix et de mise en forme, et cela par des gestes qui sollicitent tout le corps : des pieds qui se mettent en marche à la tête qui s’incline, de l’oreille qui écoute à la voix qui crie de joie.

Il y a là un des aspects le plus surprenants de la louange biblique, bien mis en évidence par le Père Beauchamp : les paroles de louange, bien souvent, ne s’adressent pas à Dieu lui-même, mais à un destinataire humain et collectif, l’assemblée d’Israël appelée elle-même à « soulever le chant du monde entier des hommes et, pour que rien ne manque, des fleuves, des arbres et des étoiles »¹³. La litanie des impératifs pluriels, qui lancent et relancent l’invitation adressée « aux hommes droits » (32,1-3), s’universalise dans les psaumes du règne : « Tous les peuples, battez des mains ! Sonnez pour notre Dieu, sonnez, sonnez pour notre roi, sonnez ! » (46). Le psalmiste a perçu que l’univers entier, toutes les familles des peuples, mais aussi le ciel et la terre et la mer, la campagne et les arbres des forêts, avaient pour vocation ultime de rendre à Dieu la gloire de son Nom (95).

Le triomphe des humbles

L’élément invitatorial triomphe dans la finale du Psautier qui ouvre sur un monde où tout ce qui est tressaille d’être à Dieu. Après le Ps 148 et son double invito à louer le Seigneur « du haut des cieux » (v. 1, 4), puis « depuis la terre » (v. 7, 12), le Ps 149 prend la forme d’un chant de victoire du Peuple de Dieu sur les rois et sur les princes, ceux-là même dont le tumulte et la fureur contre le Seigneur et son Messie (Ps 2) emplissent le temps de l’histoire. C’est « l’heure du triomphe » des humbles qui par la force de l’Esprit et l’épée à deux tranchants de la Parole luttent pour qu’advienne le Royaume. Avec le Ps 150, le livre des psaumes s’achève sur l’espérance d’une louange qui a triomphé de tout ce qui s’y oppose habituellement, le mal et la souffrance, l’immense enchaînement du mépris et des violences. Tout

13. *Ibid*, p. 36

l'orchestre du Temple est invité à jouer pour Dieu. La musique a pris le relais de la parole.

La joie des psalmistes n'est jamais l'expression d'un optimisme naïf qui ne connaît rien aux larmes ni au tragique de l'existence. « Il n'y a pas à craindre, écrit Paul Beauchamp avec humour, que la pratique des psaumes entretienne le sourire figé par lequel certains hommes religieux indisposent leur prochain »¹⁴ ! Toujours la joie se gagne à travers les affres d'une vie aux prises avec la souffrance, la révolte, l'angoisse, la peur de la mort. Elle arrive comme un don inespéré grâce à un renversement de situation où Dieu intervient par un geste sauveur en faisant passer de la désolation à la consolation. On a depuis longtemps fait remarquer que jamais dans les psaumes la plainte ne s'immobilise. Elle se transforme grâce à l'élargissement hymnique qui anticipe la réponse que Dieu ne peut manquer de lui donner. Aux vagues du questionnement (« Combien de temps, Seigneur, vas-tu m'oublier ? ») succède le cri de la supplication qui donne accès au Dieu Vivant (« Regarde, réponds-moi, Seigneur mon Dieu ») et s'achève dans l'espérance (« Que mon cœur ait la joie de ton salut ! ») et la promesse (« Je chanterai le Seigneur pour le bien qu'il m'a fait », 12).

Les psaumes mettent en relief le caractère pascal de la joie. Ils attestent qu'il y a un passage possible de l'angoisse à la mise au large (117,5), du deuil à la danse, des habits funèbres à la parure de joie (29,12), des filets de la mort où le corps est retenu captif à la terre des vivants où il marche librement en présence du Seigneur (114,3,9).

Le chant que nous proférons en livrant passage à ces mots du poète est un chant de rescapé, de sauvé, de ressuscité. La joie pascale qui s'y exprime peut prendre des accents enthousiastes : qu'on pense au célèbre « Alleluia » du *Messie* de Haendel ! Cependant, elle n'est pas forcément exubérante.

Elle peut aussi avoir la tonalité de cette « exultation tremblante » dont parle saint Augustin¹⁵. Je ne connais pas de meilleure expression musicale de cette joie-là que le chant de l'introït grégorien du Jour de Pâques, « *Resurrexi* » : « Je m'éveille : je suis encore avec Toi. » Cette prière du Ressuscité avec les mots du Ps 138 (v. 18) est un chant à la limite du silence. L'émerveillement du Crucifié ouvrant des yeux encore pleins de larmes sur le visage du Père s'y exprime sur le mode de

14. *Ibid.*, p 39.

15. Jean-Louis Chrétien en a fait une magnifique analyse dans son livre *Le regard de l'amour* (Desclée de Brouwer, 2000, pp 55-64)

l'intérieurité (4^e mode grégorien). Ce qui fait trembler son exultation, c'est la gratitude.

Le chant du cantique nouveau

Pour le familier des psaumes, le chant n'est pas seulement une pratique rituelle ou artistique, mais la métaphore vive d'une existence qui plaît à Dieu, comme une manière heureuse de vivre selon la grâce.

Le psalmiste du *Ps 118* n'a pas trop des 22 lettres de l'alphabet hébreu pour murmurer à la manière d'une cantilène, durant 176 versets, son attachement à la loi de Dieu, en répétant sans se lasser qu'il trouve son plaisir en ses exigences : « J'ai fait de tes commandements mon cantique / dans ma demeure d'étranger » (118,54). Chanter ce psaume, c'est entrer dans l'« intérieur » de Jésus dont la nourriture était d'accomplir la volonté du Père. Loin d'être du côté de la contrainte, la loi est ce qui le fait vivre. Habité par le désir de la pratiquer de tout son cœur, il y engage tout son corps : la Parole de Dieu est douce à son palais (v. 103), elle est lumière sur ses pas (v. 105), il court sur la voie de ses volontés qui mettent son cœur au large (v. 32), il tend les mains vers elles pour les mettre en pratique, car il les aime (v. 48).

Il ne s'agit donc pas de chanter seulement avec la voix, mais aussi avec la vie, car la louange qui plaît à Dieu, c'est le chanteur lui-même. Nul n'a exprimé cela avec plus de bonheur qu'Augustin expliquant les psaumes. Commentant le verset 3 du *Ps 149*, l'évêque d'Hippone interroge : « Pourquoi le psalmiste prend-il en mains le tambourin et la cithare ? » Il répond : « Pour que non seulement la voix mais les œuvres louent le Seigneur. Quand on prend le tambourin et la cithare, les mains s'accordent à la voix. Il en est ainsi pour toi. Quand tu chantes l'Alleluia, tu dois offrir le pain à celui qui est affamé, vêtir celui qui est nu, accorder l'hospitalité au pèlerin. Si tu fais cela, ce n'est pas seulement la voix qui chante, mais à la voix s'harmonisent les mains, en ce sens que les paroles concordent avec les œuvres. »

La vie nouvelle de l'homme dont les œuvres concordent avec la voix est le véritable cantique nouveau, prélude à l'Alleluia que chante dans la Jérusalem d'en haut le Peuple des sauvés invité aux noces de l'Agneau.



« La joie ne s'accorde pas simplement au désir de vivre : elle témoigne qu'il y a là aussi surcroît. En effet, elle implique une promesse de vie » (p. 16). Giovanni Battista Gaulli, « Le triomphe du nom de Jésus » (esquisse préparatoire). Rome, Galleria Spada.

Le secret de la joie selon saint Bernard

Pierre-Yves EMERY *

Austère, ascétique, exigeant, saint Bernard ? Certes, mais tout en laissant chez ses moines le souvenir d'un homme non seulement joyeux, mais rayonnant d'un certain bonheur et répandant la joie autour de lui. Un bon connaisseur nous en a assurés en parlant, à propos de cet homme, d'une « dévotion joyeuse »¹. Un mémoire récent, en Faculté des lettres, s'intitule : *La joie spirituelle chez saint Bernard*². Et Lytta Basset cite cet auteur comme un témoin de la *joie imprenable*³.

La question peut donc se poser : quel est le secret — ou peut-être les secrets — de la joie pour Bernard de Clairvaux ? Nous en cernerons la réponse dans un certain nombre d'approches.

* Taizé Traducteur de saint Bernard chez Brepols, de Jean et Baudouin de Forde aux Editions Notre-Dame du Lac, il a par ailleurs publié aux Presses de Taizé *La prière au cœur de la vie* (1982) et *Éléments de vie chrétienne* (2 vol., 1986-1988), et chez Nouvelle Cité *Prier 15 jours avec saint Bernard ou la conversion du désir* (1998)

1. Jean Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 5, Rome, 1992, pp. 259-266

2. Mémoire de Sylvie Supper, *Collectanea cisterciensia*, 2003, 1, pp. 21-33.

3. Labor et Fides, 1996, p. 336

L'ivresse à venir

La joie dans sa plénitude, Bernard la situe très précisément dans l'avenir de Dieu : « Nous nous enivrerons alors de l'abondance de sa maison, et au torrent de ses délices il nous abreuvera (cf. Ps 35,9). Il nous sera dit : "Buvez et enivrez-vous, très chers" (Ct 5,1). » On éprouvera ainsi les délices de la droite de Dieu (cf. Ps 15,11), laquelle signifie la vie bienheureuse qui ne connaît que la joie et dont nous ne pouvons rien dire, sinon ceci : « On parle de toi pour ta gloire, cité de Dieu » (Ps 86,3). Double joie, car elle se réalisera dans l'illumination de l'âme et la glorification du corps ressuscité⁴.

Tous ceux qui attendent encore dans le Christ leur résurrection et habitent les « demeures éthérées » boivent déjà le vin de la joie, mais sans avoir encore accès à sa « plénitude enivrante ». Leur contemplation constitue pour eux une boisson, dans l'attente du moment où la révélation de la gloire de Dieu les comblera⁵.

Le contraste est considérable entre cette droite de Dieu qui vient d'être évoquée, et sa gauche, où nous nous trouvons actuellement, caractérisée par les tribulations et où il ne s'agit encore ni de s'enivrer ni de boire, mais tout au plus de goûter.

Ce contraste si fortement souligné par notre auteur aurait-il pour but de dévaloriser la vie présente et de la dire à peu près sans joie possible ? Non, pas du tout. Ce qui est ainsi visé, c'est le souci d'approfondir le désir, un désir en expansion. Oui, en fonction de l'avenir de Dieu, nous avons à considérer notre présent comme le temps d'une soif intense, notre joie comme une attente ardente, sans cesse relancée dans la persévérance :

« Quand déchireras-tu mon sac, Seigneur Jésus, et me ceindras-tu d'allégresse, pour que ma gloire te chante et que je ne sois plus transpercé de tristesse (cf. Ps 29,12) ? Le principe de cette joie qu'il nous arrive quelquefois de ressentir ici-bas n'est qu'une goutte, une gouttelette même, tombée de ce fleuve dont le cours impétueux réjouit la cité de Dieu (cf. Ps 45,5). Quand donc viendra pour nous le temps de nous plonger profondément dans les joies sans fin, à la source même de la Divinité, fleuve dont les ondes se succèdent sans la moindre interruption ? »⁶.

4. *Sermons divers*, 41,12-13.

5. *Ibid.*, 12.

6. *Ibid.*, 19,7 Remarquons en passant combien cette vision de l'éternité est tout le contraire d'une fixité, où il ne se passerait plus rien et où l'on ne pourrait que s'ennuyer mortellement !

« Eh ! frères, persévérons donc fidèlement (...) et souvenons-nous de cette parole : "Mon ami, pourquoi es-tu venu ?" (Mt 26,50). » Le ressort de la quête de joie réside donc dans cette question qu'on a à se poser : qu'es-tu venu faire au monastère ? Quel sens donnes-tu à ta vocation chrétienne ? Et la réponse : « Nous courons vers la joie »⁷. Ce qui amène saint Bernard à écrire aux parents d'un novice : « Ne pleurez pas : votre Geoffroy se hâte vers la joie. Il servira le Seigneur dans l'allégresse et les tressaillements de la joie »⁸.

Ainsi, l'espérance de la joie à venir nous renvoie à la joie présente dans le mouvement même où celle-ci pointe vers sa plénitude promise. C'est bien le mouvement des Béatitudes. La promesse : « Ils verront Dieu » implique alors cette autre promesse : « Heureux les cœurs purs » (Mt 5,8). Et Bernard d'ajouter : « Voilà, frères, le but de notre vie, voilà pourquoi le jour d'aujourd'hui a brillé sur nous. » Nous sommes en fait à la veille de Noël, que l'auteur envisage tout aussi bien, eschatologiquement, comme la vigile du Jour de Dieu. Et c'est pour affirmer que la quête actuelle de la joie n'est pas faite pour plaisir, comme une sorte de luxe. Elle constitue une condition *sine qua non* : « Non, le jour de demain ne resplendira pas sur celui pour qui n'a pas brillé celui d'aujourd'hui. (...) Ne méprise pas les premiers dons, si tu convoites ceux qui suivront »⁹.

A ceux qui progressent sérieusement dans la voie de l'évangile appartiendra la joie dans l'Esprit Saint. « Ce dont je parle, on le connaît par expérience, mais on l'ignore si on n'en a pas fait l'expérience. » C'est dire que la joie relève de cet ordre mystérieux que sont l'expérientiel et le spirituel. « Quand nous prions, ne nous arrive-t-il pas très souvent d'être secoués jusqu'au secret du cœur au souvenir de cette joie qui nous attend dans la Jérusalem d'en haut, elle notre mère (cf. Ga 4,26) ? Et un flot de larmes n'inonde-t-il pas le visage de ceux qui méditent là-dessus ? Oh ! si cela pouvait durer ! »¹⁰.

La joie préparée

Médiate, la joie : on ne peut la rechercher directement, elle se trouve toujours un peu à côté d'où on la situerait, elle ne s'atteint que comme par surcroît, indirectement. C'est d'ailleurs aussi, si on y réflé-

7. *Ibid.*, 18,1

8. *Epître*, 90,1

9. *Sermons pour la vigile de Noël*, V,1 et 3

10. *Sermons divers*, 19,6

chit, la loi qui régit le plaisir ici-bas : visé pour lui-même, directement, il disparaît aussitôt. Il accompagne la quête d'une certaine qualité, d'une certaine perfection, dans quelque domaine que ce soit.

Il y a donc un choix à faire, un recul à prendre, des étapes à respecter. A ce propos, saint Bernard commente ce verset de saint Paul : « Le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ni de boisson, mais il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Rm 14,17*).

« As-tu bien remarqué que la joie vient en finale ? Et vous, insensés fils d'Adam, avec précipitation, vous prétendez sauter par-dessus la justice et la paix et transformer du même coup — mais aussi pervertir — la réalité dernière en réalité première ? Il n'est personne, en effet, qui ne veuille se réjouir. Mais cela ne saurait être ni durer : de même qu'il n'y a "pas de paix pour les impies" (*Is 48,22*), de même n'y a-t-il pas de joie pour les impies. (...) Il faut d'abord pratiquer la justice, chercher la paix et la poursuivre (cf. *Ps 33,15*), et de cette manière seulement saisir la joie — ou mieux : se laisser saisir par elle (cf. *Ph 3,12*) »¹¹.

On aimera ce retournement final : il dit à sa manière le mystère de la joie en tant que visée indirectement et reçue du Christ. Si la justice consiste à traiter le prochain comme on désire être traité soi-même, et à rendre à Dieu tout ce qu'on lui doit, donc tout notre être créé, racheté, appelé ; et si la paix implique l'humilité de demander pardon et de pardonner, on peut dire que tout cela ensemble culmine dans le refus de l'égocentrisme. Telle est la condition de la joie.

Voilà ce qu'est se réjouir « dans l'Esprit Saint », en attendant de pouvoir se réjouir « de l'Esprit Saint lui-même ». « Ce jour-là » sera-t-il seulement celui du Royaume, ou déjà un jour de notre vie terrestre ? Il n'est pas mauvais que la réponse à cette question demeure en suspens, comme un mystère d'espérance.

« Ce jour-là viendra lorsque notre joie sera entièrement spirituelle et ne jaillira plus d'aucun motif corporel : ni des œuvres de miséricorde, ni des larmes de la pénitence, ni de la mise en œuvre de la justice, ni de l'épreuve de la patience, mais seulement de la présence même de l'Esprit, lui "en qui les anges eux-mêmes désirent plonger leur regard" (*1 P 1,12*) »¹².

La sagesse consiste à se situer non pas en soi-même, mais face à Dieu, dans une vigilance incessante, où, refusant de ramener les choses à nous, comme au centre, nous les centrons — et nous cen-

11. *Ibid* , 19,2

12. *Ibid* , 18,1

trons — sur Dieu. En ce sens, même la joie la plus spirituelle, nous ne la savourons que dans cette décentration de soi, ce mouvement d'élan vers un au-delà de notre vie et de notre présent. Les disciples de Jésus ont dû renoncer à trouver leur joie dans sa présence physique, pour la chercher dans l'Esprit Saint, en qui elle s'avère moins sensible, plus secrète et mystérieuse, plus insaisissable.

La joie assume la tristesse

Si la joie est imaginée comme le contraire et l'exclusion de tout ce qui peut attrister et peiner, comment sera-t-elle possible ici-bas ? Il y a les tribulations extérieures, en particulier celles qu'entraîne la fidélité à l'évangile. En elles-mêmes, elles n'ont rien de positif, mais vécues dans la communion du Crucifié Ressuscité, et interprétées dans la foi comme une mise à l'épreuve de cette dernière et comme une victoire de l'amour, les voilà qui peuvent devenir joie, comme ce fut le cas pour les apôtres. « L'épreuve a pour but l'édification, non la destruction. (...) En conséquence, prenant conscience du profit qu'il trouve dans la mise à l'épreuve, bien loin de la fuir, il la recherche, disant à Dieu : "Scrute-moi, éprouve-moi" (Ps 25,2) »¹³

Il y a aussi les peines subjectives, l'alternance de la visite de la grâce et de l'épreuve de la tentation. « Un tel entraînement finit par purifier le regard intérieur », par fixer le désir dans la lumière. Mais le poids de la vie physique et psychique (ce qu'est le corps, pour l'auteur) l'interdit, et voici le croyant qui, malgré lui, et pour son malheur, retombe en lui-même. Echec ? Non, car, rompant déjà avec les péchés qui séparaient de Dieu, « on trouve par la grâce de Dieu un regain de vie et de joie rayonnante ». Puis, à travers les tribulations intérieures, on aura du moins goûté « combien le Seigneur est bon » (cf. Ps 33,9), et, même après le retour à soi-même, « les papilles du cœur » en gardent le goût. « Tant et si bien que maintenant c'est Dieu lui-même qu'on désire, et non quelque bien venant de lui. » De la sorte, le désir sera purifié, approfondi. On quitte la crainte de l'esclave tendu vers le profit et l'espoir du salarié avide de gain, pour éprouver l'amour qui ne cherche pas son avantage (cf. 1 Co 13,5).

« Qui ne connaît pas sa désolation ne saurait connaître sa consolation. » La désolation, c'est l'exil d'ici-bas et sa misère, loin de la Patrie et de l'héritage. Au contraire, la consolation se trouve dans l'avène-

13. *Ibid*, 3, 1.

ment du Seigneur — le premier, celui de Noël ; le dernier, celui de la parousie ; et entre deux celui du Seigneur dans le cœur du croyant, avec toute la grâce que cela suppose. Aussi s'agit-il, avec le psalmiste, de refuser la consolation, c'est-à-dire la fausse consolation. Les joies à venir, « tu les connais bien un peu si ton âme ne refuse pas d'être consolée (cf. Ps 76,3) jusqu'à ce qu'elles adviennent »¹⁴.

Saint Bernard se réfère souvent à cette parole, en général pour mettre en garde contre la tentation d'en rabattre sur les exigences de la vie monastique et chrétienne et de chercher dans cet allégement soulagement et consolation. Ce sont en fait les exigences même de la justice qui, à leur manière, peuvent apparaître comme une véritable désolation au début de la conversion, et même plus tard, tout au long de la vie, si on les envisage en et pour elles-mêmes. — La justice, c'est-à-dire ce que nous avons à mettre en œuvre pour coïncider avec la volonté salvatrice de Dieu.

Voyant ce que peut devenir la vie du moine, s'il s'y traîne avec malheur et sans consolation, Bernard en parle d'une manière dramatique et dérisoire. Oui, « pour le cœur aux papilles encore insuffisantes et pour l'âme encore faible, la justice paraît une réalité dure et insipide »¹⁵. Cela jusqu'au moment où l'on découvre la consolation et le réconfort, non pas dans un allégement des exigences, mais en discernant leur sens spirituel, en adhérant à leur visée d'avenir, en intérieurisant l'amour qu'elles ont à traduire. Autrement dit, jusqu'à ce qu'on y adhère avec un empressement spirituel (en latin : *devotio*) de tout l'être, la subjectivité de l'amour rejoignant la foi dans ce qu'elle de plus objectif.

« De même que le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, vous aussi marchez en nouveauté de vie ; par une profonde pénitence et la tristesse selon Dieu, vous trouverez votre bonheur à passer de la joie d'ici-bas et de la consolation que propose le monde à un saint empressement et à une exultation spirituelle »¹⁶.

« Reviens, mon Bien-aimé, toi qui es semblable à une biche aux aguets et à un faon sur les monts de Béthel » (Ct 2,17). Comment donner sens spirituel à un tel verset ? En quoi la biche et le faon illustrent-ils quelque chose du Christ ? Traditionnellement, la biche symbolise la vérité, en raison de l'acuité de son regard ; et le faon, très

14. *Sermons pour le carême*, II, 4

15. *Sermons pour la fête de tous les saints*, I, 11

16. *Sermons pour la résurrection du Seigneur*, 1, 18

naturellement, renvoie à la grâce dans ce qu'elle a précisément de gracieux et de souriant (*hilaritas*). C'est l'occasion pour saint Bernard de traiter d'un problème majeur : l'équilibre dialectique de la vérité et de la grâce dans la vie spirituelle.

La dialectique se concrétise si, avec l'auteur, on entend vérité comme « sévérité », c'est-à-dire comme l'exigence intense du Christ dans l'évangile ; et la grâce dans le sens de la miséricorde du Christ. Elles sont absolument nécessaires l'une à l'autre ; sinon, nous transformons la grâce en un relâchement, avec quelque chose de veule, d'immature, d'infantile. Tandis que, isolée, l'exigence tourne à l'amertume, avec quelque chose d'indiscret et d'illusoire. Choisir la grâce seule, c'est s'en priver en la dénaturant ; ne prêter attention qu'à l'exigence, c'est tomber dans le moralisme, la vérité n'étant plus que lucidité autocritique, savoir qui paralyse. Une parabole se présente, tirée d'une loi physique : pas de dynamique sans une masse ! Ce don de la grâce qu'est « l'élan de la ferveur » a besoin de « ce poids qu'est la vérité »¹⁷.

Aussi nous garderons-nous bien de faire de vérité et grâce des abstractions en les détachant du Christ : c'est lui, la biche et le faon ! C'est donc de lui, de sa venue, de ses entrées dans notre prière, qu'il faut attendre cet équilibre étroit entre exigence et grâce. Sinon, il viendrait comme Juge, et non comme Epoux.

« Ah ! non, que jamais cela ne m'arrive ! Qu'il entre comme un faon bondissant et comme une biche aux aguets. Qu'il entre en porteur de paix, en ami, le visage souriant ; mais qu'il entre cependant grave et sérieux : par le regard plus sévère de la vérité, en rabaissant mon orgueil, qu'il purifie ma joie »¹⁸.

La joie se construit

Saint Bernard a aimé illustrer la vie chrétienne et la vocation monastique comme le parcours de diverses étapes qui s'enchaînent. Ainsi se construit la joie comme avant-goût de l'ivresse à venir.

Cet itinéraire consiste à passer des vertus, autrement dit des exigences, à la lumière de l'empressement spirituel, « sabbat de l'esprit », où l'on pourra « vivre sans peine toutes les peines possibles et courir, le cœur dilaté, dans la vie des commandements de Dieu ». Passage de l'amertume à « un bonheur complet, une parfaite douceur »¹⁹.

17. *Sermons sur le Cantique*, 74,8

18. *Ibid* , 74,11

19. *Sermons pour la Circoncision*, III,10

Mais cette perfection est rarement atteinte en cette vie. Et, de toute manière, les joies qu'on rencontre en chemin sont une grâce « prêtée, non pas donnée ». Quant à celle, plus durable, de l'empressement spirituel, « beaucoup y tendent toute leur vie sans jamais y parvenir ». Mais y tendre avec une humble affection (*pietas*) et dans la persévérance, c'est être assuré de la trouver dès après la mort.

Le chemin de la joie, c'est encore, en référence aux noces de Cana, attendre le vin de l'amour en commençant par remplir les cuves avec l'eau de la crainte. Une première crainte : la peur d'aller se perdre loin de Dieu ; une deuxième : celle de s'exclure ainsi de la vision de Dieu ; et la troisième : « L'inquiétude constante de se voir peut-être abandonné par la grâce. » Cette crainte-ci est spirituelle : elle ne met pas en doute la fidélité de Dieu, mais se refuse à s'y habituer paresseusement, à la considérer comme un droit qui irait de soi. Elle en reste définitivement étonnée. C'est alors le Christ qui change l'eau en vin, lorsqu'en nous « la crainte est chassée par l'amour et que tous les commandements sont accomplis dans la ferveur de l'esprit (cf. Rm 12,11) et un joyeux empressement à s'offrir »²⁰.

Enfin, on remarquera que la joie est d'abord intérieure : un « *jubilus cordis* », celui de l'âme intimement unie à Dieu — tout ce qui justifie la lecture du *Cantique des cantiques* comme chemin spirituel et mystique. Alors, elle est appelée à s'exprimer et à se communiquer. Saint Bernard y exhorte : « Je désire que vous ayez tous part à cette onction sacrée, à cette sainte ferveur qui se remémore les bienfaits de Dieu avec joie et action de grâce »²¹.

La joie de mourir

Ne serait-ce pas ici le test qui qualifie l'authenticité de la joie, telle que saint Bernard nous en a parlé : la joie actuelle dans son attente de la plénitude ? Depuis Pâques, la mort pour le chrétien n'est pas envisageable sans la résurrection. Ne dira-t-il pas avec saint Paul : « Ma vie c'est le Christ, et la mort m'est un gain » (*Ph* 1,21) ? Ne chantera-t-il pas, avec le psaume, que précieuse est aux yeux de Dieu la mort de ses amis, de ses saints (*Ps* 115, 15) ?

Autant il pleure sur la mort de son frère Gérard, autant, en la racontant, il laisse percevoir comment il entend mourir lui-même, et en quoi cette mort est un exemple pour nous :

20. *Sermons pour le dimanche après l'octave de l'Epiphanie*, II,8-9

21. *Sermons sur le Cantique*, I,11 Cf S Supper, *op cit*, pp 30s

« On était au milieu de la nuit que déjà pour toi, ô mon frère, l'aube se levait et la nuit s'illuminait comme le jour. On est venu me chercher pour voir ce miracle : un homme exultant dans la mort et insultant la mort. "O mort, où est-elle ta victoire ? Où est-il ton aiguillon ?" (1 Co 15,55). Il n'est plus question d'aiguillon mais de jubilation quand un homme déjà meurt en chantant et chante en mourant (...). Le regard tourné vers le ciel, il dit . "Père, entre tes mains je remets mon esprit" (Lc 23,44) (.) Puis, tourné vers moi, le visage rayonnant, il me dit . Qu'elle est grande la bonté de Dieu, qui se fait le Père des hommes, et qu'elle est grande la gloire des hommes pour être fils de Dieu, héritiers de Dieu ! »²².

Quant à Malachie, un ami très cher, évêque irlandais qui avait ardemment désiré mourir à Clairvaux : « Dieu lui a accordé le désir de son cœur et n'a pas refusé le souhait de ses lèvres (cf. Ps 20,3). » Cruelle, la mort : elle a disloqué et anéanti le corps de Malachie, qui avait été au service du Christ. Mais, malgré elle, elle conduisait Malachie vers la paix : « Réjouissons-nous, frères, comme il convient avec notre père. Car si la piété consiste à pleurer sa mort, elle consiste bien davantage à se réjouir avec lui de ce qu'il est vivant. N'est-il pas vrai qu'il vit ? Oui, et même dans le bonheur »²³. La joie de mourir, ce sera la surprise de découvrir la réalité absolument neuve que Dieu nous réserve : « joie de la nouveauté », « bonheur de la nouveauté », qui se perpétuera dans une éternelle curiosité ! Tout cela fonde l'exhortation que saint Bernard écrit à un homme auquel il ne cache pas son affection : « A son Romain, oui, le sien ! »²⁴.

« La mort, à défaut de pouvoir la fuir, je veux même que tu ne la craignes pas. Le juste, en effet, sans pouvoir s'en garder, ne la redoute pas. Même pré-maturée, "elle lui sera lieu de fraîcheur" (Sg 4,7). Oui, le juste meurt avec assurance, car sa mort, à titre de sortie de la vie, représente l'entrée dans une vie meilleure. (.) Quelle importance si la mort déchire ce sac qu'est ton corps (cf. Ps 29,12), mais qui, du même coup, t'environne de joie ? O qu'"heureux sont les morts qui meurent dans le Seigneur". ils entendent l'Esprit leur dire de se reposer dès lors de leurs peines (Ap 14,13). Et non seulement cela, mais de cette nouveauté naît le bonheur, et de l'éternité la sécurité. (...) Eh bien ! hâte-toi ; sors, retire-toi. Que ton âme meure de la mort des justes (cf. Nb 23,10) pour partager aussi une nouveauté semblable à la leur. »

22. *Ibid* , 26,11

23. *Sermon lors du passage de l'évêque Malachie vers la vie*, 1,2,5

24. *Epître*, 105

Sur l'architecture baroque et sa signification religieuse

Jean DANIÉLOU s.j. *

Les pages qui suivent, simples impressions d'un séjour à Vienne, n'ont rien d'un exposé méthodique. Je n'ai fait que recopier, en essayant de les grouper, les réflexions qui m'étaient venues à l'esprit au sortir de la Peterskirche ou du Barockmuseum. Je m'excuse de ce défaut de présentation. Il aura du moins l'avantage de laisser à ces notes le caractère de spontanéité qui est leur unique mérite.

Le terme « baroque » a pris en France un sens péjoratif. Nous nous demanderons tout à l'heure pourquoi. Ce qu'il désigne chez nous justifie d'ailleurs en partie ce mépris. Mais cela ne doit pas nous masquer qu'il en est tout autrement en d'autres pays. Baroque y désigne une grande civilisation catholique, celle qui est issue de la Contre-Réforme et qui va du Concile de Trente à la fin du XVIII^e siècle¹. Elle représente l'effort du catholicisme pour assumer

* Cet article du Cardinal Daniélou (1905-1974) a paru en octobre 1937, en ouverture du premier numéro de *Culture*, revue animée par Madeleine Daniélou. Il n'a jamais été réédité depuis. Nous remercions vivement la Communauté Saint-François-Xavier de nous avoir autorisés à reproduire cet article, sur lequel nous avons dû faire des aménagements de pure forme.

1. On en trouve un magistral exposé dans le livre de Gustav Schnürer, *Eglise catholique et culture à l'époque baroque*, Paderborn, 1937

toutes les découvertes de la Renaissance et les emporter dans son élan. L'humanisme chrétien y a trouvé son expression adéquate et magnifique.

Née en Italie, la culture baroque semble d'abord triompher en France au début du XVII^e siècle avec saint François de Sales et les jésuites². Mais le malheur est qu'elle n'y trouvera pas pour s'exprimer un Calderón ou un Tintoret. Les œuvres du baroque français seront le Saint-Louis du Père Lemoine ou les tableaux de Le Brun. C'est contre elles précisément que la culture française du XVII^e siècle se définira chez un Boileau. L'anthropocentrisme classique s'opposera au théocentrisme baroque. Il se rattachera à l'humanisme de Montaigne et au rationalisme de Descartes. L'harmonieuse synthèse sera défaite, les saints retourneront à leur dépouillement dans les Maisons de Port-Royal et l'art se repliera sur lui-même dans les boudoirs de Versailles et de Saint-Germain au grand dommage de l'un et de l'autre.

L'art baroque aura cependant en France un mode d'expression, mais il ne sera pas religieux. Il servira à l'exaltation de la monarchie absolue. La perspective qui s'ordonnait au ciel et à la céleste conversation s'ordonnera au trône et au prince. La hiérarchie des courtisans remplacera celle des chœurs angéliques. Cette religion de l'Etat s'exprimera par le merveilleux païen. Sur les plafonds peints, au lieu des Assomptions, on verra Louis XIV enlevé dans la gloire au milieu d'un tumulte d'amours et de nymphes. Simple substitution de sujet, semble-t-il. Mais la déviation est plus profonde. Le baroque est essentiellement ouvert ; il trouve son naturel épanouissement dans l'infini té du Dieu chrétien. Représentant des sujets païens, son infinitude n'est plus justifiée, et ceux-ci, par ailleurs, se trouvent traduits dans un style qui n'était pas fait pour eux. On aboutit alors à cet art faux, au baroque au sens péjoratif du mot, que nous trouvons en France et qui détourne un art chrétien à exprimer une idéologie païenne.

C'est ailleurs que nous en trouvons la forme authentique. En dehors de la France, la culture baroque a été celle de toute l'Europe catholique³. Ses grands représentants sont, en Italie, des peintres comme le Tintoret et Tiepolo, un musicien comme Monteverdi ; l'Espagne lui doit ses plus grands peintres, le Greco, Ribera, Murillo, et le théâtre de Calderón ; dans les Pays-Bas, Rubens et Rembrandt s'y rattachent. Mais c'est dans l'Allemagne du Sud et en Autriche qu'elle trouvera son expression la plus originale et la plus profonde avec la

2. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t I, Bloud et Gay, 1921

3. Bon exposé synthétique dans de Grosse Harder, art « Barock »

musique de Haendel et de Brückner, l'architecture de Fischer von Erlach et de Balthazar Neumann, la peinture de Maulbertsch et de Troger.

L'ÉGLISE BAROQUE

Quand nous pénétrons dans une église baroque, à la Peterskirche de Vienne par exemple, sa richesse au début et son mouvement nous déconcertent. Tous les trésors du monde, l'or, le marbre, les bois précieux, les soies merveilleuses sont rassemblés ici pour un perpétuel offertoire. Le regard fuit dans le chaos des lignes qui suggère l'effervescence de la vie. Mais qu'on ne croie pas qu'il s'y perde. Le mouvement se hiérarchise. La ligne paisible des chapiteaux le saisit comme un vaste filet. Est-ce pour le rassembler vers l'autel ? Ici l'esprit reçoit un nouveau choc. L'autel est bien au centre, au cœur de l'édifice, mais en même temps ce n'est pas vers lui que semblent converger les lignes. Il est plutôt une sorte de noeud qui resserre leur faisceau pour leur communiquer un nouvel élan. Et le regard hésite, cherchant la ligne de fuite jusqu'à ce qu'enfin, contraint par tout le mouvement de l'ensemble, il se porte invinciblement vers une espèce de creux percé dans les hauteurs, vers les coupoles où dans un ciel bleu des raccourcis d'anges et de nuages semblent projeter l'attention à l'infini. Et là, donnant son ultime explication à tout l'édifice, une Vierge monte dans le ciel comme sous une attirance irrésistible.

Le mouvement : la vague

Reprendons successivement ces différents éléments. Ce qui frappe d'abord ici, c'est le mouvement. Le baroque n'emprunte pas à la nature d'éléments immobiles, mais ceux qu'anime le vent. Son motif prémitif est la vague recourbée et écumante, importée de Chine par les Portugais et qui se combine avec le coquillage, la « rocaille », la perle irrégulière ou « barocco », et avec les algues marines. C'était la brusque invasion de la mer dans la cité close du Moyen-âge. Le catholicisme n'a pas rejeté, mais il a capté ces forces vives et les vagues apprivoisées se sont jouées sur les balustrades des églises. Parfois jaillissantes et frangées d'écume comme dans la *Millionenzimmer* du château de Schoenbrunn, elles se brisent et rebondissent dans les chapelles concaves de Maria-Treu comme dans de véritables grottes.

La ligne baroque

Le motif baroque, la ligne courbe combinée à la ligne droite n'en est que la schématisation. Il déploie toutes ses variations sur les plafonds du Belvédère ou de Schoenbrunn. La continue brisure de la ligne communique à la phrase un rythme, un mouvement qui en fait le graphique même de la danse. Comme dans une valse du XVIII^e siècle, de brusques élans se heurtent à des résistances, à des hésitations, à des réticences soudaines, puis repartent dans une nouvelle direction pour de nouveau rebondir. Ce n'est ni la langueur de la ligne courbe, ni la sévérité de la ligne droite, mais un accord exquis de l'une et de l'autre, la *Gemütlichkeit* viennoise ou l'esprit de M^{me} du Deffand.

L'ordre : l'étagement

Mais enfin tout cela est pures délices de l'esprit et des yeux, gammes, exercices. C'est la grammaire du baroque, le frémissement de la vie, le frisson qui court dans les violons avant que le rideau se lève, une humanité disponible, des ébauches de grands jeux. C'est l'église qui va donner un sens à tout cela par son ordonnance hiérarchique et entraîner l'humanité dans une définitive aventure. Au lieu d'une surface plane en effet ou de l'espace clos d'une chambre, elle se dispose en plans successifs qui s'étagent vers le sommet, comme une maison qu'on aurait évidée par le centre. Ainsi, dans un tableau d'Altdorfer, au Kunsthistorische Museum de Vienne, la nuit est trouée au sommet par une sorte de coupole faite de sphères successives disposées selon toute une gamme de couleurs. Les perspectives d'espaces suggèrent une hiérarchie qui se poursuit à l'infini. L'église baroque lance l'esprit dans une remontée vers Dieu à travers les sphères successives des hommes et des anges.

SYMBOLISME DES ESPACES

La succession des espaces figure en effet les différentes étapes que l'âme doit parcourir dans sa montée vers Dieu. Le ciel physique, avec ses sphères étagées qui se perdent dans un or liquide, n'est qu'une figure des profondeurs de l'homme intérieur. Les sphères représentent les différents degrés de grâce, et, comme l'observe saint Bernard après

saint Augustin, ce mouvement par où l'on passe de l'une à l'autre n'est pas un mouvement local, mais un mouvement de charité, « *non locis, sed affectibus* ». Ce symbolisme a toujours été employé dans l'Eglise. Aussi saint Augustin, décrivant la montée de l'âme vers Dieu, dit qu'« ayant, comme l'aigle qui vole, dépassé la terre, les nuées qui figurent les apôtres et les anges, elle parvient au-delà de toute créature, au Principe et au Verbe de Dieu qui est près de Dieu »⁴. Et Claudel observe que *firmamentum*, le mot qui signifie les profondeurs du ciel, désigne aussi dans l'Ecriture « cette image agissante de Dieu qui est en nous substance, cause, esprit et vie et à quoi nous atteignons lorsque nous descendons jusqu'au fond de nous-même par les échelons de l'introspection »⁵.

Ordre et mouvement : la montée

La ligne qui courait tout à l'heure sur la surface plane d'un plafond prend une signification en pénétrant dans ce monde ordonné. Ce qui était pur mouvement — et qui, à cause de cela, donnait une impression de monotonie lassante — est maintenant devenu progrès. Le mouvement conduit quelque part. Tout est orienté, converge, s'unifie, monte. C'est la combinaison même de ces deux éléments qui est le propre du baroque, la réunion de la petite phrase mélodique qui est mouvement, organisme, vie, et de la hiérarchie des sphères qui lui communique ordre et mesure. Réduites à elles seules, la ligne baroque serait pure anarchie et la succession des sphères un ordre immobile. Combinés, les deux thèmes donnent un accord splendide de mouvement et de repos. C'est ainsi que par la seule suggestion des lignes, comme dans une musique heureuse, cet art est spirituel et provoque en nous une émotion proprement religieuse, l'élan même de l'âme vers Dieu.

Le Nuage

Nous pouvons appliquer ceci à tous les éléments décoratifs du baroque. Pas plus qu'une mer immobile ne connaît-il de lieux tranquilles. Il trouve dans le nuage un motif idéal, car le nuage est une architecture, et une architecture mobile. Il déploie la succession de ses étages dans une double perspective spatiale et temporelle. Il est à l'ar-

⁴ *Enarratio in Psalmum*, 41. Cf. saint Bernard, *In Cant. 27, 4*

⁵. « De la Présence de Dieu », *Vie spirituelle*, 1^{er} octobre 1932.

chitecture ce qu'est le cinéma à la peinture. Il libère le mouvement crispé dans les architectures de pierre. Celles-ci à leur tour, pourachever cette compénétration du ciel et de la terre qui est l'essence du baroque, vont utiliser le riche symbolisme des nuages. Leur écume aux murs des églises fait participer la pierre de la mobilité des architectures célestes. La voûte ici n'a pas à se briser : le nuage est une architecture dissolue, allégée ; il est comme l'architecture de pierre libérée enfin de son poids, l'attrait du firmament triomphant de l'attrance de la terre. Et tel est son rôle dans l'église : il en dissout les lignes trop arrêtées, il lui communique quelque chose de sa légèreté.

Le pli

C'est la raison aussi de la disposition tourmentée des vêtements. Quand vous entrez au Barockmuseum, dès le seuil vous êtes entraîné comme dans une danse : les deux anges de l'entrée s'envolent dans un tumulte d'étoffes ; plus loin, l'admirable Vierge priante s'enlève, tordue comme une colonne, le visage perdu dans l'extase au sommet d'une succession de sphères qui sont les plis de son ample vêtement doré ; à Salzbourg, devant la cathédrale, une statue de la Vierge s'encadre dans un voile opulent qui dessine autour d'elle ces mêmes courbes dissymétriques qu'on voit entourer souvent les glaces de ce temps. Un même vent soulève et courbe les vagues et gonfle les plis des vêtements. La baroque ne s'intéresse qu'à ce qui donne prise au souffle.

L'aile

Aussi n'a-t-il aucune répugnance à représenter des ailes d'ange. Ne sont-elles pas, elles aussi, faites essentiellement pour le vent ? Quoi d'étonnant, dès lors, qu'elles se ploient du même mouvement qui creuse la vague et l'étoffe et que leur extrémité frémisse comme une écume de duvet ! Dans le modèle des nuages qui sans elles serait trop inorganique, elles apportent une armature, une ligne ferme et tendue.

La colonne de la Trinité, à Vienne, combine ces deux éléments. Une colonne de nuage s'étage à partir de la base triangulaire jusqu'à la lumière dorée du sommet où habitent les Trois Personnes. Le regard est porté de sphère en sphère, d'ange en ange, depuis les guerrières Dominations, Valkyries chrétiennes, jusqu'aux Séraphins musiciens. La composition est exactement la même que celle de la Peterskirche ou de la Vierge du Belvédère. Ce que sont ici les vagues de pierre ou

les plis de l'étoffe, les rangées de nuages et d'anges le sont dans la colonne. Et un même mouvement les emporte jusqu'à l'extase du sommet.

L'ARCHITECTURE OUVERTE

Mais cet élan vers Dieu doit se poursuivre à l'infini. L'architecture baroque rencontrait ici sa difficulté principale. Ses éléments, en effet, sont gréco-romains. Comment leur faire exprimer l'aspiration infinie de l'âme chrétienne ? La question est très bien posée par Emile Mâle : « L'art baroque exprime quelque chose qui n'avait jamais été exprimé avant lui, la prise de possession d'une âme par Dieu ; il correspond à l'invasion mystique dans la littérature religieuse. Ce sentiment trouvait son expression dans la peinture, la sculpture, mais l'architecture avec ses formes mesurées, nées de l'esprit antique, semblait ne pouvoir s'y associer. Quand on chantait dans les églises de Rome la musique de Palestrina, cette musique qui montait vers le ciel semblait faire éclater les voûtes. Plus d'une âme ardente, soulevée par ces harmonies célestes, aurait pu s'écrier, comme Lamartine :

"Que tes temples, Seigneur, sont étroits pour mon âme !
Tombez, murs impuissants, tombez,
Laissez-moi voir ce ciel que vous me dérobez" »⁶.

La coupole

Ce voeu, l'église baroque l'a réalisé à la lettre. Un de ses motifs les plus caractéristiques est un arc de voûte brisé ; parfois la voûte entière est découronnée, comme dans l'extraordinaire Nepomukkirche d'Asam, à Munich ; surtout elle s'ouvre toujours au sommet en une lumineuse coupole. Nous arrivons ici à la partie la plus originale de l'église baroque. L'immobilité du temple grec est rompue par la tempête qui souffle au jour de la Pentecôte. Les murs ne sont plus clos, le souffle les envahit, l'esprit les pénètre, les architectures de pierre s'ouvrent sur les profondeurs célestes, le ciel entre dans l'église. Par la coupole, elle communique avec l'espace.

6. *L'Art religieux après le Concile de Trente*, Armand Collin, 1932, p 196

La fenêtre et le miroir

Mais cet espace est encore limité. Il faut le prolonger à l'infini. Le baroque ici dispose de trois éléments : le miroir, la fenêtre et la fresque. Le miroir apparaît dans les salons. L'orangerie du Belvédère a sa « Salle des miroirs », comme Versailles sa « Galerie des glaces ». Le miroir reprend à l'infini le thème de l'appartement principal. Mais il n'est pas d'utilisation religieuse : il renvoie à l'homme son propre visage, au lieu de le tourner vers l'Ouvert ; il reproduit le même rythme au lieu de lui donner un sens ; il maintient dans la pure humanité ; il est profane.

Reste la fenêtre. Je dis sciemment la fenêtre : le baroque ignore le vitrail. Vitrail, mot gothique, art de capter la lumière du dehors pour illuminer le sanctuaire, suprême effort médiéval pour s'isoler de l'univers. Pour le baroque, cela n'a pas de sens : c'est l'ouverture et non la clôture qu'il lui faut, c'est la profondeur du ciel bleu où les nuages réels sont emportés d'un continual mouvement. C'est sur lui que débouchent les larges œils-de-bœuf percés tout autour de la coupole et qui en éclairent l'intérieur, en sorte que la sphère lumineuse soit la sphère supérieure à quoi la nef et les chapelles participent seulement.

Les fresques et le miroir

Mais ceci n'est pas encore assez. Ce que le miroir ne peut lui donner, la peinture le lui offre. Dans l'art baroque, la peinture est subordonnée à l'architecture, et cela de deux manières. Le tableau lui-même comporte des architectures peintes comme dans nombre de toiles de Rubens et la peinture s'insère dans un ensemble architectural pour lui apporter un prolongement. Elle lui permet de reprendre une seconde fois le thème des architectures ouvertes sur le ciel et de l'approfondir, de le répercuter ainsi. Au-dessus de tous les autels, et singulièrement dans les peintures des coupoles, se déploient des temples interrompus qui débouchent sur des cieux sans fin où les zones successives des nuages contribuent à l'impression de profondeur en obligeant toujours le regard à plonger plus avant jusqu'à une sorte d'abîme lumineux qui figure la lumière inaccessible où habite la divinité.

L'ASSOMPTION

Arrêtons-nous un peu à contempler ces coupoles. Aussi bien est-ce ici que converge tout ce que nous avons dit jusqu'ici. L'Assomption est le sujet préféré des peintres baroques. « Himmelfahrt », dit l'allemand, et le mot, plus compréhensif, est plus exact. Dans la coupole de la Karlskirche, c'est saint Charles Borromée que la Vierge présente aux trois Personnes divines. Maulbertsch nous montre au Barockmuseum saint Augustin reçu par le Père, Troger la montée au ciel de saint Jean Népomucène, Sanbah celle de saint Martin. Mais c'est l'Assomption de la Vierge que les peintres de l'époque ont célébrée avec préférence. A la coupole de la Peterskirche et à celle de Maria-Treu, sous le pinceau de Maulbertsch et sous celui de Troger, dans une chapelle de la Karlskirche, au-dessus de l'autel de l'église des jésuites, c'est elle partout qui resplendit. Qui veut s'en faire une idée peut aller voir la célèbre fresque de Mignard dans la coupole de l'église du Val-de-Grâce. En son temps, elle fit courir tout Paris. Molière lui a consacré un poème, *La Gloire du dôme du Val-de-Grâce*, qui est un modèle de l'incompréhension que le baroque rencontra chez les classiques. Elle reste au demeurant la meilleure création du baroque en France.

Ce thème unique de l'Assomption, les peintres baroques le varient à l'infini : ils racontent les étapes du voyage : le tombeau ouvert pour laisser passer le corps, la montée au milieu des chœurs angéliques, l'accueil par les Personnes divines, le couronnement par le Fils. Comme l'imagination médiévale, toute tournée vers l'Incarnation, prolonge dans la peinture de Giotto la vie de la Vierge dans le sens de ses origines humaines et imagine une annonce à Anne et une apparition à Joachim qui sont comme une réplique de celles de Marie et de Joseph, ainsi l'imagination baroque la prolonge à l'autre extrémité dans les dernières étapes de son retour à Dieu.

Esthétique de l'Assomption

Les critiques s'irritent parfois de l'irréalité des Assomptions. N'est-ce pas une gageure de figurer ces corps suspendus ? Et ils ont raison, si l'on se place dans leur perspective et selon les lois de la nature. La terre devrait attirer les corps et leur suspension est irréelle. Mais c'est leur perspective qui est fausse. Ils ne voient pas qu'il s'agit ici d'une autre gravitation, d'une force ascensionnelle. C'est le « *pondus ad sen-*

sum », qui est l'amour divin selon saint Augustin. L'attraction de Dieu a vaincu toutes les adhérences terrestres et communique à la chair, aux voiles, aux architectures une sorte de légèreté. C'est la lévitation des mystiques. Les corps sont attirés invinciblement vers le haut. Qui ne connaît que l'effort humain, il ne comprendra pas ce mystère.

« ... *Sedet ad dexteram...* »

On s'étonnera peut-être de ne pas trouver d'ascension. Il semblerait que ce mystère pût, aussi bien que l'Assomption, s'accorder à l'esthétique du baroque. Or, dans toutes les fresques des coupoles, le Christ est représenté assis à la droite du Père et accueillant avec lui les élus. La raison en est claire. Nous avons dit que la pierre angulaire du baroque, son assise était au ciel. Si cette pierre angulaire est le Christ, on s'explique qu'il soit supposé déjà entré dans le ciel et tenant suspendu à Lui toute l'humanité rachetée en marche vers Lui, la récapitulant peu à peu à travers les temps et les espaces, jusqu'à la pleine édification du corps mystique. L'histoire ici est baignée d'un lumineux optimisme. Elle n'est plus une aventure chargée de menaces et de dangers. Elle repose en effet sur un accomplissement : le Christ a vaincu la mort, le ciel est ouvert, l'Eglise y a son fondement posé, « *petra autem erat Christus* », et, peu à peu, s'édifie sur cette pierre.

THÉOLOGIE DU BAROQUE

Nous pouvons maintenant essayer de dégager davantage la signification religieuse du baroque. Je crois qu'on peut la définir en disant que sa théologie est une théologie mystique, tandis que celle du gothique est une théologie dogmatique. Et cela est vrai sous un double aspect. En premier lieu, le baroque comme le gothique suggère une vision hiérarchique du monde. Mais ce que ce dernier offre à l'homme, c'est la contemplation immobile de l'échelle des êtres rassemblés dans le microcosme de la cathédrale. Comme la *Somme* de saint Thomas, celle-ci prétend être une science intégrale, un inventaire total des créatures. Elle détermine et la figure propre de chacune et sa place exacte dans la hiérarchie : d'où l'exactitude, la minutie du dessin, la perfection du moindre détail qu'on trouve chez des primitifs flamands. Le baroque ne s'intéresse plus aux créatures pour elles-mêmes. Ce qui compte en elles à ses yeux, ce n'est pas leur

consistance propre, mais l'élan que l'âme y prend vers son Dieu. Comme le dit Claudel : « Comment les choses auraient-elles un sens, si leur sens n'était de passer »⁷? Toutes, finalement, doivent être un jour dépassées.

Dès lors, aucun objet n'y est plus considéré pour lui-même, mais dans le mouvement qu'il communique. On ne s'arrête plus à le dessiner dans le détail, on ne fait que l'esquisser en dégageant seulement le rythme qu'il donne à l'esprit. Tout présente un caractère d'inachèvement ; c'est que l'esprit ne doit pas s'y arrêter, mais seulement y prendre un nouvel élan pour monter toujours plus haut à travers les sphères successives⁸. Art d'abord décevant. Notre regard gémit de ne pouvoir se poser sur un objet, sur un contour défini... Mais la pédagogie en est profonde. Il empêche le cœur fait pour Dieu de se reposer « jusqu'à ce qu'il repose en lui ».

Rubens et Rembrandt

Le baroque n'est pas arrivé du premier coup à cet idéal. On le voit par le passage de Rubens à Rembrandt. Dans Rubens, il y a le magnifique effort des débuts de la Contre-Réforme pour prendre possession au nom de Dieu des richesses de l'humanisme. Mais cette conquête est encore une lutte. L'humanité, pleine de sang, s'incline devant le triomphe de Dieu, mais elle n'est pas encore pénétrée de divin. On pense à la Rome de l'époque où christianisme et humanisme s'affrontent avec toute leur vitalité. Quel changement avec Rembrandt ! Les formes trop visibles, charnelles, s'évanouissent, s'intériorisent, s'effacent. Une soudaine humilité s'est emparée d'elles. Elles ne veulent plus tenir de place, elles n'opposent plus de résistance. Elles ont compris que leur mission n'était que de conduire à Dieu. Et à mesure que l'ombre s'étend sur elles, voici qu'au fond du tableau, lueur discrète d'abord, mais pénétrante et qui peu à peu attire tout à elle, le visage du Christ se fait plus lumineux.

7. *La Messe là-bas*, Nouvelle Revue Française, 1919, p. 11. Claudel, qui est un des premiers Français à avoir compris l'art baroque, a très bien vu cette différence entre le gothique et lui : « L'art baroque, pour qui j'éprouve, vous le savez, la plus vive admiration, semble avoir pris pour objet non plus, comme l'art gothique, de représenter les faits concrets et les vérités historiques de la foi aux yeux de la foule, à la manière d'une grande Bible déployée, mais de montrer, avec bruit, avec faste, et souvent avec le pathétique le plus émouvant, cet espace vacant comme un médaillon et dont l'accès est interdit à nos sens pompeusement congédiés », *Positions et propositions*, t. II, Gallimard, p. 224. Voir aussi pp. 191-196.

8. De même dans la musique d'orgue d'Anton Bruckner, suprême expression du baroque en plein XIX^e siècle, les orchestres successifs s'échafaudent

L'EXTASE

Mais il y a encore un sens plus profond où l'on peut dire qu'à la différence de celle des gothiques la théologie du baroque est une théologie mystique.

La cathédrale élève la prière de l'homme jusqu'à Dieu, mais c'est de l'homme qu'elle part. La flèche représente la fine pointe de l'âme cherchant à pénétrer le ciel. C'est une prière de demande, l'offrande du sacrifice. Le baroque en est l'acceptation par Dieu. Le mouvement ne part plus d'en bas, mais d'en haut. Ce n'est plus l'âme qui s'offre, mais Dieu qui la saisit, l'aspiration de l'homme, mais la réponse de Dieu. A la flèche gothique s'oppose la coupole baroque, le sein d'Abraham où le juste se repose.

C'est en cela que la théologie du baroque est essentiellement une mystique. Ce n'est pas un hasard si le chef-d'œuvre de la sculpture baroque, la *Sainte Thérèse* du Bernin, représente, la défaillance de l'humanité dans l'extase. La peinture baroque du Tintoret au Greco est une galerie de figures extatiques⁹. C'est qu'en effet, comme l'a très bien vu Emile Mâle, « l'extase, voilà dans l'art de ce temps la grande nouveauté ». L'état spirituel que cherche à exprimer l'art baroque n'est pas l'oraison ordinaire, c'est l'oraison mystique proprement dite, celle où l'homme est passif et Dieu agissant, « la prise de possession de l'âme par Dieu »¹⁰.

En cela, d'ailleurs, l'art baroque ne fait que refléter le courant religieux dont il est issu. La Contre-Réforme est l'époque par excellence des grands mystiques catholiques, sainte Thérèse et saint Ignace, saint François de Sales et saint Jean de la Croix. L'église baroque est la transposition architecturale de leur expérience religieuse. Elle est le château intérieur où l'âme s'élève vers Dieu à travers les Demeures successives. Mais cette expérience individuelle, elle l'étend à la communauté tout entière. C'est toute l'humanité qui se dispose dans ces palais aériens selon sa hiérarchie spirituelle, son degré de grâce, et que le Christ attire à lui par un prodigieux dynamisme.

9. *Op. cit.*, ch IV, « La vision et d'extase », pp 151-201

10. *Ibid.*, p 199

Dans nos liturgies, une joie fragile

Jérôme GUINGAND s.j.
Paris

Liturgie et joie : d'aucuns diront que ces deux réalités ne font pas bon ménage. Dans le contexte français, la messe dominicale est fréquemment perçue comme froide ou ennuyeuse et indifférente aux quêtes religieuses de nos contemporains. Car s'il est vrai que l'on cherche aujourd'hui une pratique religieuse qui « fait du bien »¹, on ne peut que constater que nos messes et nos paroisses semblent loin de répondre à cette demande².

Pourtant, l'expérience patiemment relue de ce que nous vivons en participant à diverses célébrations nous amène à moduler notre jugement. En effet, qui n'a vécu une joie profonde au cours d'une célébration, à l'écoute d'une lecture qu'il a reçue comme Parole de Dieu pour lui et qui l'a touché ? Qui n'a vécu une joie profonde, qui l'a saisi de l'intérieur, à communier au Christ dans son Corps et son Sang ? Qui

1. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003, p. 132

2. Certains disent rapidement « La messe, on s'y ennue. Faites donc des messes joyeuses et les gens reviendront ! » Nous pensons que l'affaissement de la pratique actuelle est bien plus profond il ne s'arrêtera pas en égayant nos célébrations

n'a vécu, comme une véritable consolation, ce sens de la fraternité, du Corps rassemblé dans les voix réunies en un même chant ? Qui n'a été surpris par une vive joie — ou en a été témoin pour un autre — en entendant dans le sacrement de réconciliation « Et moi (), je vous pardonne tous vos péchés » ? Qui n'a été tout joyeux à la sortie de la messe de la nuit de Noël ou de la Vigile pascale ? La liturgie nous ouvre vraiment à la joie !

Si la joie peut être accueillie au cœur de toute liturgie, c'est qu'il y a une réelle connivence entre celles-ci. En toute célébration commune, l'Église en prière est appelée à connaître la joie et à en vivre³

Dans les textes, une exultation

Ce lien fort entre célébration liturgique et joie, nous le trouvons déjà dans la prière d'Israël et celle des premières communautés chrétiennes. Au sein de la première alliance, la joie est un élément de la promesse de Dieu, c'est un fruit de la bénédiction. Cette joie, le peuple la laissait éclater aux grands jours de victoire, de couronnement, au retour des prisonniers. Mais plus encore, pour Israël, la joie est le don même de Dieu qui reste fidèle à son alliance. Dans son culte, Israël trouve sa joie à louer Dieu, un Dieu qui l'invite d'abord à se réjouir d'être en sa présence. Pas de fête sans enthousiasme ou jubilation ! Cette joie nous est rendue familière dans la prière des psaumes, expression de la prière d'Israël et source de la prière chrétienne⁴. Dieu est source de joie, même quand on l'appelle du fond de la détresse.

Le Nouveau Testament n'est pas en reste. Les bénédictrices de Jésus, ces appels (« Heureux ! ») si souvent répétés, décrivent ceux qui vivent du Royaume. La plénitude de la joie est promise à ceux qui croient en lui (cf *Jn* 17,13). Pour Paul, la joie est bien un fruit de l'Esprit Saint (cf *Ga* 5,22). C'est la joie pascale qui rejaillit dans cette expérience des disciples à la rencontre du Ressuscité. L'Apôtre des nations n'a de cesse de relier la prière de la communauté et la joie : joie, concorde, paix, prière, supplication et action de grâce vont ensemble (cf *Ph* 4,4-7, ou encore *Col* 1,11).

3. Cet article s'arrêtera sur ce que vivent des pratiquants dits « réguliers », même si ils ne sont qu'une faible minorité. Le cas des pratiquants « occasionnels » réclamerait une autre réflexion.

4. Deux tiers des psaumes environ comportent soit le mot *joie* ou un dérivé soit un synonyme ou un autre terme d'exultation.

Ainsi, la Parole de Dieu, dans la première comme dans la nouvelle alliance, associe prière commune et joie : la joie est donnée par Dieu, comme don de l'Esprit, joie de vivre en présence de Dieu, de vivre de la vie intérieure du Ressuscité.

En second lieu, ouvrons les textes liturgiques. Car la joie est effectivement au rendez-vous de ces textes, comme vont le montrer quelques exemples.

Pour ceux qui prient la *Liturgie des Heures*, la joie est comme une marque au début de la prière d'un jour donné. C'est l'appel du psaume 94 qui retentit : « Venez, crions de joie pour le Seigneur ! »⁵, invitation née de la prière d'Israël que l'Eglise propose comme disposition et préparation à la prière.

En parcourant les textes de la messe dominicale, quatre moments clés de la célébration indiquent aussi une attitude de joie, d'exultation ou d'acclamation, non sans recueillement :

- D'abord, l'hymne *Cloître à Dieu*, vers la fin des rites d'ouverture : elle rappelle sans cesse la joie des bergers dans la nuit de Noël et la parole de l'ange : « Je viens vous annoncer une bonne nouvelle, une grande joie. »

- Ensuite, dans la liturgie de la parole, l'*Alléluia*, cette acclamation qui précède la proclamation de l'Evangile. Si, durant l'année, nous chantons *Alléluia* comme un cri de joie et de louange adressé à Dieu dont nous écoutons la Parole, en carême il en va autrement : nous ne le chantons pas comme si la joie devait être contenue pendant ce temps de préparation à Pâques, pour éclater avec plus de force pendant le temps pascal.

- Le troisième moment se situe au sein de la prière eucharistique avec l'acclamation *Saint ! Saint ! Saint le Seigneur !* « Pleins d'admiration et de reconnaissance », comme l'introduit la *Prière eucharistique pour la réconciliation I*, il s'agit de « clamer la puissance de l'amour de Dieu et la joie de son salut dans le Christ »⁶.

- Enfin, le quatrième moment précède immédiatement la communion. Le prêtre proclame : « Heureux les invités au repas du Seigneur ! », évoquant la joie du repas des Noces de l'Agneau dans l'*Apocalypse*.

5. C'est le premier des psaumes invitatoires possibles. Mais les trois autres psaumes proposés (66, 99 et 23) sont encore dans cette teneur de joie et d'acclamation.

6. De même, cette joie prend davantage de relief au temps pascal par cette unique introduction, connue presque par cœur à force de l'entendre : « C'est pourquoi le peuple des baptisés, rayonnant de la joie pascale, exalte par toute la terre... »

Ainsi, l'Eglise et les textes liturgiques nous invitent à vivre de cette joie en chaque célébration dominicale. Mais c'est pendant la vigile pascale, qui occupe une place unique dans l'année liturgique, comme un sommet, que la joie apparaît dans tout son éclat. L'annonce de la Pâque, à la fin de l'office de la lumière, fait retentir cet appel : « Exultez de joie, multitude des anges ; exultez, serviteurs de Dieu ! »⁷. En cette vigile, nous chantons sans fin l'*Alléluia* ! Il n'est pas de fête de Pâques véritable si l'on ne se laisse prendre par la joie de la résurrection.

C'est bien cette joie de la liturgie pascale que nous retrouvons au cœur de toute célébration dominicale, selon l'intuition développée par le Concile Vatican II, qui remet le mystère pascal au cœur de chaque célébration. C'est aussi ce que soulignait plus récemment Jean-Paul II dans sa lettre sur le *Jour du Seigneur* (n° 55-56) :

« Historiquement, avant même qu'il ne soit un jour de repos — ce qui n'était pas prévu dans le calendrier civil —, les chrétiens vécurent le jour hebdomadaire du Seigneur ressuscité surtout comme un jour de joie "Le premier jour de la semaine, soyez tous dans la joie", lit-on dans la *Didascalie des Apôtres* (.) Le dimanche, écho hebdomadaire de la première expérience du Ressuscité, ne peut qu'être marqué par la joie avec laquelle les disciples accueillirent le Maître : "Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur." Le caractère festif de l'eucharistie dominicale exprime la joie que le Christ communique à son Eglise par le don de l'Esprit. La joie est précisément l'un des fruits de l'Esprit Saint »⁸.

Une joie fragile

Quel constat faisons-nous dans nos assemblées, ou, à tout le moins, dans nos assemblées dominicales ? Une relecture de notre pratique ou de ce que nous pouvons percevoir autour de nous donnera une réponse mitigée. Si la joie est là, elle paraît comme timide et peu « palpable » ! Y aurait-il un écart grandissant entre ce que l'Eglise souhaite vivre et l'expérience que nous faisons au fil des dimanches ?

La joie est bien présente mais fragile.

Ainsi, il y a de la joie à se rassembler, à se retrouver avec d'autres pour un rendez-vous hebdomadaire. Car vivre ce rassemblement avec

7. Dans nos paroisses, nous chantons souvent l'hymne I-111, alternative proposée par le *Missel romain* L'appel à la joie n'en est que plus fort « Qu'éclate dans le ciel la joie des anges, qu'éclate de partout la joie du monde ! »

8. *Documentation catholique*, n° 2186, 19 juillet 1998, p. 673

d'autres chrétiens connus ou inconnus peut être source de joie. C'est aussi une des fonctions du chant que de permettre d'exprimer cette joie de célébrer ensemble.

La joie peut aussi être provoquée par la musique ou le chant, que ce soit de manière passive par l'écoute ou de manière active dans le chant de toute l'assemblée. En effet, si la joie dans la liturgie ne se confond pas avec le plaisir ou l'émotion esthétique, elle passe aussi par eux, grâce à la musique, au chant, ou à ce qui est donné à voir, comme par exemple l'espace ou les vêtements liturgiques, l'art floral, les éclairages ou la lumière du cierge que l'on tient en main à la vigile pascale...

Toutefois, la joie ne peut en rester seulement à cette émotion. Elle n'est pas qu'une affaire d'ambiance ou de qualité esthétique ! La joie née de la liturgie prend certes appui sur des médiations extérieures, mais elle correspond à une expérience intérieure qui implique la personne même du croyant. C'est la joie de la mise en présence de Dieu, de la présence et de l'action du Ressuscité dans nos vies ou de l'ouverture à un mystère de la vie du Seigneur, et cela par la Parole écoutée ou le sacrement reçu. C'est aussi la joie née à travers le déroulement rituel, qui, lors de certaines grandes liturgies comme la vigile pascale, une profession religieuse ou une ordination, rejoue la profondeur de l'être. Cette joie intérieure, nous l'accueillons comme par surprise : la joie ne se commande pas. Souvent, elle apparaît même là où on ne l'attendait pas. Et la joie se fait mémoire : l'expérience nous apprend alors que, si un chant se trouve associé à l'un de ces moments, il demeure en nous le mémorial de ce temps de grâce où la joie extérieure et intérieure a surgi : il l'enracine dans nos vies.

Pourtant, dans nos assemblées, cette joie reste fragile. Là aussi, notons quelques points parmi d'autres :

- D'abord, dans nos paroisses ou assemblées dominicales, les chrétiens viennent avec des motivations diverses. L'accueil est parfois inexistant ou artificiel : il y a une forme d'anonymat qui n'aide guère à vivre de la joie.

- Ensuite, le choix, la mise en œuvre et la mauvaise qualité du chant en commun peuvent être un obstacle à accueillir une quelconque joie ou même un simple plaisir esthétique.

- De même, ce qui est donné à voir dans certaines églises ou dans leur espace liturgique manque cruellement d'une beauté simple que l'on serait en droit d'attendre. Cependant, et à l'opposé, certaines célébrations insisteront sur la beauté musicale, parfois d'une manière

impropre. Si le beau reste au service de lui-même et non au service de la liturgie, comme intégré dans l'agir symbolique de la liturgie, s'il n'est là que pour sa propre promotion ou celle de ses acteurs, alors il fait obstacle à l'accueil d'une véritable joie née de la liturgie. Et la messe se transforme subrepticement en concert, en théâtre ou en exposition : elle tend à ne plus être une célébration.

- Certaines fragilités nous concernent plus personnellement. En premier lieu, la joie est une réalité éminemment subjective : la même célébration pourra être perçue comme triste ou joyeuse selon les individus. De plus, si la joie reste un don de l'Esprit Saint, il est nécessaire de se disposer intérieurement, comme pour toute oraison personnelle. En arrivant à une célébration, même si l'on ne vient pas par pur conformisme, on peut se sentir plus ou moins concerné par ce qui se passe. Et, pour ce qui nous concerne, nous pouvons plus ou moins choisir d'être disponibles à ce qui advient et de nous laisser prendre par l'action liturgique, sans forcer les choses. Un temps de silence ou la lecture préparatoire des textes et des oraisons peut être alors d'une grande aide.

- Il y a plus : la joie spirituelle authentique ne se crée ni ne s'exprime artificiellement. Une joie plaquée, artificielle ou en décalage fait fuir ! Nous faisons aussi le constat que l'on n'exprime pas sa joie de la même façon à dix, vingt ou soixante ans : tout est fonction de son histoire en Eglise (par exemple, la joie des célébrations des JMJ ne parle pas à tout le monde). Il y a là une situation toujours difficile à prendre en compte.

- Dernière fragilité, et non des moindres : nous avons vu combien la joie pascale, née de la présence et de l'action du Ressuscité, est fondamentale dans l'action liturgique. Or cette joie ne fait plus sens pour nombre de chrétiens d'aujourd'hui. C'est une réalité qui ne leur parle pas.

Un écart qui interroge

L'écart entre, d'une part, la joie à laquelle nous sommes invités par l'Eglise en toute célébration, et particulièrement à la messe dominicale — en prolongement de la prière d'Israël et des premières communautés chrétiennes —, et, d'autre part, ce que nous vivons habituellement peut nous questionner. Certes, et notamment dans notre culture, il ne s'agit pas de se laisser aller à une exubérance qui ne serait sans lien avec une réalité intérieure. Il ne s'agit pas de rechercher l'émotion

pour elle-même, ce qui se révélerait artificiel. Il ne suffira donc pas de crier : « Joie, joie, joie ! » pour que nos liturgies soient plus joyeuses.

En fait, nous sommes appelés à *vivre la liturgie*, à vivre l'expérience même de la liturgie, qui est aussi louange et qui nous renvoie, comme dans un aller-retour, à notre expérience spirituelle personnelle. Alors, intérieurité et extériorité ne s'opposent plus. Nous pouvons aussi rechercher à améliorer la qualité et la beauté de nos célébrations, même avec peu de moyens. Certaines mises en œuvre liturgiques n'ouvrent que difficilement à une participation priante, alors que l'important est de désirer vivre l'action même de la liturgie, en redécouvrant le poids et la force de ce qu'elle dit par ses mots et ses gestes. *Vivre la liturgie*, ce n'est pas d'abord avoir des choses à faire, comme en les empilant. C'est se laisser prendre par une dynamique où Dieu se rend présent. C'est un appel que chacun dans l'assemblée peut entendre, tout comme les ministres de la célébration. De fait, célébrer demeure un *art* où rien n'est jamais acquis⁹.

Vivre une expérience spirituelle pascale authentique, voilà ce qui anime nombre de paroisses, de mouvements ou de communautés religieuses. C'est aussi ce que l'on observe dans des communautés nouvelles, issues ou non du Renouveau charismatique : elles n'hésitent pas à entourer de joie leurs célébrations, même si bien des ambiguïtés plus haut signalées demeurent parfois. En tout cas, ces groupes témoignent aussi que la joie reste un fruit de l'Esprit que nous sommes tous appelés à accueillir, et peut-être comme par surprise, en chaque célébration liturgique.

La liturgie peut nous conduire vers plus de joie, au sein même de nos célébrations. Elle peut nous amener vers la joie de la reconnaissance pour le don reçu. Elle nous met dans la joie de l'attente d'une rencontre plus vive avec le Seigneur, au cœur de ce monde comme dans celui qui vient et que nous appelons à chaque eucharistie.

9. Cf deux guides récents du CNPL (Centre National de Pastorale Liturgique), *L'art de célébrer*, tome 1 *Guide pastoral*, tome 2 *Aide-mémoire des animateurs*, Cerf, 2003

De la délectation à lire les auteurs spirituels

Patrick GOUJON s.j. *

Si l'on en juge par leur étendue dans les rayons des libraires, les livres de spiritualité doivent effectivement procurer quelque bonheur et répondre, pour les chrétiens, à l'attente d'y trouver Dieu. Qu'advient-il dans la lecture spirituelle quand surgissent une expression ou une figure qui nous éclairent et nous réconforment dans notre existence en désir de Dieu ? Nous nous réjouissons alors d'avoir senti le goût de Dieu, d'avoir reconnu son allure. Mais cette délectation est-elle bien la joie qui signe la présence de Dieu dans la pensée du lecteur ? N'est-elle pas illusion de nos sens, trompés à la lecture même ?

Tentons d'éclairer cette question en nous confiant à l'expérience de maîtres spirituels et de gens de lettres. Rompus à l'art de la lecture, ils nous révéleront peut-être en quel esprit se délecter

* Paris A publié dans *Christus* « La mystique selon Surin » (n° 193, janvier 2002)

IGNACE OU L'ATTENTION À LA DIFFÉRENCE

Atteint par un boulet de canon au siège de Pampelune, Ignace est contraint de garder le lit. Comme il le raconte dans le Récit, « pour passer le temps », il s'adonne à la lecture des livres de chevalerie. Mais voilà que dans la maison qui le retient ne se trouvent qu'une *Vie du Christ* et la *Légende dorée*. Ignace observe que des pensées lui naissent au cours de la lecture. Elles occupent le temps, mais en le faisant passer en deux sens différents.

L'alternance des pensées

La lecture se caractérise d'abord chez Ignace par l'alternance de pensées qu'elle fait naître. Ignace raconte qu'il s'était attaché « quelque peu à ce qui était écrit », mais que, cessant de lire, deux types de pensées l'habitaient. « Il s'arrêtait quelquefois pour penser aux choses qu'il avait lues ; d'autres fois aux choses du monde auxquelles il avait autrefois l'habitude de penser. » L'alternance des pensées consiste en fait dans le type de rapport que le lecteur entretient avec ce qu'il lit. Ou bien c'est le texte qui nourrit la rêverie, ou bien c'est soi-même. Or il ne s'agit pas de bannir les pensées. En effet, dans les deux cas, lire provoque le travail de l'imagination : d'une part, il « imagine ce qu'il devait faire au service d'une dame, les moyens qu'il prendrait pour pouvoir aller au pays où elle se trouvait... » ; d'autre part, il se dit : « Saint Dominique a fait ceci : eh bien, moi, il faut que je le fasse. Saint François a fait cela, eh bien, moi, il faut que je le fasse. » Le même goût de l'exploit se manifeste : la lecture résonne en la même personne, mais les effets produits diffèrent en raison même de l'attention portée au texte. La puissance de la lecture apparaît alors radicalement : ou bien elle enferme le lecteur dans le monde clos de ses habitudes, ou bien elle l'ouvre à une interrogation sur son avenir. « Que serait-ce si je faisais ce qu'a fait saint François et ce qu'a fait saint Dominique ? » Ainsi l'alternance des pensées est-elle le signe du jeu entre tantôt l'ouverture au récit d'un autre que moi, tantôt la fermeture sur mon propre passé.

La lecture peut donc devenir le lieu d'une naissance, la rencontre de l'imaginaire du lecteur, de la chose écrite et d'une manière de se laisser conduire dans le temps libre. Elle n'est plus le prétexte au déploiement de ma rêverie propre. Attentif à ce qui n'est pas mon histoire, je sors de moi-même sans que se dilue mon identité. Le ressort

de l'honneur tend toujours Ignace. Mais il ignore où il le porte. A l'inverse, laissant revenir ses propres pensées, Ignace, loin de l'histoire racontée, s'éloignait de lui-même : « Il se trouvait sec et mécontent. »

La délectation malheureuse

Dans la lecture, en effet, Ignace découvre un combat qui se révélera identique à celui de l'existence. Un jour, Ignace s'aperçoit de la *dif*férence d'état dans lequel la « succession » de ses pensées le laissait. D'un côté, « quand il pensait à cette chose du monde, il s'y délectait », mais ensuite il se trouvait mécontent ; d'un autre, ayant pensé aux austérités de l'imitation des saints, « il restait content et allègre ». Mais il remarque : l'un porte vers la vie, l'autre non.

La délectation éprouvée réellement à la lecture n'est pas identifiée à la joie, celle qui sourd du fond de l'être comme l'éclat de sa justesse. La délectation désigne ici un affect, un signe à interpréter dans une série d'autres affects. Ignace découvre que la délectation s'inscrit ainsi dans une durée. Il se demande de quoi la délectation est suivie. Il n'en fait pas le moment absolu de la lecture, résumant tout au plaisir du texte. Ignace pèse l'infime différence entre les affects et leur découvre un sens, une orientation. Une fois prise cette distance par rapport aux sentiments éprouvés, la voie s'éclaire. Parce qu'une entaille incise le sentiment, Ignace ne s'identifie pas entièrement à ce qu'il lit. De l'indéterminé surgit qui l'appellera à l'invention et à la décision. « Que serait-ce si je faisais... ? » Mobilisé affectivement par les figures qu'il découvre dans les livres — avec délectation ou austérité —, Ignace ne sait pas encore vers quel avenir la lecture le porte. Elle lui révèle toutefois des inclinations à partir desquelles il lui reviendra d'écrire sa propre histoire dont nul livre ne souffle mot.

Ignace repère, à l'examen de ses affects, vers quel avenir le conduisent ses lectures spirituelles : rêve de la conquête d'une noble femme ou rêve de servir Dieu. A première vue, lequel paraît le plus fou ? Ignace, pour trancher, a compté sur l'allégresse plus que sur la délectation, sur l'affect de la joie et non sur celui du plaisir. L'affect, qui le laissait content et le transformait aux yeux de la maisonnée où il passait sa convalescence, l'emporte. Le critère de l'allégresse est le bon, celui qui assure à l'intime et à la face des autres du bon sens de la marche. Ce qui n'exclut pas les tâtonnements et les extravagances : il suffirait de poursuivre la lecture du *Récit d'Ignace*.

CONTRE L'ILLUSION SPIRITUELLE

Un autre personnage, tout de papier celui-là, peut nous éclairer sur les risques de l'identification aux figures spirituelles, même marquées de la délectation. Emma Bovary était une grande lectrice. Convalescente de ses amours impossibles, l'héroïne du roman de Flaubert, à l'agonie, réclame la communion. Elle fait venir son curé qui la met en contact avec un libraire qui pourrait l'éclairer en lui conseillant quelque ouvrage spirituel. Et voici notre récente convertie empêtrée dans un « pêle-mêle » de livres pieux que ce libraire sans vergogne lui adresse. Emma, note Flaubert, s'y jette « avec trop de précipitation ». A la différence d'Ignace, Emma ne découvre pas la différence des affects que pourtant elle éprouve. Nulle distance. « Savourant » son image, « elle voulut devenir une sainte ». Emma adopte une posture qui lui est étrangère, posant un nouveau masque sur son visage. Les pieux traités qui la nourrissent alors jouent strictement le même rôle que les aventures romanesques qui délectèrent sa jeunesse et lui rendirent son ordinaire si odieux. Elle s'identifie sans distance à des héroïnes qui l'empêchent d'accéder à son identité. Emma n'est qu'un personnage que l'ironie cruelle de Flaubert aura tôt fait de déchirer en un ultime rire d'épouvante.

Alors qu'Ignace était rendu sensible à la différence par laquelle survrait pour sa vie une lumière, l'*indifférence* et la confusion noient Emma Bovary dans une nuit où tous les affects sont gris. Même la décision d'Emma d'aider des pauvres la fourvoie. « Du reste, *elle enveloppait tout maintenant d'une telle indifférence*, elle avait des paroles si affectueuses et des regards si hautains, des façons si diverses, que *l'on ne distinguait plus l'égoïsme de la charité, ni la corruption de la vertu*. » Elle n'est pas là où sa vie se joue, aveugle à ce qui l'entoure et à ce qui l'habite.

Flaubert démasque les pièges de la lecture spirituelle. Il pointe, avec une acuité égale à celle d'Ignace mais pour d'autres raisons, ce qui guette le lecteur. Emma Bovary, personnage de roman, mourra de ne savoir pas lire, de n'avoir pas appris cette distanciation des affects et cet examen des pensées qui naissent à la lecture. Son enthousiasme, refuge hors de la réalité, ne l'a pas sauvée.

LA JOIE DE LIRE

La question de la délectation se déplace alors. Les livres de spiritualité ne me garantissent pas des illusions de mon imagination. En cela, il n'y aurait pas *a priori* de bons livres mais une qualité de lecture. Ignace nous en fournit un double critère : l'allégresse qui demeure après le jeu de l'imagination et la transformation concrète de soi à la recherche du bien. Signes évangéliques de la joie et de la conversion du lecteur. Tout se jouerait-il alors en lui, indépendamment de ce qu'il lit ? Que sont alors les grands auteurs spirituels dont le récit des délectations en Dieu, pourtant, nous attire ?

Une fois encore, faisons un détour par la littérature romanesque. Nathalie Sarraute, dans un essai intitulé « Ce que voient les oiseaux », tente de distinguer entre les « bons » et les « faux bons romans », ce qui revient précisément à discerner une illusion qui se présente sous l'apparence d'un bien. « Il ne faudrait pas croire que ce qui sépare les auteurs de ces deux sortes d'ouvrages, c'est surtout une différence de talent. A y bien regarder, c'est plutôt une différence radicale d'attitude envers l'objet sur lequel doivent porter tous leurs efforts. » Premier critère à retenir pour un texte spirituel : dans quelle attitude l'auteur se place-t-il par rapport à la vie de foi qu'il décrit ou raconte ? Dans quelle disposition est-il face à la joie de la rencontre avec Dieu, dans sa manière de nous en rendre compte ?

Nathalie Sarraute caractérise ainsi, quant à elle, l'attitude du bon auteur : celui-ci, qu'elle appelle « réaliste », tend à « saisir, en s'efforçant de tricher le moins possible et de *ne rien rogner ni aplatisir pour venir à bout des contradictions* et des complexités, à scruter avec toute la sincérité dont il est capable, aussi loin que le lui permet *l'acuité de son regard*, ce qui lui apparaît comme étant la réalité. Pour y parvenir, il s'acharne à *débarrasser* ce qu'il observe de toute la gangue d'idées préconçues et d'images toutes faites qui l'enveloppent ». Patiente recherche de la réalité, dans la solitude et le doute, telle la voie purgative. Et pour la délectation : « Tout désir de faire du beau style pour le plaisir d'en faire, pour se donner et pour donner aux lecteurs des joies esthétiques, est pour lui proprement inconcevable. » La délectation n'est pas bannie, elle est ordonnée à la recherche sans concession, mais patiente, tâtonnante, humble et vive à la fois, de la réalité.

Le croyant n'est-il pas prêt à reconnaître là l'attitude des plus grands maîtres spirituels, telle une Thérèse prenant toujours distance à l'égard de l'extase de la délectation sans nier ni la joie ni le combat ?

Les lecteurs à qui est tendu le texte d'une réalité non truquée peuvent alors retrouver « ce qui constitue leur vie », « les vraies difficultés avec lesquelles ils sont aux prises ». Alors peut être mise au jour « une parcelle de réalité encore inconnue » dans leur vie même, à condition de s'exercer à l'art attentif de la lecture. Dans cet inconnu qui s'ouvre à la lecture, dans la rencontre d'un texte et de son lecteur, sensible aux différences d'affects et à leurs effets dans la vie intérieure et relationnelle, l'existence peut s'éclairer au jour de Dieu. Lire offre cette joie qui, me ravissant, me rend toutefois à la vérité de mon existence et la libère pour d'autres possibles encore à écrire et à savourer.

La lecture est avant tout affaire d'attitude. La délectation tient alors plus de la joie à découvrir en un infime éclair son existence comme accordée à la vie de Dieu que de savourer le plaisir certes tout légitime de lire. Mais encore faut-il entre soi et le texte un silence où retentisse cet accord.

La joie précaire de Marie Noël

François MARXER *

M alicieuse, délicieuse Marie Noel, qui, avec ses allures de « petite fille sage » et cette « espièglerie angélique » qui ravissait tant l'abbé Bremond¹, trompe si bien son monde ! Tenez, feuilletez *Les Chansons et les Heures*, égrenez *Le Rosaire des joies*, régalez-vous du bonheur de *Petit-Jour* ou de quelque *Conte de Noël* : la joie fleurit sous sa plume comme évidence printanière. Ce qui s'accorde avec sa « nature joyeuse »² et ce tempérament de ses compatriotes bourguignons qui « ont de bons pieds solides, bien en

* Ecole Cathédrale et Centre Sevres, Paris A recemment publié dans *Christus* « Sur Thérèse de Lisieux » (n° 179, juillet 1998), « La conversion par la lecture » (n° 187, juillet 2000), « Etty Hillesum ou Rulke aux enfers » (n° 197, janvier 2003)

1. Marie Noel, « Souvenirs sur l'Abbé Bremond », cité par Raymond Escholier, *Marie Noel La neige qui brûle*, Stock, 1967, p 233 (désormais abrégé NB) Née le 16 février 1883 à Auxerre, Marie Rouget eut une enfance choyée, durant laquelle son père agnostique, agrégé de philosophie, dirigea ses lectures. En 1904, un double drame (une déception amoureuse, la mort de son petit frère) la bouleverse définitivement. La crise religieuse qu'elle traverse en 1913, aggravée en 1920 d'une longue épreuve mystique, marque à jamais son art poétique et sa pensée. Connue dès 1910 sous le nom de Marie Noel, célébrée par la critique, elle s'éteint à Auxerre le 23 décembre 1967.

2. Marie-France Jeanneau, « De l'angoisse à la sérénité un chemin de poésie », *Cahier Marie Noel* (hors-série), 2002, p 251

terre, mais [qui] suivent la joie de leur tête »³. La cause est donc entendue : Marie Noël, « poète de la joie », ou mieux, des joies simples, enfantines et quotidiennes, mais aussi des joies de l'âme, de la création littéraire, sans parler de celle de la foi.

Pourquoi pas ? Cependant, on entend aussi dans les *Chants et Psaumes d'automne*, le thrène lugubre de l'*Office pour l'enfant mort* ; des *Chants de la Merci*, l'inexorable détresse ; enfin, le ressassement de la douleur qui monte des *Chants d'arrière-saison*. Poète de la joie, oui, mais de quelle joie ? De cette gaîté mièvre dont on aura affublé cette âme lucide et implacable, ainsi défigurée en paroissienne bien-pensante et poète de patronage ? Certes non ! La joie noëlienne, fragile et déchirée, je la vois si proche, presque cousine, de la joie franciscaine. S'en étonnera-t-on quand on sait les affinités de Marie Noël avec le « petit pauvre d'Assise, si joyeux, si franc, si libre », puisque l'un et l'autre ont traversé « la grande nuit où personne ne guide personne » ?

Revient en mémoire l'épisode fameux où François, instruisant Frère Léon de ce qu'est la joie parfaite, passe en revue toutes les satisfactions que procurent la vanité et la gloriole humaine — et Marie Noël le suit sans peine, elle qui considère la renommée comme « mensonge qui s'étend »⁴ —, puis imagine que, « par une nuit profonde » d'un « hiver boueux et froid », il se voit refuser l'hospitalité par un frère incommodé qui l'insulte et le chasse sans ménagement : « Je te dis que si je garde patience et ne suis pas ébranlé, en cela est la vraie joie et la vraie vertu et le salut de l'âme »⁵.

La joie parfaite

Joie singulière que cette « joie parfaite », puisqu'elle scelle l'étonnante alliance de l'humiliation de l'être et de la joie absolue. Or la joie, à en croire Spinoza, serait « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection »⁶, autrement dit, déploiement de l'expérience de soi dans la « jouissance heureuse de l'être » ; à ce titre, elle n'est pas seulement expérience « dense, durable, cohérente et intense », elle est « acte substantiel »⁷, récusant donc toute passivité. On mesure l'écart entre la conception spinoziste et le retournement

3. Marie Noel, citée par NB, p. 11.

4. Les citations, sauf indication contraire, sont tirées de : Marie Noel, *Notes intimes*, Stock, 1959 (désormais abrégé NI). Nous en donnons les références à la fin de chaque paragraphe.

5. François d'Assise, *Écrits*, Cerf, 1981, pp 118-121

6. *Ethique*, II, 7

7. Cf Robert Misrahi, *La Jouissance d'être*, Encre marine, 1996, pp 441-452

franciscain, car, à la jointure de cette articulation paradoxale, de cette *métanoia* chrétienne ouvrant à la perfection de la joie, il y a la *patience*, l'art de la persévérance souveraine à *pâtir*, à subir, à supporter.

Patience, c'est la vertu essentielle de Marie Noël, elle qui rêve de grands espaces sauvages, des ciels bleus de l'inspiration, ce « domaine des Anges et des Ailes » qui est sans doute ce « pays pour vivre » qu'elle aura cherché sa vie durant, elle que contraintes et coutume sociales auront vouée à s'occuper de « quelques bâtisses croulantes » et plus encore de « vieillards pleins d'ordre et d'habitudes et — ce qui est plus impérieux encore — de misères ». « Et j'aurai été toute ma vie animal des plus domestiques, bête de somme, chien attaché, serin en cage. Ou légume à faire la soupe. C'était la volonté de Dieu »⁸. Patience : vertu de l'être en souffrance, par là même en attente de reconnaissance — ce que lui aura longtemps refusé un père certes admirable de rigueur et de droiture, mais qui se méfiait de « l'arrière-boutique »⁹, débordante de folles fantaisies, de cette fille qui « goûte comme tout le monde ce qui est grand, beau, riche et fort », mais qui se sait « petite, dénuée de biens, d'habileté et de sagesse » et qui « aime être pauvre, faible, chétive ».

On devine avec quelle facilité une critique fougueuse, sans doute peu pressée de repenser à nouveaux frais ce qu'est la béatitude de joie, va dénoncer la perspective hardie ouverte par la vision franciscaine : n'y aurait-il pas là subrepticte négation de soi, qu'aurait de longtemps instillée dans le cœur par trop sensible de la jeune Marie Rouget le jansénisme rampant qui sévissait alors parmi les bonnes âmes d'Auxerre ? « La Religion vous a fait bien du mal », constatait l'abbé Mugnier, le paternel confident qui parviendra à lever ses scrupules¹⁰. N'y a-t-il pas apologie du malheur, du « grand Malheur » qui tourne sur les maisons des hommes et se dissimule au besoin sous le masque du Destin, cette « Nécessité » — hypothèse accablante devant laquelle Marie ne recule pas, mais sans céder le moins du monde de sa liberté : « Simplement, la Nécessité a joué son jeu, suivi sa loi. (...) Mais que dis-je ? Ma route, si ! je l'ai choisie »¹¹.

8. Avec quelle lucidité elle constate « La famille grand péril pour les âmes fortes Elle les plie à ses préjugés, à ses intérêts, à ses affections ; elle les asphyxie, les stérilise à son profit Les grands Saints ont tout rompu » Si elle craint, ayant peut-être cédé, d'avoir « compromis » son « âme » et son « œuvre », elle confesse du moins que « [sa] faiblesse fut beaucoup, fut surtout, une pitié » (NI, pp 68-69)

9. NB, p 58

10. Cf NB, p. 201

11. NI, pp 337, 94, 252, 24, 118, 209, 252, 234, 136

« La Mort que tu as tant vaincue, un soir, entrera »

Ce Destin, c'est d'être « pour la Mort ». De ce « Destin noir », Marie Noël fera doublement l'effroyable épreuve en décembre 1904 — elle a vingt ans : le jour de Noël, l'homme pour lequel elle avait secrètement brûlé d'amour quitte Auxerre sans s'être aperçu de rien : désastre d'amour dont toute sa poésie désormais, des *Chants de Cendrillon* aux *Chants de Mortes*, fera entendre la plainte inextinguible. Et deux jours après, elle découvre son petit frère Eugène mort dans son lit : désastre de l'être, « condamné », voué à cette mort que Dieu même ignore, lui « qui ne meurt point ». « La mort a mis le siège devant toi, le jour de ta naissance » ; à cela, Marie n'a jamais pu se résoudre : « Serai-je consolée un jour — ou punie — de mes colères contre la Mort ? Car j'ai eu beau lire, apprendre, savoir, penser et croire tout le bien qu'on peut dire d'elle, la Mort m'a toujours trouvée hurlante à la face du Ciel. Toujours bête sauvage, d'abord »¹². Cependant, même si « ses yeux d'espoir, ses yeux accoutumés de petite fille pieuse » s'obscurcissent chaque fois que la Mort fait son entrée, « avec son air de mauvaise action », malgré tout, « est forte — plus que le Destin — l'espérance qui lie l'homme à Dieu ».

Cette morsure de la Mort que Marie sait dans sa chair intime est signature de l'humiliation de l'être, de la créature vouée à la contingence, à « ce grand trouble de vivre et de mourir » : « Ce qui passe n'a pas d'être. Ah ! trouver quelque part un point éternel de demeure. » Mais, déjà, à cette humiliation veille le carcan social, la pesanteur patriarcale en particulier qui interdit l'envol de la jeunesse :

« Sur ma bouche, j'ai mis mon poing,
Pour que mon cri ne sorte point,
Dans ma révolte...
C'est bien le droit des vieilles gens
D'enlever à ceux de vingt ans
L'espoir qui grise.
Mon père, dors ; ma mère, dors,
Vous avez mis l'amour dehors,
Je suis soumise »¹³.

12. Marie Noël, *Petit-Jour et Souvenirs du beau Mai*, Stock, 1964, p. 105

13. NB, pp 95-96 ; voir aussi, dans *Les Chansons et les Heures*, « Ronde », dans *L'Œuvre poétique*, Stock, 1956, p 40 (désormais abrégé . OP)

Ajoutez l'obsédante obligation du prochain : « "Les autres" sont venus en foule, m'ont envahie. » En un mot, devant la coalition des « Puissances sévères et sacrées — Famille, Religion, Eglise — », « j'avais toujours le cœur emmailloté d'obéissance et rempli de saint tremblement ». Lui est donc refusé d'affirmer la spontanéité de son être, d'en détenir la réalité propre, puisque, semble-t-il, un Autre (?), des autres (?) sans cesse la lui ravissent. La voilà destituée de l'affirmation, de la maîtrise de soi par une hétéronomie sournoise :

« Etre moi !

Perdue dans la vie des autres

Ah ! me retrouver, être moi, sauvage, comme je l'ai été dans ma jeunesse quand personne ne me regardait ni ne me comptait, quand je n'étais rien pour personne, mais mon chant pour moi

Je n'ai plus de place, plus de part. Trop de prochain. »

Douleur et malheur de décembre 1904 ratifient ce démenti de l'être et le convainquent de sa *vanité*. Avec « les psaumes de David, les plaintes de Job » que déchire « l'inconsolable cri de l'homme », la créature n'est-elle pas amenée à s'interroger : à quoi bon ? Ne peut lui répondre que *l'assurance* que lui donnera un amour venu d'ailleurs, d'un autre. Naufrage alors que l'involontaire trahison du Bel Indifférent qui rejette celle qui aurait tant aimé s'endormir « sur une épaule vivante » dans la cohorte des vieilles filles, ces êtres sensibles voués à la déception et au servage familial¹⁴. Marie Noël peut-elle cependant oublier qu'à l'âge de douze ans, traversant la cathédrale au retour de l'école, elle « couru[t] poser [sa] tête passionnément sur l'autel du Sacré-Cœur, réclamant à Jésus l'anneau de mariage » ? Imprudente ferveur qui sera récompensée de « ce dur anneau de solitude qui fait si mal. O fidélité de Dieu à une âme changeante ! ». La jalouse d'un Autre pèse désormais de toute sa Gloire sur son destin, et pourtant quelle douce emprise que celle-là : « O cher Christ ! chère Hostie ! Cher Pain de Dieu ! Quel autre bien ai-je eu que Vous ? Qu'aurais-je eu pour vivre sans Vous dans le dénuement de tous mes âges ? »

C'est donc à ce prix que Marie suivra désormais « le chemin d'Anna Bargeton » — son double évangélique —, une fille « frêle, peu apparente », tout de gris : mère autoritaire, insupportablement vieillissante ; l'impossible amour de Richard et l'attente impensable jusqu'à

14. Dans le « Noel des Vieilles Filles » (OP, p. 459), Marie Noël les fait venir à la Crèche, touchantes et pitoyables, implorant de tenir le divin Enfant et de le bercer, miséricordieuse, la Vierge leur rappelle qu'il y a mieux encore l'Eucharistie

la mort qui, douce et sans bruit, les réunit au-delà du « reste obscur » du temps qui s'évanouit : « une petite lueur grise pas plus large qu'un cheveu. Il doit y avoir par là un endroit où il fait jour »¹⁵. Espérance certes, mais ce chemin d'Anna aura été avant tout celui de la patience, celui que François indiquait à Frère Léon. Patience qui est épreuve de l'être éprouvant là sa fragilité évanescante, tremblement de « l'Inquiétude » jusqu'à l'extrême effacement : ainsi Anna qui, dans un parfait « oubli de soi »¹⁶, disparaît et accède avec quelle aisance ! à une sublime insignifiance.

La promesse et l'attente

Or, dit François, là est la source de la joie véritable, d'une affirmation, d'une possession de l'être — paradoxale en tant d'effacement. Cette joie n'a d'autre fond, d'autre fondement que la *promesse* d'être, promesse nullement fallacieuse dans la mesure où elle aura déjà été, même parcimonieusement, même fugitivement, éprouvée dans la conquête de soi, sa propre naissance à l'être : pour Marie, ç'aura été le 15 juin 1910 quand elle découvre dans la *Revue des Deux Mondes* plusieurs de ses poèmes publiés :

« Je reçus, avec la *Revue des Deux Mondes*, mon second acte de naissance, où, pour la première fois, était imprimé le plus mien de mes deux noms : Marie Noël. J'avais refusé à mon père de signer : Marie Rouget, mes chansons folles. Je voulais rester cachée. Illusion. Je ne voulais pas surtout être confondue avec la vertueuse et déjà un peu vénérable "Mademoiselle Rouget" du Patronage et du Catéchisme. J'étais une autre et j'en étais sûre. Mon parrain avait proposé : Marie Vézelay, mais je tenais à Marie Noël et n'en fis qu'à ma tête. Cette fois-là, je fus "mon parrain", moi-même, à la barbe des autres »¹⁷.

Et cependant, ce nom, célébré en un baptême neuf, n'est-il pas duel ?

« Je suis ainsi, noire, et, parfois, lumineuse par grâce.
Et j'ai un nom qui le dit bien :

MARIE NOEL

MARIE (mara) l'amertume mortelle de ma racine. NOEL, mon miracle, ma fleur de joie. »

15. *Le Chemin d'Anna Bargeton*, Stock, 1986, pp. 13 et 88

16. *Nl*, pp. 193, 70, 233, 241, 194, 135, 194, 69, 70, 246, 19, 147, 229, 225, 133, 307, 153-155, 127, 22, 275

17. *NB*, p. 153.

Même si elle découvre que cette métamorphose de son « nom de Sort en nom de Grâce » est opérée par un don du Ciel¹⁸, la joie n'est donc pas malgré tout entière, totale, solaire, royale. Y aurait-il, malgré l'irrésistible élan, comme résistance ou hésitation ?

Puisque promesse il y a qui fonde la joie, patience sera aussi attendue « entre deux mondes ». « Attente » qui vibre de l'éclat du désir impatient :

« Demain, demain, quand l'Amour
Au brusque visage
S'abattra comme un vautour
Sur mon cœur sauvage.

Dans l'Amour, si grand, si grand
Je me perdrai toute
Comme un agnelet errant
Dans un bois sans route »

Mais frémit aussi de la joie redoutable :

« J'ai peur de demain, j'ai peur
Du vent qui me ploie,
Mais j'ai plus peur du bonheur,
Plus peur de la joie

Qui surprend à pas de loup,
Si douce, si forte
Qu'à la sentir, tout d'un coup
Je tomberai morte. »

Et plus encore, de l'effroi de l'impardonnable défaillance :

« S'il allait ne pas venir ! . . »¹⁹

Crainte de l'irréparable perte, car « le plus grand Amour, c'est l'amour de l'homme. L'amour de celui qui ne peut rien rendre. Avec Dieu quand Il vous délaisse, abandonné au bord d'une source tarie... Il est Dieu ! Patience ! Tu n'y perdras rien. Avec l'homme, quand il abandonne ou, pis encore, qu'il trahit, on sait qu'on y perdra tout en cette vie et en l'autre. Et pourtant, on aime sans compter. On continue

18. « Destinée », dans *Chants d'arrière-saison*, Bartillat, 1993, p. 144.

19. « Attente », dans *Les Chansons et les Heures* (OP, pp. 26-29)

de donner tout sans espoir de récompense. C'est là, de tous les amours, le plus désintéressé, le plus dépossédé de tout, le plus pauvre ». Et si l'assurance de l'amour ne peut être donnée, comment la joie serait-elle possible ?

Voilà donc l'âme divisée, partagée, non pas tant de la nostalgie de l'amour perdu, mais parce qu'elle désire ardemment la rencontre du Dieu vivant en même temps qu'elle la redoute et s'y dérobe. Déchirement, dualité que Marie, paternellement nourrie de Raison pure, agrave en dualisme : ce sera le conflit de Dieu contre Dieu, ou plutôt des deux visages de Dieu : « le Dieu que je connaissais intimement depuis l'enfance, le Bon Dieu, "Notre Père"... mon Ami », un Dieu affable, soudain submergé « dans l'espèce de gouffre où j'ai plongé l'an dernier », par un Dieu ineffable, un terrible Autre devant lequel il faut avoir peur, « le Sans-Nom, l'Inconnu (...) qui l'emportera au dernier mauvais quart d'heure ».

Ce dualisme, Marie Noël l'inscrit au sein de la Trinité même, entre le Créateur instaurant l'inexorable Loi de la faim, de la dévoration (« Pour manger, tue ! ») et le Fils, avocat de la Loi d'amour et qui plaide devant le Père la cause des humains. Même si la terrible figure du Créateur s'adoucit parfois de la joyeuse fantaisie de l'Artiste, avec ce Dieu Noir qui la tourmente, Marie Noël est à deux doigts du manichéisme, auquel pourtant elle ne cède pas parce qu'avant tout elle *veut croire* « à la Concorde (...), à l'Amour du commencement » qui réconcilie le Père et le Fils.

La joie, elle l'a deviné, sera dans la réconciliation des deux Lois, car l'extrême de l'Amour, c'est d'être mangé : et la joie de la mère allaitant son petit qui la mange en quelque sorte, en témoigne ; et l'Eucharistie christique en est l'accomplissement : « Ainsi, le Christ à nous donné, dont la chair en nous devient vie par le Pain eucharistique. Et la Chair du Christ en a joie. » Marie aura la sagesse de reconnaître que cette « guerre » est d'abord son combat spirituel « entre la Lucidité et l'Amour. Chaque fois que l'Amour l'emporte, il se fait en moi une lumineuse joie, chaque fois que l'Intelligence l'emporte, un calme désespéré. (...) L'Amour est Dieu, l'Intelligence est Dieu. Non pas deux Dieu. Un Seul ». Si bien que, polarité eucharistique oblige, « O mon Dieu, à force de Vous manger et boire, un jour, Dieu sera mon instinct »²⁰.

20. NI, pp 118, 60, 195, 22-23, 305, 135, 31, 120, 32-33, 137.

De la jouissance à la Joie

Plus assurément encore, ce conflit des deux principes, que nous percevions déjà dans le conflit des vocations, ne renvoie-t-il pas à l'opposition insoluble de la *jouissance de soi* et de la *jouissance de l'Autre*? Et la joie ne serait envisageable qu'au prix d'un dépassement de la jouissance : oser la perte de l'être pour un au-delà de l'Etre — ce qui n'est pas « dé-création », mais accord au rythme du Créateur, ce rythme qui surgit dans la naissance du poème, du Chant. En effet, au prix de ce consentement qui ne sacrifie ni Marie à Marthe, ni Marthe à Marie, mais maintient la plus vive tension entre les deux vocations (être sainte, être poète), l'être s'affirme, non à se posséder, mais à se donner, dans sa donation même ; et là est sa joie : « "Marie, Marie, pourquoi t'embarrasses-tu de toutes ces choses qui ne sont pas tiennes ? — C'est que Marthe m'a laissée seule pour servir." Me plaindrai-je ? Non ! J'ai été servante avec allégresse. » Mais le regret de la jouissance ne s'efface pas aussi aisément : « Comme j'aurais aimé pourtant être moi, encore, moi, ma pensée, ma chanson, ma prière, moi telle que je m'aimais et que je suis si heureuse d'être, en secret, de loin en loin. » Mais alors « il eût fallu se révolter, consentir au désordre, négliger tout, passer première ». Et de conclure, magnifique de charité : « Oh ! non ! »

D'ailleurs, cette invasion des autres « venus en foule » l'aura préservée des périls de l'envoûtante solitude, son « Dieu Sauvage », prêtre mystérieux des « noces créatrices ». C'est lui que le Dieu de la Promesse et de l'Alliance devra exorciser, humaniser ; en d'autres termes : le radical évidement de l'espérance devra l'emporter de haute lutte sur la plénitude savourée de la jouissance. Cette Promesse, qui éclate dans le « Chant de Pâques »²¹, autorise à exister à partir de cet avenir absolu qu'elle désigne (et que Marie Noël, anxieuse, scrute au long de ses *Notes intimes*) ; elle permet de lire (et de pârir) le Vendredi Saint de la vie, tissé de fatigue, de souffrance et de déception, mais elle n'annule pas l'évidence : c'est à la Mort que revient le dernier mot. L'avant-dernier sera donc à la joie, celle qui éclate quand se rompt « la corde d'angoisse » dans laquelle l'enserrait ce qu'elle a appelé « l'enfer des trois jours » (1913), surgissement du Néant qui la visitera à nouveau sept ans plus tard et la marque d'un sceau indélébile de mélancolie.

21. *Les Chansons et les Heures* (OP, pp 22-25)

Désormais, c'est entre deux morts, entre ce Désastre de l'âme et « la minute sans lumière, éternellement secrète », que joie et espérance doivent frayer un fragile chemin. L'espérance sait que l'être humilié et précaire n'est pas encore accompli en gloire. La joie sait que le monde, désolé par la Mort, déçoit et ne donne pas les clés de la vérité. De joie il n'y a qu'à chercher cette vérité divine de soi : rude, escarpé « gravichot » où Marie risque sans cesse de tomber en Dieu, « dans le fond du Ciel ». Bienheureuse perte, tant désirée que redoutée, et qui n'est rien d'autre que de consentir à la *kénose* du Bien-Aimé, accablé de Ténèbres : disparaître, devenir, telle Anna Bargeton, « demi-ombre ». Devenir Rien, et ce Rien n'est pas néant, il est simplicité des lys des champs ou de ce « petit oiseau gris, jeune, ébouriffé » qui la vient aviser en silence dans le « calme tendre » d'un soir d'été : « Après avoir été un instant fleur fraîche et fruit mûr dans le jardin de Dieu, je voudrais bien, pour mon hiver, être une bonne petite vieille pomme sèche, douce et ridée dans son cellier »²².

Les Anciens faisaient l'heureux partage entre la gravité de la joie (*gaudium*) et la légèreté de l'allégresse (*laetitia*), peut-être plus frivole. Marie Noël, toute en musique, joue sans peine de ces deux claviers : contrepoint au *cantus firmus* indompté de la « joie parfaite », la polyphonie de l'allégresse, au parfum de drôlerie souvent, mais aussi parfois discrètement embrumée de peine ; et c'est sans doute cette alacrité qui aura retenu et séduit tant de lecteurs qui ont ainsi trouvé douce consolation au clair-obscur de leur âme. On s'interroge : y aurait-il deux Marie Noël ? Ou alors serait-ce, chez cette grande dame, ruse, non pas artifice ou mascarade, mais noble élégance à cacher sa détresse mélancolique ? Sans doute, mais pas seulement. Cette allégresse qui fuse au gré de ses *Chansons*, jaillissement d'images et de rythmes, est liturgique. Liturgie comme poésie attestent en effet le passage du Dieu amical et tellement absent, en livrant nos besognes mondaines à la nostalgie du futur, à l'inquiétude de l'Absolu qui vient, à l'ambition de la sainteté. Dans l'allégresse des poèmes s'entend l'écho, la résonance de la joie parfaite, stigmate de gloire dans notre chair vouée à la banalité du souci et à la pesanteur de l'ordinaire. Mais Marie Noël n'en demeure pas moins lucide : cette anticipation joyeuse, sauf à s'halluciner, reste précaire. Sa joie est une joie petite et simple, presque en demi-teinte, et pourtant invincible.

22. *Nl*, pp 133, 229, 102-103, 27, 163-164, 274, 185, 187

Que votre joie soit parfaite

Lyta BASSET *

Un mystique juif de Safed écrivait au XVI^e siècle : « Il n'y a rien qui puisse descendre du ciel, s'il n'y a une force qui le désire »¹. Ainsi donc, tout est dans le désir. Bien avant Freud, Jésus tentait de réveiller en ses auditeurs l'attente, la soif, l'aspiration : « Demandez, et l'on vous donnera ! » A l'aube du christianisme comme aujourd'hui, l'obstacle essentiel à son message de libération demeure cette sorte d'anémie du désir où l'on s'accommode de la vie dans une indifférence proche de la désespérance. « Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite ! », insiste Jésus dans l'évangile de Jean (16,24). L'absence de complément permet de comprendre ainsi : « Soyez en demande ! » Voilà ce qui est déterminant pour vous acheminer vers la joie « par-faite », « par-achevée », « accomplie » que Dieu vous destine. Si le Christ parlait ainsi, c'est qu'il percevait en l'humain une force susceptible de « désirer ce qui descend du ciel ».

* Pasteur et professeur de théologie, Lausanne A récemment publié chez Bayard en 2002 *Sainte colère*, et chez Labor et Fides en 2003 *La culpabilité, paralysie du cœur et Paroles matinales*

1. Cité par Nicole Jeammet, *Les destins de la culpabilité*, PUF, 1993, p 83

Il faut aller plus loin. Pour lui, le désir tend à la joie, il est même orienté vers l'expérience d'une plénitude de joie dès ici-bas. En effet, il vient de dire : « Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera » (16,23). L'aboutissement du passage (« afin que votre joie soit parfaite ») éclaire rétrospectivement la nature même du désir : si nous prions dans le nom du Christ, toutes nos demandes, dans le fond, creusent en nous l'attente de cette joie pleine dont Jésus faisait l'expérience. Une joie qui faisait envie à ses contemporains. Une joie bien incarnée dont il s'agit de reconnaître la légitimité dans l'existence terrestre : « Maintenant je vais à toi et je dis cela *dans le monde* afin qu'ils aient ma joie parfaite en eux » (*Jn* 17,13).

Si nous prenons au sérieux les paroles des évangiles, nous ne pouvons renvoyer la joie *dans l'au-delà* ni en faire le privilège exclusif de Dieu. « Qu'importe qu'il n'y ait jamais de joie en moi, puisqu'il y a perpétuellement joie parfaite en Dieu ! », écrit Simone Weil² sans tenir compte de ce que Jésus a expérimenté : « Tout ce qui est à moi [le Fils] est à toi [le Père], comme tout ce qui est à toi est à moi » (*Jn* 17,10)³. Jésus n'a cessé de témoigner d'un Dieu qui trouve sa joie à donner aux humains le meilleur de lui-même. Il avait le secret de la joie, mais il nous l'a dévoilé : ses paroles et son expérience sont racontées pour nous convaincre que la joie parfaite est à portée de tout être humain marchant sur ses traces.

Ne nous méprenons pas sur l'expression johannique de « joie parfaite » ! Il n'y a pas à redouter une sorte de noyade en Dieu dans une extase où l'on perdrait conscience de sa propre identité : il vaut mieux penser à la maturation d'un fruit qui « accomplit » ou « par-fait », c'est-à-dire parachève peu à peu sa destinée de fruit. Le processus s'inscrit si bien dans les réalités terrestres que l'on peut parler du poids de la joie. En effet, la joie est lestée de toutes les expériences douloureuses qui jalonnent l'existence. Loin de les mettre entre parenthèse, elle les entraîne avec elle et les travaille jusqu'à les transfigurer. Ainsi, c'est dans la joie que le berger de la parabole porte sur ses épaules sa brebis retrouvée (*Lc* 15,5) : symboliquement, il assume ce qui, dans son histoire personnelle, a été égaré et écorché. Ce qu'il porte est lourd à porter, mais c'est le poids de la joie, la joie d'être (ré)unifié, selon le symbolisme du troupeau reconstitué.

2. *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1948, p. 143

3. Cf. aussi *Jn* 15,15s : « Tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître (...) afin que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accorde » ; et 16,15 : « Tout ce qu'à mon Père est à moi », donc, par-dessus tout, la joie parfaite.

Par analogie, on peut deviner la joie de l'ex-paralysé, chargé de son lit de grabataire, en route vers son « chez lui » pour y louer Dieu. Pourquoi Jésus lui a-t-il recommandé de s'en charger ? Si l'objet symbolisé la culpabilité, c'était sans doute une manière de nous acheminer vers une joie dont la densité inclut le tout de la condition humaine : il s'agit désormais d'assumer sa culpabilité sans en être paralysé. Le Christ nous initie à une joie qui n'évacue aucune expérience négative, une joie qui n'élimine aucun humain, quelle que soit la difficulté des relations.

LA PART DE L'HUMAIN

Le premier pas consiste à prendre acte d'un sens inné de la joie. « Comme la joie est une chose dont personne ne peut se dire sans expérience, écrit saint Augustin, nous la retrouvons dans notre mémoire et la reconnaissions »⁴. Et quand le malheur arrive, nous nous insurgeons : « Ce n'est pas normal ! » Si l'on nie l'existence d'un tel sens de la joie, c'est par une sorte de malhonnêteté intellectuelle due à l'excès de souffrance : on s'est enfermé dans un monde maudit où l'on s'interdit l'accès à la joie.

La décision de se mettre en marche

Vient un jour la décision de se mettre en marche. C'est le moment où le fils cadet de la parabole de *Lc 15* « vient en lui-même » (v. 17). On avait des oreilles ? On décide d'écouter. Des yeux ? On veut bien les ouvrir. De l'eau vive ? On consent à en boire. Une nouvelle naissance s'annonce ? On se laisse aller à la vivre. Seul le Maître de la moisson a l'initiative de la joie, mais il revient à l'humain de moissonner. Travail de longue haleine : accueillir et intégrer *tout ce qui vient*, même le douloureux, le désagréable, l'insupportable ; empoigner tous les événements et les sentiments qui semblent faire obstacle à la joie, les travailler comme autant d'ingrédients à incorporer dans une pâte humaine que le Souffle saint fera lever, l'heure venue.

Par exemple, à l'instar du fils cadet de la parabole de *Lc 15*, accueillir les affects d'échec, de faute, d'indignité, et prendre un

4. *Confessions*, X, 21, Garnier-Flammarion, 1964, p 225

tournant — tel que l'on est — en direction d'une relation dont on ne sait pas encore qu'elle sera porteuse de joie. Ou bien, à l'instar du fils ainé, rester solidaire de la colère, de la frustration, de l'exclusion qui montent du tréfonds de soi et partager avec autrui la douleur de n'avoir jamais pu accéder à la joie⁵. Ou encore, à l'instar du père, descendre dans le vide béant de la mort relationnelle, croire autrui mort parce qu'on s'est soi-même senti mourir de son absence... et voir arriver sa joie comme une aube pascale : « Il était mort et il est venu à la vie ! » (v. 32).

Serait-ce une affaire de volonté ? Le volontarisme, lui, est voué à l'échec, car il se nourrit d'abstraction et d'individualisme. En revanche, la mobilisation de tout ce qui désire vivre en moi intensément va me permettre de faire le prochain pas. A chaque étape de ma marche hésitante vers la joie, c'est mon être tout entier qui s'éveille à la vie relationnelle. Ainsi, le fils cadet, « venant en lui-même », voit le visage de son père et se représente un face à face avec cet autre si *autre* que, pour la première fois, il s'imagine pouvoir vraiment lui parler : c'est à ce moment que la décision prend corps en lui. Il ne se figure pas encore que la joie puisse venir.

Ensuite, l'aspiration à la joie va se vivre de manière consciente. Nul ne peut donner à autrui l'envie de vivre intensément. Mais on peut entendre derrière la non-envie de vivre une plainte non formulée : « J'attendais autre chose de la vie. » Il s'agit alors de prendre conscience de cette attente de quelque chose de bon. Et lorsqu'on se voit capable d'engranger le petit peu de vie bonne qui a fait irruption sans crier gare, on entrevoit que l'aspiration à la joie d'exister peut grandir. La moindre avancée sur ce chemin est rendue possible par le pressentiment qu'on va « y trouver son compte ».

Expérience renforcée par l'Evangile, dont l'étymologie nous rappelle constamment que la « nouvelle » est « bonne » pour nous, sans quoi il y a falsification de la nouvelle. En cherchant bien, on peut voir que tout ce qui est transmis dans les évangiles est dans notre intérêt. « Je vous ai dit ces choses », précisait Jésus, non pour que votre programme religieux et vos campagnes d'évangélisation connaissent un grand succès, mais d'abord et avant tout « pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite » (*In* 15,11). On dirait qu'en ces dernières heures avant la brutale séparation d'avec ses amis Jésus résume le désir brûlant de toute sa vie : que chacun-e de nous accède peu

5. Cf *Lc* 15,29 « A moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour que je me réjouisse avec mes amis »

à peu à sa joie propre, à la fois unique en son genre et commune à celle des autres par son caractère imprenable — une joie « que nul ne vous ravira » (16,22).

Entre la joie qu'on ne peut nous ôter et la promesse de la joie parfaite, l'évangéliste insiste sur la nécessité de demander « dans le nom de Jésus » (16,22s). Or, Jésus n'a cessé d'affirmer qu'il se rendrait présent dans « le plus petit » des humains, là où l'on serait surpris de l'y trouver. Invitation, peut-être, à demander la joie au Père dans le nom du plus humain des humains — ce Christ caché en ceux et celles qui nous tirent de l'autosuffisance sans joie dont nous nous étions contentés. C'est comme si aucune demande adressée en direct à Dieu ne pouvait pleinement aboutir tant qu'elle ne passe par la demande explicite à un *autre être humain*. Le Christ demeure en lui comme le plus puissant appel à abandonner notre fonctionnement « autiste ».

Une demande qui passe par autrui

Il y a alors lieu, en sollicitant un autre-que-nous, d'en finir avec une manière de souffrir que j'appelle le « souffrir-sans » — détresse qui, en nous enfermant dans une sorte de forteresse protectrice, nous prive de vis-à-vis : « Jusqu'ici, vous n'avez rien demandé en mon nom » (*In 16,24*). Le temps est peut-être venu de demander en passant par la relation avec un humain, Jésus de Nazareth, lui qui a promis d'être avec nous tous les jours et jusqu'à la fin de notre monde, incarné en n'importe quel humain sur notre chemin. « Jusqu'ici », nous ne faisions peut-être plus confiance aux humains, ayant renoncé à leur demander quoi que ce soit de vital : à nous de « demander et recevoir, afin que notre joie grandisse et s'accomplisse ».

Par là, nous voyons qu'aucune demande n'est dérisoire : sans le minuscule premier pas, ferions-nous le suivant ? Et sans la prédition du Christ pour ce qui a la taille du « tout-petit », pourrions-nous croire que la plus humble des demandes porte en germe le fruit au centuple ? Au cœur de la volonté humaine d'effectuer une première avancée vers un autre humain se tient l'humilité évangélique : en demandant de l'aide, je cesse de vivre en me passant des autres, en qui le Tout-Autre a pris chair et souffle pour Sa plus grande joie. J'admetts ma banalité : ayant épuisé la gloire douloureuse de n'être « pas comme tout le monde », maudit-e, poursuivi-e par des malheurs hors du commun, je me reconnais assoiffé-e de joie. Et, dès le premier pas

sur le chemin de la demande, je constate que je suis bel et bien capable de joie ! Mon quotidien, comme par hasard, me donne mille occasions de demander à Dieu la joie au travers de relations humaines où je me perçois de plus en plus en demande.

L'aspiration elle-même s'approfondit et se transforme à mesure que l'expérience de la joie vient émailler la ressemblance des jours. On a d'abord demandé de ne plus souffrir. Puis on s'est découvert capable de sentir l'amour d'autrui. Et, un jour, on a osé demander la joie que rien ni personne ne peut ôter. Il est même arrivé parfois que l'on goûte à la joie parfaite. On a alors aspiré à une joie qui dure, telle une lame de fond épousant l'existence dans son intensité, quoi qu'il arrive.

On a commencé à comprendre pourquoi la douleur avait creusé un vide, un manque, une béance apparemment sans fond : ne fallait-il pas de la place pour parvenir un jour à supporter et contenir l'intensité de joie qui accompagne le sentiment d'exister dans l'accomplissement de ce que l'on est ? Mais il nous est peut-être encore réservé une surprise de taille : si nous découvrions peu à peu qu'en définitive notre aspiration essentielle n'était pas la joie en tant que telle, mais, par-dessus tout, la présence comblante de l'Autre et des autres dans notre intimité la plus précieuse ?

L'INTIMITÉ AVEC LE PÈRE

« Un seul instant tu atteignis à la joie de la liberté, puis tu la remis à Dieu afin qu'il la parfit magnifiquement », écrivait Dietrich Bonhoeffer⁶. Le savoir sur Dieu est de l'ordre de l'expérience. Que saurions-nous de la joie de Dieu si elle ne nous atteignait jamais ? Le risque est de projeter sur lui une joie que nous ne vivons pas. A l'inverse, la moindre expérience de joie imprenable — dont nous ne pourrons jamais prétendre que nous ne l'avons pas vécue — nous arrime à la réalité d'humains susceptibles de joie parce que créés à l'image du Dieu de la joie. En d'autres termes, c'est de nous-mêmes qu'il faut partir, de notre inconnaissance fondamentale : nous ignorons jusqu'à quel point nous sommes véritablement dans la joie ; nous ne connaissons pas le potentiel de joie qui est en nous ; nous savons encore moins ce qu'il en coûte à Dieu de nous y donner accès.

6. *Ethique, Labor et Fides*, 1989, p. VIII

Mais Sa joie nous « atteint » ou « rejoint » parfois à la manière de ce Royaume dont Jésus disait qu'il pouvait « arriver en nous surprenant » (Mt 12,28).

La joie du Père nous rejoint

Pour quelle raison viendrait-Il « parfaire », comme dit Bonhoeffer, ce que nous avons si timidement amorcé ? Si quelqu'un nous a voulu pour la pure et simple joie de la relation, c'est bien le Dieu biblique, Celui que Jésus appelait « Abba, Papa »⁷. L'image parentale parle par contraste : Il ne nous veut pas à la manière habituelle, toujours plus ou moins intéressée. Ses enfants ne sont aucunement son faire-valoir. Il nous désire *comme* ce père et cette mère qui nous ont précédés dans la vie en nous la donnant⁸... mais Lui seul a les moyens de nous la donner au centuple, c'est-à-dire *sans aucune contre-partie*.

Ce que dit l'Evangile — l'« heureuse nouvelle » —, c'est que Dieu étant intéressé à notre joie au moins autant que nous le sommes, Il ferait n'importe quoi pour nous y entraîner — et Il l'a fait à travers Jésus, le bien-aimé en qui il trouvait toute sa joie : « Elle coûte aux yeux de Dieu, la mort de ses amis » (Ps 116). On peut dire que la joie des humains le concerne par-dessus tout. Pour parler anthropomorphiquement, il y a mis et y mettra toujours le prix ! C'est que notre joie lui est infiniment précieuse. Mais il y a plus. Il semble faire dépendre sa paternité du désir de ses enfants — ne dit-on pas qu'il faut être deux pour faire une relation ? Or, nommé « père » trois fois chez les prophètes, il n'est pourtant jamais *invoqué* ainsi dans la Bible hébraïque. Et le Nouveau Testament restera lui aussi sur la réserve. C'est comme si les humains, spontanément, avaient peur de l'intimité avec Dieu. Aujourd'hui encore, les prières chrétiennes sont adressées bien davantage au « Seigneur » qu'au « Père de tendresse ».

C'est Jésus qui, en nous introduisant dans l'intimité de son Abba, peut nous communiquer l'audace, la confiance et le pouvoir des enfants de Dieu. Un Dieu partenaire « souffrant-avec », « com-patisant » avec ses créatures, un Dieu-père souffrant *avant même* que ses enfants prennent conscience de leur propre douleur. Il me semble que

7. Parmi d'autres références, voir Jb 10,9-12 , Ps 27,10 et 139 en entier

8. Il ne s'agit que d'une similitude, plus ou moins prononcée le nombre d'enfants non désirés est sans doute à rapprocher de la difficulté, chez tant d'humains, à se représenter la paternité de Dieu et à en vivre

Jean est celui des évangélistes qui a le plus perçu dans la paternité divine la source de la joie parfaite. En effet, on trouve, pour 73 appellations « Dieu », 115 fois l'appellation « Père » dans son évangile — le seul qui mentionne à plusieurs reprises la « joie parfaite » ! Comme si l'expérience de la joie parfaite allait avec l'expérience ou la révélation du désir d'intimité du Père. Les paroles de Jésus en témoignent.

Un Père céleste affecté par ses enfants

La paternité de Dieu est tellement peu fusionnelle qu'elle se découvre *au moment où Il nous envoie vers un autre humain*. L'évangile de Jean est à nouveau spécifique dans son utilisation constante de l'appellation « Celui qui m'a envoyé ». Tel était le sentiment intime de Jésus. Telle est aussi notre expérience lorsque, enfermés dans un fonctionnement sans joie, nous concrétisons pourtant une aspiration intérieure à aller vers un autre humain : la joie qui naît de la moindre entrée en relation ne porte-t-elle pas la signature du désir d'intimité du Père ?

A titre d'exemple biblique, prenons *Lc 15* et le retour du fils cadet ! Quand le père, du plus profond de sa joie, affirme que son fils « était mort » et qu'il est « venu à la vie », ne dit-il pas quelque chose de lui-même ? Personne ne lui avait communiqué la nouvelle que son fils était mort, et pour cause ! Mais lui-même avait vécu son absence comme une mort : si le fils était « perdu », c'est que le père, à sa manière, l'était aussi, chacun étant affecté par la perte de la relation. « Seul le fait d'être "affecté" par l'autre à l'intérieur de soi permet de le rencontrer comme vivant et réel à l'extérieur de soi, écrit Nicole Jeammet. (...) Hors de cette faculté d'affection et de passion, l'autre n'est pas reconnu dans son existence propre : il n'est qu'un double narcissique, un prolongement de soi »⁹.

Il semble que Jésus ait senti son « Père céleste » *affecté* par ses enfants : le père terrestre de *Lc 15* est la parabole d'un Père qui accourt vers la possibilité d'une relation avec son enfant pour mettre un terme à leurs souffrances respectives. De la compassion et de cette course jaillit sa joie. L'image parentale a le mérite de parler à tout être humain. L'image conjugale sans doute aussi, car c'est ainsi que Jean-Baptiste témoignait de son expérience de joie parfaite (*In 28b—30*) : il l'a partagée avec l'*« époux »* Jésus dont il se disait l'*« ami »*.

9. *Op. cit.*, p. 97.

Jean-Baptiste « se réjouit de joie à la voix de l'époux ». Et l'on dirait qu'il a eu accès à l'intimité du Père. Telle semblait être son intuition : comment l'Epoux vivrait-il la joie si l'épouse en était définitivement privée ? Comment le Père serait-il dans la joie si la relation était morte à tout jamais entre lui et ses enfants ?

On raconte que, du fond de sa forêt, le saint ermite Séraphim de Sarov saluait le pèlerin venu le visiter en ces termes : « Ma joie ! » Dans l'état de dépouillement extrême qui étaït le sien, l'arrivée d'un autre humain ne prenait-elle pas la densité d'une véritable Visitation ? Pour trouver la joie parfaite dans une simple rencontre, ne faut-il pas, dans son intimité, avoir laissé beaucoup de place à tout humain envoyé par le Père-en-quête-d'intimité ? C'est ainsi qu'on peut comprendre la parole de Jean-Baptiste : « Il faut qu'il grandisse et que je diminue. » La joie à laquelle j'aspire, c'est de faire le plus possible de place en moi à ce Père qui désire tant une relation d'intimité avec moi. Essentielle pauvreté, qui transforme mon for intérieur en « maison du Père aux innombrables demeures », pour ma plus grande joie, pour Sa plus grande joie.

La joie spirituelle chez François d'Assise

La plus suave défense contre les mille embûches de l'ennemi, c'est, affirmait le saint, la joie spirituelle. Il avait coutume de dire : « Quand le diable a pu ravir à un serviteur de Dieu la joie de l'âme, il est au comble de ses vœux. Il porte avec lui une poussière qu'il peut, à son gré, souffler dans les recoins de la conscience pour obscurcir le clair regard de l'esprit et l'éclat d'une vie pure ; mais quand le cœur est plein de la joie spirituelle, c'est en vain que le serpent répand son venin mortel. Les démons n'ont aucune prise sur les serviteurs du Christ qu'ils voient remplis d'une sainte allégresse. Si, au contraire, son âme est éploréée, désolée, chagrinée, facilement elle se laissera absorber par la tristesse ou entraîner par les vaines joies. »

Aussi le saint s'appliquait-il à vivre toujours dans la joie du cœur, à conserver l'onction de l'esprit et l'huile de l'allégresse. Il évitait avec le plus grand soin cette maladie si funeste de la mélancolie, et quand il s'apercevait qu'elle commençait à s'infiltrer dans son âme, il recourrait bien vite à la prière. Il disait encore : « Lorsqu'un serviteur de Dieu ressent un trouble quelconque, comme cela peut arriver, il doit sur-le-champ se lever, prier et demeurer en présence du Père jusqu'à ce qu'il lui ait rendu sa joie salutaire. Mais s'il persiste dans cette tristesse, alors se développera en lui le mal babylonien qui, s'il n'est lavé dans les larmes, produira dans son cœur une rouille tenace. »

CELANO
Vita secunda, chap. 88

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Hélène et Jean BASTAIRE

Le Dieu mendiant

Cerf, coll. « Epiphanie »,
2003, 92 p., 12 €.

Toujours la lancinante question : après Auschwitz, peut-on encore parler de Dieu ? Or cette question est comme redoublée à voir les violences et les terreurs de ce xx^e siècle commençant...

Hélène et Jean Bastaire répondent de façon inspirée et forte par ce petit livre. Le « Dieu mendiant » : Dieu, pour son amour absolu, qui souffre infiniment de nos souffrances ; Dieu qui, pieds et poings liés, mendie humblement une libre réponse à ses dons et à ses pardons ; Dieu, prêt à toutes les relances pour nous saisir tous, au bout du compte, dans le brûlant amour. Ces relances iront bien au-delà de ce que nous imaginons être le terme de l'histoire. Nous voici en présence

d'une image de Dieu encore agrandie par l'immensité sans limites de ses patientes, de ses souffrances et de ses miséricordes...

Hélène et Jean Bastaire retrouvent les thèses d'Origène sur l'apocatastase, reprises déjà, plus ou moins discrètement, par Grégoire de Nysse, Jean Climaque, Isaac le Syrien, Scot Erigène. Au nom de l'amour qui n'est qu'amour, les auteurs osent s'aventurer dans ces hypothèses officiellement rejetées par notre tradition occidentale et sont conduits à voir le mystère du mal dans ses dimensions cosmiques. Ainsi font-ils preuve d'un sens aigu de la merveilleuse et terrible liberté humaine, ainsi que de ses interactions avec la liberté angélique et celle de Dieu, souffrant à l'extrême au creux de cette aventure qu'il a suscitée, jusqu'à amener tout et tous dans la gloire.

Guy Lepoutre ◆

Bruno CHENU

Disciples d'Emmaüs

Bayard, coll. « Evangiles »,
2003, 168 p., 19,90 €.

« L'ambition de ce livre, sur un texte si connu, est d'aller aussi loin que possible dans la présentation et l'interprétation, tant du point de vue exégétique que catéchétique, initiatique et théologique. De l'immense littérature déjà produite sur ce texte, nous retiendrons tous les éclairages stimulants, tout ce qui peut nourrir une plus riche compréhension et une plus profonde méditation. (...) Nous serons entre autres attentifs à la portée ecclésiale de cet épisode. Car, dans une conjoncture d'Europe occidentale où le croyant a "mal à l'Eglise", il est bon de lui redire la chance qu'elle représente sur le chemin du vrai Dieu. »

Ces quelques mots, tirés de l'introduction du livre, ne livrent pas seulement une ambition ou un programme. Ils donnent aussi — chose extrêmement rare sous la plume d'un auteur — une description stricte du livre lui-même. Bruno Chenu, qui vient de nous quitter prématulement, introduit tout d'abord son sujet en montrant l'actualité de ce passage d'Evangile dans la littérature et la vie de l'Eglise contemporaine. Puis il se livre, pas à pas, à une lecture qui puise réellement et profondément à toutes les sources de l'exégèse contemporaine en les mettant en relation et perspective : depuis l'analyse historico-critique jusqu'à l'analyse sémiotique ou narratologique.

L'art tout particulier de Bruno Chenu consiste à rendre accessible les concepts les plus ardues, les lectures les plus complexes, en interrogeant aussi l'histoire de l'interprétation. Peu à peu, le texte s'enrichit, s'éclaircit, s'illumine de mille feux. Une excursion dans l'univers de l'art vient encore illustrer le propos. Les derniers chapitres nous montrent comment ce texte peut nous aider à vivre dans cette « religion pèlerine » qui est aujourd'hui notre lot. Comment il nous aide à faire le lien entre cheminement et communauté, entre subjectivité et vie ecclésiale. Comment, enfin, il peut nous guider dans la voie que le Christ, à travers lui, nous propose.

Bruno Chenu a écrit de nombreux ouvrages. Son dernier en donne comme la clé. Il nous fait comprendre comment passion des hommes et passion de Dieu se rejoignent immanquablement dans cette vie ecclésiale dont il avait détaillé les deux traits marquants (vie de disciple et urgence prophétique) dans sa toute première œuvre. *L'Eglise au cœur* (Bayard, 1982).

Jean-Pierre ROSA ◆

Jean-Louis CHRETIEN

L'intelligence du feu

Réponses humaines
à une parole de Jésus.
Bayard, coll. « Bible et philosophie »,
2003, 205 p., 17,50 €.

Ce petit ouvrage n'est pas un livre comme les autres, parce qu'il tourne autour d'une phrase qui

brûle les doigts de qui veut s'en saisir : « C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre, et que désiré-je si ce n'est qu'il soit déjà allumé. » C'est justement à partir de cette brûlure que Jean-Louis Chrétien, bien connu de nos lecteurs, la considère. Ce feu, qui concerne la mission de Jésus, peut être compris de bien des façons. Ce livre en étudie les interprétations par des auteurs qui vont de la patristique au XX^e siècle, de saint Ambroise à Bonhoeffer, en passant par Luther et Thérèse de Lisieux. Le premier chapitre est consacré à Origène, qui a anticipé tous les autres.

Cette parole de Jésus fait appel bien plus que question. Et chacun livre dans sa réponse quelque chose de son existence. Avec les harmoniques de ce feu, feu comme désir, comme ferveur et contre-feu, comme violence, comme amour, ce sont des visages du Christ que l'on voit apparaître dans leur polyphonie. Ainsi Jean de La Cépède, poète chrétien du XVI^e siècle, de Jésus à la Cène : « Il exhale soudain le feu qui le brusloit / Sur les siens : les exhorte à l'amour fraternel, / Les lave : les sublime au feu qu'il exhaloit, / Pour après lui régir l'Eglise Paternele »

Ce livre s'inscrit dans la continuité d'une étude sur « la nature responsive de la parole humaine », une parole toujours précédée ; et s'il est vrai que, selon Martin Buber, être homme c'est entendre que la Parole m'est adressée, on ne s'étonnera pas que notre auteur trouve dans l'Écriture le ressort le plus profond de sa pensée philosophique.

Claude Flipo ◆

Maurice GIULIANI

L'expérience des Exercices spirituels dans la vie

Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 2003, 310 p., 25 €.

Ce livre a paru pour la première fois en 1990, et *Christus* en avait rendu compte en avril 1991 (n° 150) par un article de plusieurs pages dû au P. Jean Laplace. Epuisé, il nous revient enrichi de dix chapitres nouveaux, qui représentent un tiers du volume actuel.

L'ouvrage s'adresse aux accompagnateurs des Exercices spirituels dans la vie. Depuis une trentaine d'années, en effet, nombre de retraitants ont voulu suivre l'itinéraire des Exercices, tout en continuant à mener leur vie professionnelle et familiale. Il va de soi que cette façon de faire, qui se déroule sur une longue durée non planifiable, présente des caractéristiques différentes de celle de la « retraite fermée » de trente jours. C'est pour aider les accompagnateurs de ces retraitants dans la vie que, fort de son exceptionnelle expérience, le P. Giuliani a rédigé ces pages. Mais on aurait tort de croire qu'elles leur sont réservées : moyennant quelques ajustements, on trouvera ici des indications infiniment précieuses pour accompagner les Exercices, quelle que soit la forme de retraite ; seules sont exclues du champ les « retraites prêchées ».

L'architecture de l'ouvrage primitive a été conservée. Les neuf premiers chapitres brossent les traits essentiels des Exercices, un peu à la manière des annotations de saint Ignace : de

quoi s'agit-il ? à qui les proposer ? quelles procédures suivre ?

Viennent ensuite cinq chapitres (dont trois nouveaux) consacrés au rôle de l'accompagnateur. A partir du chapitre 15, on suit le déroulement des quatre semaines. Il ne s'agit aucunement d'un commentaire du texte de saint Ignace : il est supposé connu. Bien plus, le livre n'est vraiment intelligible qu'à ceux qui ont fait les Exercices ou, mieux encore, qui les ont déjà accompagnés.

A chaque page, l'auteur renvoie à l'expérience concrète du retraitant et/ou de l'accompagnateur, convaincu qu'il est de transmettre, non pas un contenu, mais une « manière de procéder » : « Ici, comme toujours pour saint Ignace, tout est dans le "comment" » ; repérer ce qui se passe afin de pouvoir introduire à l'étape suivante. En fin de compte, comme il est dit dans le vingt-neuvième et dernier chapitre, « l'accompagnateur assiste à l'élaboration par le retraitant lui-même de ce qu'on pourrait appeler son propre "texte" des Exercices ».

Cette position de l'accompagnateur par rapport au retraitant, le P. Giuliani l'adopte par rapport à son lecteur. Il ne lui dit pas ce qu'il doit faire, il ne lui donne aucun conseil. Mais il attire son attention sur ce qui se passe ou peut se passer, afin que, dûment averti, l'accompagnateur puisse, en chaque cas, mieux voir, mieux aider. Ce livre n'est pas un guide mais un éveilleur ; il renvoie l'accompagnateur à sa propre responsabilité. En montrant ce qu'apportent de neuf, et d'autant d'exigences de souplesse,

les Exercices dans la vie, il encourage à une liberté intelligente.

L'équilibre des positions adoptées, la finesse des analyses, la justesse de ton en font un compagnon qu'on aimera garder à portée de la main quand on accompagne les Exercices. Il n'est sans doute pas d'ouvrage plus utile, parce que c'est l'expérience de toute une vie qui s'y exprime avec sûreté et modestie.

Etienne Celier ♦

Paul COUTURIER

Prière et unité chrétienne

Testament œcuménique.
Cerf, 2003, 91 p., 12 €.

Le cardinal Congar affirmait que la grâce et la vocation du P. Couturier ont été d'ouvrir la voie spirituelle pour l'œcuménisme. Car c'est bien ce modeste prêtre qui a fondé l'immense mouvement qui porte aujourd'hui l'espérance œcuménique.

Ce petit recueil est une réédition de celui de 1952. S'y ajoutent une brève biographie et quelques notes personnelles. Les textes de prière sont enracinés dans la conviction que l'unité des églises est un « donné révélé », mais également un « àvenir » qui ne pourra se réaliser que dans la vraie prière, celle qui est « lutte avec Dieu et où l'on triomphe par le triomphe de Dieu » (Kierkegaard). Il s'agit là, dans toute leur authenticité, des prémisses de l'œcuménisme spirituel : « Prier l'un pour l'autre, l'un avec l'autre. »

Marie de Tilly ♦

Olivier CLÉMENT

Sillons de lumière

Fates, 2002, 12,50 €.

Cet ouvrage rassemble divers textes du théologien orthodoxe, publiés au fil des années, autour du thème de la beauté. Mais ce recueil peut être tenu pour un nouveau livre, car cette dimension de la pensée d'Olivier Clément est peu reconnue, bien qu'elle soit fondamentale et constitue une sorte de fil conducteur de son travail. La beauté pour l'auteur est à la fois présence de Dieu et révélation de l'homme à lui-même : « La beauté est une énigme qui seule ou presque, aujourd'hui, semble capable d'éveiller les hommes. » Il s'agit là d'une intuition fondatrice du parcours de Clément, un des porches de son itinéraire de conversion.

Dans un article liminaire est dressé un bilan dense et aigu des enjeux spirituels et culturels du monde contemporain, résitant la sécularisation dans un long terme qui donne sens à la crise des idéologies et aux fortes attentes spirituelles. L'auteur y fait appel à « un nouvel âge chrétien ». Le reste des articles décline les différents enjeux théologiques de la beauté. Bien sûr, l'icône est un passage obligé, mais notre théologien ne s'arrête pas au seuil liturgique. Autre porte d'entrée, plus familière à notre approche occidentale : le visage et le nom, la création artistique.

Mais ce ne sont là que des chemins : Olivier Clément esquisse une théologie de la beauté, une philocalie pour notre temps. La beauté n'a

rien d'esthétique, elle n'est pas affaire d'art, elle est vérité, réalité spirituelle, elle est un Nom divin. Par elle, nous pouvons faire l'expérience de la résurrection, de l'unité réalisée.

Denys l'Aéropagite célébrait cette beauté qui « produit toute communion » : Olivier Clément complète sa formule en soulignant combien la communion produit seule la beauté. Ainsi, La beauté se révèle de l'ordre de la théologie, de l'ecclésiologie, de la spiritualité : elle est un creuset possible de notre divino-humanité.

Franck Damour ◆

Michel CORNUZ

Le protestantisme et la mystique

*Entre répulsion et fascination.
Labor et Fides,
coll. « Protestantisme »,
2003, 160 p., 11 €.*

Beaucoup de catholiques à gros grain seraient surpris d'apprendre que les rapports du protestantisme et de la mystique ne sont pas aussi simples qu'ils l'imaginent : le protestantisme n'est-il pas une « religion » plus « spirituelle » que le catholicisme, moins encombrée de rites et de dévotions ? La Réforme n'a-t-elle pas été la patrie des *revivals*, le terreau de tant de sectes plus ou moins illuministes ? La lecture de ce volume serait l'occasion de les détrouper. Les autres découvriront, lumineusement exposée, la complexité d'un dossier qui n'a rien à envier au contentieux interne à l'Eglise romaine.

L'auteur montre bien comment l'ambivalence de la Réforme a l'égard de la mystique était en germe dans l'expérience spirituelle de Luther et dans son évolution personnelle on voit comment l'éditeur de la *Theologie germanique*, traite mystique anonyme du XIV^e siècle, en est venu plus tard à condamner les dérives spiritualistes et « enthousiastes » Au XX^e siècle, des motifs proprement théologiques inspirerent à Barth et à Brunner une véhemente condamnation de la mystique, phénomène « païen », représenté à leurs yeux par Schleiermacher

Le protestantisme contemporain ne s'est pas remis de ces foudres, malgré Tillich C'est à le réconcilier avec le meilleur de sa tradition que travaille intelligemment ce bref ouvrage Un examen des figures de Bohme, Tersteegen et Albert Schweitzer prépare à retrouver les grands principes protestants dans la voie de la docilité à l'Esprit

Dominique Salin ♦

Louis SCHWEITZER

Les chemins de la vie spirituelle

Esquisse
d'une spiritualité protestante
Cerf/Excelsis, coll. « Parole présente »,
2003, 137 p., 15 €

L'auteur, pasteur baptiste, enseigne, en milieu évangélique et interconfessionnel, la pastorale, l'éthique et la spiritualité Son propos, à la fois neuf et modeste, est indiqué par le sous-titre du livre,

manifestant le dépassement de certaines réserves du monde protestant par rapport à tout ce qu'on peut appeler « mystique » Mais c'est surtout une belle surprise de voir ce petit livre faire son miel des fleurs si diverses de la longue tradition chrétienne et nous partager les trésors de la vie en Christ dans l'orthodoxie ou chez les catholiques

Cette initiation au grand héritage des chemins de sanctification se déploie d'abord en mettant en relief les points forts du protestantisme Ces traits sont présentes dans la lumière de Luther et Calvin, Wesley et Bonhoeffer, enrichis, par exemple, par des citations d'Ignace de Loyola sur la méditation de la Parole et le discernement , de Symeon le Nouveau Théologien et d'Evdokimov sur la déification, etc

Certes, le catholique notera quelques silences sur la place de la vie eucharistique ou la spiritualité de la vie apostolique , l'orthodoxe, quant à lui, verra qu'il n'est pas question de la proximité de l'Eglise céleste et des perspectives eschatologiques Reste que ce livre d'initiation est un livre de communion il va à l'essentiel de ces chemins où se conjuguent l'obéissance à Dieu dans la foi, la prière sans cesse vécue et approfondie, la relation fraternelle et le service des hommes

Puissent ces pages nous donner d'aller plus profond dans nos démarches œcuméniques, selon une perspective qui n'avait pas jusqu'ici été vraiment explorée et qui nous unit par le plus intime de notre expérience chrétienne

G L ♦

Bernard DESCOULEURS

Repères pour la spiritualité

Collab. J. Vernette.
Desclée de Brouwer,
2002, 272 p., 22 €.

Les ouvrages qui traitent du « fait religieux » s'en tiennent généralement à une approche « objective », factuelle, des grandes religions. Ils décrivent leurs dogmes, leurs Ecritures, leurs rites, etc. L'originalité de ce livre est d'en offrir une approche « existentielle » qui priviliegié la démarche *spirituelle* propre à chacune d'entre elles. Judaïsme, christianisme et islam sont envisagés sous cet angle, de même que les religions orientales et les mouvements religieux plus ou moins aberrants qui se manifestent dans nos sociétés. Les analyses reposent sur une information sérieuse et un solide soubassement anthropologique et philosophique. Le point de vue chrétien à partir duquel elles s'organisent n'est pas dissimulé.

Elaboré par un universitaire rompu à l'enseignement de la jeunesse, ce livre devrait rendre de grands services dans les lycées et les universités. Plus largement, il intéressera ceux qui veulent voir plus clair dans les grandes lois de la vie spirituelle et dans les questions qu'elles ne manquent pas de poser : spiritualité et psychologie ; recherche de soi ou recherche de Dieu ?

D. S. ♦

N.B. Du même auteur chez le même éditeur, signalons : *Repères pour vivre* (1999).

Dennis GIRA

Le lotus ou la Croix

Les raisons d'un choix.
Bayard,
coll. « Religions en dialogue »,
2003, 160 p., 21 €.

La foi chrétienne confronté au bouddhisme aura fait couler beaucoup d'encre ces dernières années ! Le bouddhisme séduit, attire. *La croix ou le lotus* n'est pas un livre de plus sur le sujet. Avec une belle originalité, l'auteur nous offre un exemple de théologie du dialogue interreligieux.

Riche d'une longue expérience, (huit ans au Japon), l'auteur tente de confronter la foi bouddhiste et la foi chrétienne à partir de son expérience, et, ce faisant, il explicite son choix. La rencontre de l'autre, en l'occurrence du croyant bouddhiste, l'a conduit à aller loin dans la connaissance et la cohérence de la foi de l'autre tout autant que de sa propre foi chrétienne.

Ce livre peut permettre à beaucoup de trouver des repères précis, simples et avisés, pour découvrir la voie bouddhique. Il approche avec respect et rigueur cette grande tradition et rend compte avec la même précision et la même simplicité de sa foi chrétienne. Foi qu'il appréhende par ce qui, pour lui, est l'expérience humaine la plus fondamentale : la relation à l'autre. Foi en Dieu Trinité qui est en lui-même relation. Foi en Jésus Christ qui nous révèle la manière d'être de Dieu en ce monde. Foi en l'Eglise qui nous donne accès à la fraternité et qui nous offre de la vivre.

Dennis Gira aborde ces réalités, non pas de manière théorique et abstraite, mais de façon existentielle, en témoignant de son expérience d'homme croyant. Chemin faisant, il ouvre un chemin au lecteur.

Evitant d'aborder le bouddhisme et le christianisme par les « sous-produits » distillés par les médias ou la culture ambiante, Gira nous invite à une rencontre au cœur de la foi, une rencontre par le « sommet ». Il a choisi la Croix, dans un infini respect pour l'autre voie qu'il connaît et affectionne mais dont il montre aussi les limites.

Marie Guillet ◆

Gaston DAYANAND

Les racines des palétuviers

*L'épopée des héros
de La Cité de la joie.*
Pref. D. Lapierre.
L'Atelier/Mayer,
coll. « La vie au cœur »,
2003, 301 p. 19 €.

Dans les forêts des boucles du Gange, les palétuviers, végétation primitive et tenace, se battent contre l'océan qui envahit et oblige toute vie à s'adapter. Ils finissent par transformer en humus fertile ce qui était un milieu invivable. Le symbole est clair : le développement des pauvres ne se fait pas avec des schémas établis dans des bureaux climatisés, mais seulement par les pauvres eux-mêmes.

Petri de cette conviction, Gaston Dayanand (de son nom indien), prêtre du Prado, s'engouffre à trente-cinq ans dans la voie royale que

lui ouvrent d'abord les *slums* (bidonvilles) de Calcutta. Dans les années 60, en effet, un *slum* gigantesque avait été édifié dans les écuries à éléphants d'un maharadjah. 60000 personnes, de toute race et religion, s'entassent sur moins d'un kilomètre carré. Les chrétiens sont près de 500.

Frère Dayanand, qui sait bien, comme saint Augustin, que « le vrai chrétien est un voyageur », va vers les damnés des bidonvilles, puis les ruraux du Bengale, et vit dans son cœur et sa chair leur existence. Ce récit sans complaisance, saupoudré d'humour et de joie profonde, n'est pas un constat de désespoir mais un véritable chant d'espérance : « Si l'adversité est grande, l'homme est plus grand que l'adversité » (Tagore). C'est également une expérience confiante de pluralisme religieux.

Le décor est planté tel que l'évoque le livre bien connu de Dominique Lapierre, daté de 1986 : *La Cité de la joie* (rééd. Editions de la Seine, 2002). Ce récit passionnant, bouleversant de simplicité biblique, se lit sans reprendre souffle. Il décrit la vie ordinaire d'hommes et de femmes en proie à tous les malheurs. Pris dans cet engrenage impitoyable, apparemment insurmontable, ils portent l'espoir, la dignité, la charité, et, inlassablement, tissent des liens fraternels. Les récits se succèdent et s'enchevêtrent, tranches de vie émouvantes, emplies de confiance et de joie toute simple, signes d'une communion réelle.

M.d.T. ◆

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

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

16-18 janv. L'éthique au quotidien

COMMUNAUTÉ DU PUITS DE JACOB
Strasbourg — 03 88 22 11 14

31-1^e fév. Construire sa personnalité

G. de TAISNE, C.-H. O'NEILL
Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60

14-21 fév. La trace ignatienne (jeunes professionnels)

Ski, réflexion, prière — Biviers, Grenoble — 04 76 30 35 97

28-29 fév. L'interreligieux, enjeux pour la foi

J. D'ALÈS et équipe — N.-D. de Temniac — 05 62 71 65 30

15-19 mars Accompagner ceux qui commencent

B. MENDIBOURE, E. MOREAU — Manrèse, Clamart

28-6 mars La trace ignatienne

Biviers, Grenoble (voir ci-dessus)

29-2 avril Accompagner ceux qui progressent

C. FLIPO, B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart

5-9 avril Discerner pour décider (également les 24-27 mai)

P.-N. DUJARIER, M. ROGER

Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 33

16-18 mai Remonter la pente après le divorce

J. D'ALÈS et équipe

Abbaye Sainte-Marie du Désert — 05 62 71 65 30

19-23 mai Exercices spirituels et Bible

M. BUREAU, P. GIBERT — Manrèse, Clamart

21-23 mai Le discernement communautaire dans la vie religieuse

G. COTTIN et équipe — Albi — 05 62 71 65 30

25-27 juin Donner les Exercices dans la vie

F. GENOUD — La Baume-lès-Aix — 04 42 16 10 30

Études ignatiennes

La quatrième semaine des Exercices

Jean MILER s.j. *

La fin de l'histoire du Christ, ressuscité le troisième jour, est heureuse. Et partant, la fin de l'histoire de tous les hommes. Au terme des Exercices, Ignace invite le retraitant à éprouver intensément « allégresse et joie de la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur ». L'itinéraire des quatre semaines, après conversion et pardon, contemplation de la vie du Christ et élection, débouche sur l'expérience d'une joie reçue. Quelle en est la nature ? La question se pose, car, pour Ignace — et nous le savons également d'expérience —, toutes les joies ne sont pas de même étoffe, puisque l'une peut être dite véritable (cf. 329). De plus, il arrive qu'un retraitant vive cette dernière semaine des Exercices dans une certaine austérité bien que dans la joie. Par une lecture du texte des *Exercices* et une attention à la forme qu'Ignace donne à cette quatrième semaine, nous essaierons de préciser à quelle expérience il est fait référence.

Le début de la quatrième semaine est facilement repérable et bien marqué par son titre, que l'on trouve dans la version *Prima* et dans la

* Exégète, Centre Sèvres, Paris. A notamment publié dans *Christus* . « La contemplation de la Nativité », « La Passion selon saint Ignace » (n° 170HS, mai 1996).

Vulgata ou par la césure que représentent les « règles pour s'ordonner dans la nourriture ». La fin est plus imprécise. La quatrième annotation y inclut l'*Ad amorem* et les trois manières de prier, mais comme un ajout (4,3). La première remarque de la quatrième semaine semble clore celle-ci avec l'Ascension : « Dans les contemplations suivantes, qu'on procède pour tous les mystères de la Résurrection de la manière indiquée ci-dessous, jusqu'à l'Ascension inclusivement » (229,1).

Trois ensembles de textes se dégagent alors, dont il s'agira de mettre en évidence la cohérence : 1. La première contemplation (218-225) ; 2. Trois remarques, plus une qui apporte quelques modifications aux additions de la première semaine (226-229) ; 3. La série des apparitions dans l'ensemble des mystères de la vie du Christ (299-312) à laquelle renvoie la première des remarques.

La première contemplation et les remarques

La quatrième semaine commence par une contemplation qualifiée de première, mais celle-ci n'est suivie d'aucune autre dans le texte des Exercices et aucune indication de jour n'est donnée. Elle apparaît comme une première note suspendue sur une portée musicale. La tonalité est donnée et la musique reste à écrire.

La forme de cette contemplation est semblable à celle du premier exercice de la troisième semaine.

■ **La prière préparatoire** rappelle au début de chaque temps de prière (un peu comme une basse continue) l'attitude fondamentale d'indifférence telle qu'elle est indiquée dès le début des Exercices dans le « Principe et fondement ».

■ **Le premier préambule** rappelle l'histoire. Plus que d'un récit, il s'agit d'un énoncé théologique : la descente du Christ, après sa mort, du sépulcre jusqu'aux enfers et après la libération des âmes des justes son retour au sépulcre ; puis son apparition à sa Mère, qualifiée alors de bénie.

Ce premier préambule fait écho à ce qui précède dans les Exercices de multiples façons :

- Le mouvement de descente du Christ jusqu'aux enfers prolonge, pour la conduire à son terme, la geste de libération inaugurée avec l'Incarnation du Verbe (cf. 102). Le retraitant a fait l'expérience que « le Créateur en est venu à se faire homme » et à mourir pour lui, pour

ses péchés (53, 197). Ce premier préambule rappelle la corporéité de ce salut : la résurrection de l'Un « re-suscite » la vie de l'âme des justes.

■ Il doit surtout être mis en relation avec le contenu qu'Ignace invite à considérer durant le septième jour de la troisième semaine : « Comment le *corps* très saint du Christ notre Seigneur resta détaché et séparé de l'*âme*, et où et comment il fut enseveli » (208,10). La réalité de la séparation de l'âme et du corps est introduite par la mort dans une objectivité qui ne dit pas son sens. Parallèlement, Ignace propose de contempler la séparation de la communauté des disciples, du corps du Christ : « considérer de même » (208,11). Face à tous ces événements, le retraitant est invité à considérer comment la divinité s'y cache. C'est ici que la distension devient extrême, puisqu'elle s'étend à toutes les dimensions de l'espace, du ciel jusqu'aux enfers : « Son âme bienheureuse descendit aux enfers unie pareillement à la divinité » (219). Mais le haut et le bas se trouvent reliés, car il est dit que l'âme du Christ, unie à la divinité, a visité les profondeurs des enfers où les hommes attendaient la délivrance.

L'histoire ne s'arrête pas avec cette extrême séparation pour la libération des âmes de justes. La geste du Christ s'accomplit dans son apparition « corps et âme à sa Mère bénie », et c'est cette apparaître à Marie, « Mère bénie », qui est signe et manifestation de l'universalité du salut¹.

■ Le deuxième préambule invite à imaginer deux lieux : la disposition du sépulcre et la maison de Notre Dame ; ce deuxième lieu est à imaginer dans la diversité des pièces qui le constituent. Là encore, on remarquera un lien avec la troisième semaine. La première contemplation du sixième jour de la Passion du Christ conduit le retraitant jusqu'au tombeau où son corps est déposé. La contemplation suivante l'invite à aller plus loin : « depuis le tombeau jusqu'à la maison où Notre Dame se rendit après que son Fils eut été enseveli ; et là, considérer la solitude de Notre Dame ; puis, d'autre part, celle des disciples » (208,8). En quatrième semaine, entre le tombeau et la maison, le retraitant est invité à se tenir au lieu où se trouve Marie, passant de l'angoisse et de la douleur à l'accueil de la bénédiction.

1. Comme bien souvent dans les *Exercices*, les préambules donnent de précieuses informations sur les passages d'une semaine à l'autre. Le passage se réalise quand apparaît la reconnaissance, dans la foi, de l'agir divin dans le pâtir du Christ durant la Passion.

- **Le troisième préambule** est la demande de grâce : éprouver intensément allégresse et joie (c'est une des caractéristiques de la consolation) de la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur. Il s'agit donc de demander d'entrer dans la louange, puisque le propre de la louange est de se réjouir de la joie d'un autre. Remarquons aussi que « la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur » est la gloire de celui qui s'est fait homme pour sauver le genre humain (102) et qui se réjouit dans l'accomplissement de ce pour quoi il avait été envoyé (cf. remarque préliminaire de l'*Ad amorem*).
- **Les premiers points** sont identiques aux trois premiers points des contemplations (voir, entendre, regarder), mais ici un seuil est atteint, puisque l'objet de la contemplation est irreprésentable².
- **Le quatrième point** invite à « considérer comment la divinité, qui paraissait se cacher dans la Passion, paraît et se montre maintenant si miraculeusement dans la très sainte Résurrection, par les vrais et très saints effets de celle-ci ». On remarquera : 1. Qu'il s'agit de se rendre attentif et de se disposer à une réalité qui est de l'ordre de l'origine, de la source · la divinité, la Résurrection Cela passe par la considération des effets qu'elle opère ; 2. Que le retraitant est invité à faire une comparaison avec ce qui se passait dans la Passion. Il s'agissait alors de considérer « comment la divinité se cache » (196) et maintenant « comment la divinité paraissait se cacher et comment elle se montre maintenant par ses effets » (223).

Le rappel de la Passion fait jouer de manière concrète l'opposition apparaître/disparaître. Et il ramène à la mémoire du retraitant l'expérience de la souffrance éprouvée dans le voilement de la divinité, souffrance vécue soit comme de la désolation (dont voici la définition : « L'âme se trouve comme séparée de son Créateur et Seigneur » : 317), soit comme de la consolation (larmes à cause des péchés : 316,3).

Ce point invite, bien sûr, à reconnaître les effets de la résurrection et à accueillir la consolation, mais surtout à avancer dans la foi à travers consolation et désolation. C'est ici la troisième expression de la consolation : « toute augmentation de foi ».

2. A ce sujet, on pourra consulter Adrien Demoustier, *Lecture du texte des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*, vol 3, Médiasèvres, 1999-2002, pp 82-83

- **Le cinquième point invite à considérer d'abord l'office de consolation qu'exerce le Christ.** Le renvoi à ce qui est dit de la consolation est ici évident. Ignace invite à en reconnaître la source à travers ses manifestations : il s'agit de reconnaître l'agir consolateur du Christ qu'Ignace qualifie plus bas (229,4) de Créateur et Rédempteur. En outre, il invite à faire une comparaison entre la consolation qui vient d'en haut et la manière dont des amis se consolent. Il y a là un renvoi possible à ce qu'Ignace dit du surgissement de la parole dans la prière (cf. la définition du colloque en première semaine), mais surtout à l'expérience relationnelle du retraitant.
- **Le colloque :** La sobriété même de la mention du colloque (un ou des colloques) est un renvoi implicite à ce qui est dit par ailleurs de la liberté à avoir dans ce moment de la prière (cf. 199).

La forme de la contemplation en quatrième semaine induit donc le retraitant à se disposer, en demandant à se réjouir de la joie du Christ, à accueillir la consolation dans sa vie. Son contenu est d'une sobriété extrême, puisqu'il se limite aux affirmations du titre et du préambule qui dit l'*histoire à contempler*, sous forme d'un énoncé théologique. La première apparition dans la série des mystères n'apporte pas davantage de contenu, car elle est constituée d'un point désigné comme premier bien qu'unique : « *Premier* : Il apparut à la Vierge Marie » (299). La contemplation de l'apparition à Marie (218) est qualifiée elle aussi de première, et elle n'est suivie d'aucune autre dans le corps du texte des Exercices. La première remarque, cependant, en suppose d'autres (226,1 : dans les contemplations suivantes) et renvoie à la série des mystères. Mais, si elles sont bien numérotées jusqu'à l'Ascension, leur agencement n'est pas prédéterminé dans la pratique de celui qui fait les Exercices, puisque la suite de la remarque invite fortement à adapter. Au seuil de la dernière semaine, le retraitant se trouve donc invité à avancer par un « chemin au-dessus de l'abîme » où, dans la vacuité des représentations ou leur dépassement, il peut s'éprouver vivant d'une vie qui lui vient du Ressuscité.

Les points de la série des apparitions

Une série de treize récits d'apparition (299-311), auxquels s'ajoutent celui de l'Ascension du Christ (312), constitue la matière propre

des contemplations de la quatrième semaine. Excepté pour la première apparition (299), la douzième (311) et la treizième (312,3-4), Ignace s'appuie sur des textes de l'Ecriture, évangiles ou lettres de Paul. S'il fait un choix dans les récits évangéliques, il laisse cependant de côté tel récit (la course de Pierre et de l'autre disciple au tombeau : *Jn* 20,1-10), l'apparition à Marie de Magdala (20,11-18), l'apparition aux Onze (*Lc* 24,36-49). Ou encore, il supprime ou modifie tel trait d'un récit (le message de l'Ange aux femmes : *Mc* 16,7), leur peur et leur silence (*Mc* 16,8) ; les gardes au tombeau (*Mt* 28). Enfin, combinant les récits de Matthieu, Marc, Luc et Jean, il les ordonne de manière originale en un récit suivi, qui part du tombeau dans un mouvement d'expansion et montre à travers la diversité des personnages et des situations les effets de la Résurrection.

Treize récits d'apparition et le récit de l'Ascension, celui d'une disparition : comme dans l'œuvre de Luc, l'Ascension vient clore les récits d'apparition. Mais le récit de l'apparition à Paul dépasse cette durée. Ignace le note tout en proposant de contempler l'apparition du Christ à saint Paul, et il a soin de préciser que ce fut *après* l'Ascension (311,2). Pourquoi a-t-il ainsi introduit cette apparition dans la série des apparitions aux femmes et aux disciples ? Paul n'a pas connu Jésus de Nazareth. Il se différencie donc des disciples qui l'ont suivi depuis son baptême jusqu'à Jérusalem. En cela, il est proche de tout homme qui, venu dans la suite des temps, fait l'expérience de la Résurrection du Christ et croit en la parole de l'Evangile. Proposer de contempler l'apparition à Paul ouvre donc sur le présent du retraitant mais aussi sur l'avenir de la communication de la vie du ressuscité³. Mais cette dernière contemplation propose également une autre apparition : « Il apparut aussi, en son âme, aux saints Pères des limbes. » Avec les Pères des limbes, ce sont nos ancêtres jusqu'à Adam qui sont rappelés à la mémoire. Ressaisissant le passé et le futur, le Christ apparaît là comme *Pantocrator*, Créateur et rédempteur, et c'est une humilité sauvée qu'Ignace propose de contempler.

La contemplation de l'Ascension vient clore la série des apparitions pour l'ouvrir sur le quotidien de la vie du retraitant, quotidien où, à travers consolations et désolations, il sera conduit à discerner la manière dont il mettra en œuvre et vivra son élection.

3. Voir Etienne Lepers, « L'Ascension dans les Exercices », *Christus*, n° 186HS, mai 2000, pp 243-244

L'apparition à Notre Dame

Dans la liste des mystères, l'apparition à Marie ne se distingue pas des suivantes, sinon par sa position en début de série. Dans le corps du texte des Exercices, elle tient une place particulière et fonctionne comme modèle¹ des contemplations suivantes. Ignace l'affirme explicitement : « C'est d'après cette première contemplation de la Résurrection qu'on se réglera » (226,3-4). Cette remarque porte d'abord sur la manière de faire (« on se réglera ») : les préambules, les points à appliquer. Est-il possible d'aller plus loin et de reconnaître un caractère générique à cette contemplation ? Deux indices permettent de l'établir.

■ **Premier indice.** La composition de lieu de cette contemplation est la seule, avec celle de l'Incarnation (101-109), à proposer deux lieux : 1. Ici, le sépulcre et la maison de Marie (220) ; 2. Là, l'immensité et la sphère du monde, où vivent des peuples si nombreux et si divers (103) (qui descendaient aux enfers : 102) et la maison et l'appartement de Notre Dame. D'un côté, donc, un lieu où la mort fait son œuvre ; de l'autre, le lieu d'une naissance. Le lieu où Marie, par son *fiat*, permet au Verbe de prendre corps (109) est le même (sa maison) où il lui est donné de passer de la douleur et de l'épuisement à « l'allégresse et la joie ». Ici et là, il s'agit d'une naissance et de la transmission d'une vie. Là, le Verbe de Dieu prend corps dans l'histoire des hommes ; ici, le Christ ressuscité, Créateur et rédempteur, communique la vie à son corps qu'est l'Eglise. Marie est, pour Ignace et dans la tradition de l'Eglise, la première des rachetés. Elle est Notre Dame, associée à la seigneurie de son Fils. Elle est aussi Mère, mère des croyants. Elle est enfin la « Vierge Marie » (299,2), figure d'une humilité en attente et disant « oui » à la vie de Dieu.

■ **Le deuxième indice est fourni par la mise en parallèle de la treizième apparition avec le premier préambule de la première apparition :**

219,1-2

311

*l'âme bienheureuse descendit aux enfers,
une pareillement à la divinité ;
2^e et, après avoir tiré de là les âmes justes
et être venu au sépulcre,
ressuscité, il apparut en corps et en âme à sa Mère bénie*

*Il apparut aussi, en son âme, aux saints Pères des limbes
et après les en avoir retirés,
et après avoir repris son corps,
il apparut de nombreuses fois aux disciples, et il s'entretenait avec eux*

4. Il en va de même pour les premières contemplations des deuxième et troisième semaines

La treizième et dernière apparition fait écho à la première : Mère Bénie/communauté des disciples. En rappelant la première apparition et l'ensemble des apparitions rapportées par les Ecritures et la tradition jusque après l'Ascension, elle est davantage qu'une apparition ajoutée aux autres, elle est à situer à la hauteur de la première. Un peu comme la proposition faite au septième jour de la troisième semaine, cette treizième apparition invite à contempler la largeur, la hauteur et la profondeur de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ, Créateur et Rédempteur.

Ignace écrit simplement : « Il apparut à la Vierge Marie », sans indiquer aucune des particularités de cet événement. En effet, il n'y en a pas d'autre, sinon celle d'une présence accueillie, sans signes, dans la foi nue. Marie est celle qui a cru sans avoir vu, et c'est pourquoi l'Ecriture ne rapporte pas de récit d'apparition dont elle aurait bénéficié. Mais, ce point étant reconnu, c'est également pour cette raison qu'Ignace propose cette contemplation en ouverture à la quatrième semaine. Marie, parce qu'elle a cru sans voir, est la figure des croyants. Elle est celle qui a vu parce qu'elle a cru. La qualité de sa foi est celle-là même à laquelle sont conduits les femmes et les disciples, les Pères des limbes, jusqu'aux hommes d'aujourd'hui et des temps à venir, qui passent de l'incredulité à la foi : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (305,4).

Ignace donne pour titre à la première contemplation : « La résurrection du Christ Notre Seigneur. Sa première apparition. » Une tension existe entre résurrection et apparitions, semblable à celle existant entre origine et commencements. La série des mystères propose à la contemplation des récits d'apparitions, c'est-à-dire des signes de la Résurrection, des représentations de ce qui n'est pas représentable. Le retraitant est invité à avancer dans la foi à travers le jeu des images sans lesquelles il n'a pas accès au réel. Ce chemin où le retraitant éprouve joie et allégresse de la si grande gloire et joie du ressuscité, il le tracera en éprouvant en lui les effets de la résurrection à travers désolations et consolations. Cette joie peut être qualifiée de simple parce qu'en elle le cœur n'est pas divisé. Toute chose est aimée en Dieu et Dieu est aimé en toute réalité.

Se former au Centre Sèvres

Facultés jésuites de Paris

Le don de l'Esprit selon les Pères de l'Eglise
lundi 14h30, du 19 janvier au 5 avril

par Michel FEDOU s.j.

Un certain regard... de la Nativité au Jugement dernier
lundi 19h30, du 1^{er} au 29 mars

par Étienne GONDINET-WALLSTEIN

La repentance : un chemin de théologie biblique
mardi 14h30, du 2 mars au 6 avril

par Yves SIMOENS s.j.

Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise
mercredi 17h, du 3 mars au 7 avril

par Bernard SESBOÜE s.j.

La consolation spirituelle et le discernement
mercredi 19h30, du 3 mars au 5 mai

par Adrien DEMOUSTIER s.j.

SESSION

La manière de vivre des religieux : une provocation à vivre autrement

du 17 au 19 février, de 9h30 à 18h

par Philippe LECRIVAIN s.j. et altri

Renseignements et inscriptions : 35 bis, rue de Sèvres, 75006 Paris

Tél 01 44 39 75 00 - Fax 01 45 44 32 06 - www.centreserves.com

Etablissement privé d'enseignement supérieur libre

facultés
jésuites
de Paris 
SÈVRES

Bulletins de l'association de la Bienfaisance sous la direction de Maurice Giuliani s.j.

En collaboration avec des accompagnateurs des « Exercices dans la vie », une équipe s'est mobilisée pour créer un CD Rom contenant les 50 premiers bulletins de l'association de la Bienfaisance. Il est disponible dès à présent et vous permet d'obtenir plus rapidement des articles ou parties d'articles nécessaires à vos accompagnements, à l'aide d'une recherche performante :

- par thèmes : plus de 200 thèmes recensés
- par auteurs : une quarantaine d'auteurs identifiés

Prix : Pour les membres de l'association : 18 € + frais de port.
Hors association : 28 € + frais de port.

Pour toute information et commande, s'adresser à :
Françoise DELIVET - 27, rue Alfred Fournier - 92370 CHAVILLE
Tél. 01 47 50 56 69 - E-mail : francoise.delivet@online.fr

Chroniques

A la mémoire du Père Giuliani

Maurice GIULIANI s.j.
(1916-2003)

Le Père Giuliani, fondateur de la revue Christus, a été rappelé à Dieu le 22 août 2003. Il nous laisse un héritage spirituel et un devoir de fidélité. C'est à sa connaissance approfondie des textes et à sa longue expérience d'accompagnateur que nous devons une série d'études fondamentales sur la spiritualité ignatienne. En ces jours qui marquent aussi le cinquantenaire de Christus, nous sommes heureux d'en publier aujourd'hui une sélection dans L'accueil du temps qui vient (Bayard).

Après avoir présidé aux destinées de la revue et de la collection « Christus », être ensuite passé à la revue Etudes, puis à Rome où il fut sept ans durant le conseiller du Père Arrupe pour l'assistance de France, le Père Giuliani fonda avec quelques amis laïcs l'Association de la Bienfaisance, dont l'objet demeure de former des accompagnateurs spirituels. Ses réflexions si précieuses sur les enjeux de l'accompagnement ont donné lieu à un autre ouvrage qui, remanié et complété jusqu'à la veille de sa mort, vient d'être publié dans notre collection chez Desclée de Brouwer : L'expérience des Exercices spirituels dans la vie.

A sa mémoire, et pour évoquer l'inspiration à laquelle il fut tant d'années fidèle, nous avons principalement recueilli ici des extraits des « liminaires » qu'il rédigea durant huit ans pour présenter les numéros de Christus. On voudra bien y voir à la fois une trace éloquente de l'esprit qui l'animait et un témoignage de reconnaissance.

LA RÉDACTION

« Parmi beaucoup d'autres, la spiritualité de saint Ignace de Loyola, avec les mille nuances apparues en elle au cours de quatre siècles d'histoire, a déjà guidé et guide encore prêtres, religieux, laïcs, vers la parfaite connaissance du Christ et vers le don sans réserve à l'œuvre de la Rédemption.

Saint Ignace eût aimé notre temps. Devant la gravité parfois exceptionnelle des problèmes qui se posent à nos consciences, il nous a semblé que l'heure était éminemment favorable pour marquer l'actualité de son message. (...)

C'est dans ce but que nous présentons aujourd'hui, à tous ceux qui aiment à réfléchir sur les réalités où se trouve engagée leur vie chrétienne, une revue qui voudrait les aider dans leur prière et leur action.

Revue de spiritualité, elle ne devra négliger ni la théologie, ni l'Ecriture, ni la pastorale, ni la liturgie, ni aucune de ces sciences qui touchent au mystère de Dieu et au rayonnement de l'Evangile. (...) Se plaçant toujours au point de vue de l'âme en qui agit la grâce de Dieu, elle s'intéressera à tout ce qui permet de fonder, de clarifier, d'épanouir les relations de chacun avec son Seigneur et avec ses frères, en même temps que de sceller la communauté de charité qui édifie le corps de l'Eglise. (...)

Revue ignatienne, elle s'efforcera de traduire les intuitions capitales de celui qui ne fut pas seulement un fondateur d'Ordre, mais un maître d'une originalité incontestée. Elle devra, sur ce point, poursuivre un triple effort : éclairer fidèlement les événements spirituels qui, marquant la vie d'Ignace de Loyola, ont dessiné peu à peu dans son âme et dans son action les traits de ce que nous appelons aujourd'hui sa spiritualité ; discerner les courants scripturaires et traditionnels qui l'animent ; préciser, autant qu'il est possible, les attitudes apostoliques qu'elle commande. En tout cela, nous ne serons pas tentés par les recherches savantes : d'autres s'en acquittent fort bien, dont nous utiliserons les travaux avec reconnaissance. Pour nous, nous aimerons trouver en saint Ignace, selon le mot d'un de ses premiers disciples, "une lumière qui dans le Christ saisit, meut et dirige", pour nous aider à travailler plus efficacement dans l'Eglise militante » (« Le Christ notre Seigneur », n° 1, janvier 1954).

« On nous a aussi demandé de nous ouvrir avec la plus grande fidélité aux événements significatifs de notre époque, — par des chroniques plus variées ; par l'étude des livres les plus importants ; par la réflexion sur les courants spirituels qui, hors de France, s'expriment en des œuvres ou des documents que nous ignorons trop ; par des textes de prières ou des témoignages d'oraison » (n° 2, avril 1954).

« Nous constatons ainsi une fois de plus combien la spiritualité de saint Ignace s'identifie avec ce qui est l'essentiel même de l'Evangile : le combat de la Rédemption, déjà achevé sur la Croix, qu'il faut pourtant continuer dans l'Eglise jusqu'au moment où l'humanité entière sera pleinement le Corps mystique de Jésus-Christ. Saint Ignace voit dans le Christ le Créateur qui achève son œuvre par la Croix pour la ramener au Père, et il le nomme d'un mot auquel il faut garder toute sa plénitude : "notre Seigneur". De l'œuvre du Fils, il ne dissocie pas la Mère ; à l'un et à l'autre, c'est le même amour qu'il porte, et cela apparaît jusque dans le parallélisme de l'expression : Marie est toujours pour lui "notre Dame" » (« Notre Dame », n° 3, juillet 1954).

« Dans cette recherche humble et silencieuse [du royaume spirituel], l'âme apprend à discerner à la fois l'action de l'Esprit pour s'y conformer et celle de l'"ennemi" pour s'en préserver. Lente maturation de la conscience qui, du plan moral de la vertu, accède à la vie proprement spirituelle.

Elle découvre alors que les exigences de la grâce ne la poursuivent pas seulement dans son oraison ou dans sa fidélité religieuse, mais au foyer, au bureau, à l'usine, dans ses loisirs, dans le cercle de ses amitiés et de ses devoirs sociaux. D'un regard spirituel qui ne la trompe plus, elle reconnaît partout la présence du Seigneur qui agit et qui appelle. Maîtrisant les spontanéités illusoires, jugeant les influences qui s'exercent sur elle, écartant les appuis qui la dispenseraient de sa liberté, elle en vient à se décider par elle-même et à assumer les responsabilités qui font sa grandeur devant Dieu » (« Le discernement spirituel », n° 4, octobre 1954).

« Il faut nous réjouir de ce que la grâce de la retraite soit aujourd'hui vivement désirée par beaucoup d'âmes. (...) Sans doute le mot de "retraite" recouvre-t-il parfois des réalités très diverses,

depuis l'expérience rigoureusement centrée sur le silence et l'oraison prolongée, jusqu'aux journées consacrées à l'étude des thèmes évangéliques ou des exigences de l'apostolat. (...)

Nous parlerons seulement de ce chemin précis que nous tracent les Exercices. Le bienfait de cette méthode, qui fit proclamer saint Ignace patron des retraites spirituelles, est précisément de nous remettre d'emblée dans les conditions nécessaires pour que s'établisse le contact de l'âme avec Dieu et que se prennent les décisions fécondes. A celui qui les a une fois expérimentés, il est clair que les Exercices ne sauraient se confondre avec d'autres méthodes également légitimes, parce qu'ils orientent l'âme vers une grâce qui leur est propre, celle de la décision d'une liberté à la fois lucide sur elle-même, soumise aux mouvements de l'Esprit qu'elle a su discerner et percevant tous les appels de l'Eglise » (« Retraites et Exercices », n° 10, avril 1956).

« Cet aspect est caractéristique de toute spiritualité d'action. Les Exercices, qui disposent dans le cours d'une retraite à une "élection", c'est-à-dire à un choix par fidélité à l'Esprit de Dieu, nous livrent par là le secret de notre progrès spirituel. L'âme doit chercher, à travers les innombrables choix de la vie quotidienne, à poser de plus en plus consciemment des actes qui s'accordent avec la poussée intérieure de l'Esprit Saint et qui répondent ainsi à la volonté actuelle de Dieu sur nous » (« Volonté de Dieu et décisions humaines », n° 14, avril 1957).

« **A**travers quatre semaines d'Exercices s'amorce un progrès, une évolution, dont les traits essentiels se retrouvent à l'intérieur de chaque journée de retraite, et même au cours de chaque méditation. Un grand mystère, une grande attitude spirituelle est proposée. L'âme est appelée à l'approfondir en passant peu à peu d'une prière assez discursive et proche de la réflexion à une prière de plus en plus simple et affective. Dans une journée de retraite, par exemple, une "méditation" est d'abord un premier contact avec le thème de la prière. Elle est suivie d'une ou plusieurs "répétitions", où l'âme est invitée à abandonner délibérément la suite logique des points d'oraison pour s'arrêter sur les aspects du mystère qui éveillent en elle plus d'échos et la soumettent davantage à la conduite de l'Esprit. Après ces reprises successives, au terme de la journée, l'"application des sens" vient recueillir le fruit de l'oraison, à l'heure où tout est devenu plus simple et plus savoureux.

La même orientation générale se retrouve à l'intérieur de toute méditation : nous passons lentement d'un regard objectif sur l'histoire

du mystère à la contemplation par laquelle nous faisons nôtre cette histoire, pour découvrir comment elle nous concerne et nous atteint au cœur. Cette intériorisation progressive dessine comme la pente où nous entraîne le poids de l'amour. A chacun de trouver ensuite, dans la compénétration de la prière et de l'action, les attitudes et les appels intérieurs qui marquent les grandes lignes de sa méthode personnelle » (« L'homme en prière », n° 20, octobre 1958).

« **I**nous semble que c'est l'un des accents les plus caractéristiques de la spiritualité ignatienne que de marquer vigoureusement la nécessité des engagements apostoliques sans lesquels l'amour de Dieu cesse de nous animer ; bien plus, elle oriente vers les tâches qui atteignent le conditionnement de la foi dans les consciences et de l'idéal évangélique dans les sociétés. (...)

Mais l'insistance de saint Ignace n'en sera que plus grande à demander que "l'instrument soit uni à Dieu", c'est-à-dire que l'apôtre garde intacte en lui la charité qui vient de Dieu et se nourrit de Dieu, faute de quoi l'apostolat n'est plus qu'un leurre. Encore sera-ce peu de la garder intacte : les activités humaines, entreprises sous l'impulsion de la grâce, doivent faire croître la charité dans le cœur de celui qui s'y livre. Mais l'apostolat que le laïc exerce dans les tâches humaines creuse en lui le désir d'une purification plus totale de l'égoïsme et lui fait en même temps découvrir, dans les réalités de ce monde, les signes de l'action divine » (« L'apostolat du chrétien », n° 13, janvier 1957).

« **N**ous sommes heureux de pouvoir annoncer à nos lecteurs qu'en cette année 1959 sortiront les premiers volumes de la collection "Christus". (...)

Cette collection présentera les écrits spirituels de saint Ignace lui-même, ceux de ses compagnons, ceux des auteurs jésuites qui ont le mieux compris et exprimé l'idéal dont ils vivaient. A ces sources qui nous livrent une tradition authentique, nous ajouterons les œuvres spirituelles d'auteurs contemporains. (...)

La collection « Christus » sera donc constituée de plusieurs séries : des *textes* (...) ; des *biographies* ; des *essais*. (...)

Par cette nouvelle collection, nous ne nous proposons rien d'autre que d'"aider les âmes", selon la formule de saint Ignace lui-même. Le retour sur le passé n'a de sens que s'il nous aide à être spirituellement plus fidèles dans la situation concrète qui est la nôtre et, finalement, à mieux aimer le Seigneur Jésus. Que de telles lectures puissent donner

courage, force, paix ; qu'elles suscitent des réflexions fécondes ; qu'elles se tournent vite en silence et en prière. C'est là tout l'espoir qui nous soutient » (n° 21, janvier 1959).

« Si nous parlons aujourd'hui de la Sainte Trinité, c'est pour montrer comment toute notre vie spirituelle trouve son origine, son développement et son terme dans les relations qui unissent les Personnes divines. Bien des chrétiens, hélas ! n'y prêtent guère attention, gardant confusément l'idée que la méditation de la Trinité est réservée aux théologiens ou à des âmes exceptionnelles, qu'ils appellent "mystiques" et dont ils s'écartent avec un respect mêlé d'une vague suspicion : ces hauteurs, pensent-ils, ne sont pas pour nous, qui cheminons péniblement vers Dieu dans une prière difficile et dans une fidélité plus difficile encore à la tâche quotidienne et humble. Ces chrétiens se trompent doublement. Tout d'abord, parce qu'en nous révélant le mystère de ses relations avec son Père Jésus nous a appris le vrai et le seul secret de sa vie et de notre vie : hors de là, nous éprouvons peut-être des aspirations religieuses, mais nous ne sommes pas chrétiens. Ensuite, parce que les difficultés que nous rencontrons chaque jour ne peuvent trouver de solution certaine et paisible que dans ce mystère de l'échange d'amour au sein du Dieu vivant » (« La Sainte Trinité », n° 22, avril 1959).

« A ceux qui se posent, parfois anxieusement, la question de savoir comment rester ou devenir pauvres, on ne peut répondre par des consignes ou des règles, valables objectivement pour tous. Il faut susciter en eux un sens plus profond du discernement des vraies valeurs. Si, pédagogiquement, des limitations matérielles ou des renoncements sont nécessaires, l'essentiel est de comprendre les raisons de l'insistance évangélique sur la pauvreté. Le Christ a aimé les pauvres d'un amour de prédilection et les a proclamés bienheureux : parce que les pauvres sont humbles et que leur cœur ne se referme pas sur leur propre trésor ; parce qu'ils sont libres, exempts d'inquiétude, ouverts aux grandes inspirations de la grâce et que, même s'ils possèdent, ils ne sont possédés par rien ; parce qu'ils sont capables de reconnaître que tout leur vient de la générosité divine et que leur richesse est de tout recevoir par grâce. C'est une tentation constante, à laquelle il n'est pas rare de voir succomber même des âmes généreuses, de mettre le critère de la pauvreté dans la quantité plus ou moins réduite des choses dont on use, au lieu de le placer dans l'usage lui-même, c'est-à-

dire dans la liberté intérieure vis-à-vis de toute chose » (« La pauvreté », n° 24, octobre 1959).

« La pensée de la mort ne peut être en effet écartée de notre conscience, comme si elle n'était qu'un rappel troublant et vain d'une vérité contestable. Elle s'impose au contraire d'autant plus qu'on voit en elle le moyen privilégié de poser dans son absolu un acte de lucidité et d'offrande. Par la mort, l'homme accepte entièrement son existence et il en fait l'objet du don le plus plénier qu'il puisse accomplir : recevant son être de Dieu, il l'offre en retour à Dieu, sans rien garder pour lui-même. C'est de cet acte absolu, auquel — si nous sommes fidèles à la grâce et à nous-mêmes — tout nous prépare et nous dispose, que notre existence terrestre prend son sens, sa solidité, son efficacité. Sans doute l'égoïsme reste-t-il en nous une force capable de nous détourner de ce geste d'amour, mais le Seigneur Jésus nous a délivrés d'une mort sans espérance où, par le péché, seraient abolis les plus profonds désirs de notre nature : c'est par lui, en lui, que nous mourrons pour être définitivement épanouis dans notre être spirituel.

C'est pourquoi chaque jour qui nous rapproche de notre mort physique nous permet d'être de plus en plus lucides sur nous-mêmes et de vivre en état d'offrande et de paix. (...)

Méditant sur la mort du Christ (...), Nadal [un des premiers confidents d'Ignace] s'écrit : "O Seigneur Jésus, veux-tu donc que toutes choses périssent avec toi ?" Et il prête à Jésus mourant cette réponse : "Non, mais que toutes choses proclament et sentent qu'elles existent en moi et par moi." Et c'est là aussi ce que nous voulons avec lui, depuis notre baptême qui nous a plongés dans sa mort et dans sa résurrection, jusqu'à notre dernier soupir, au-delà duquel le signe deviendra une réalité, celle de Dieu présent en nous et en toutes choses régénérées » (« La mort », n° 34, avril 1962).

Chiara Lubich et le Mouvement des Focolari

Jean-Pierre ROSA *

La vie de Chiara Lubich¹ se confond avec le Mouvement des Focolari — ou « œuvre de Marie » — qu'elle a fondé il y a juste soixante ans. Paradoxalement assez peu connu en France, le Mouvement des Focolari est sans doute un des mouvements les plus originaux et prometteurs nés dans l'Eglise du XX^e siècle. Pour le comprendre, nous commencerons par souligner trois traits spécifiques, et particulièrement étonnantes, du Mouvement des Focolari. Puis, après avoir exposé la spiritualité et la vie de Chiara Lubich, nous essaierons de pointer quels défis attendent encore la fondatrice et son Mouvement.

* Editeur, Paris A notamment publié chez Bayard *Jésus-Christ ou la liberté* (1999)

1. Parmi les nombreux ouvrages de Chiara Lubich, signalons aux éditions Nouvelle Cité *Méditations* (1974, 128 p.), *L'aventure de vérité* (entretiens, 2003, 208 p.), *Pensée et spiritualité* (2003, 512 p.)

Les paradoxes du Mouvement

D'un côté, avec plus de 80000 membres répartis en plus de 182 pays, les Focolari sont clairement un « mouvement de masse ». Surtout si l'on tient compte des divers rassemblements (Mariapolis) ou de la pratique de la « Parole de vie » (un extrait de l'Écriture, le plus souvent du Nouveau Testament, commenté et vécu pendant un mois) qui touche près d'un million de personnes dans le monde. D'un autre côté, les Focolari mènent une vie communautaire exigeante. Le Focolare, qui est un peu l'âme du Mouvement, réunit, par communautés de trois à huit personnes, des célibataires — auxquels s'agrègent des personnes mariées — faisant les trois vœux de tout engagement religieux. Faire tenir ensemble mouvement de masse et radicalisme évangélique est le premier paradoxe du Mouvement des Focolari.

Autre originalité : le Mouvement est statutairement présidé par une femme. Aujourd'hui, la fondatrice tient les rênes de cette œuvre à la fois classique et profondément nouvelle, et ce sera demain une autre femme qui sera élue pour lui succéder. Dans une Eglise dont la hiérarchie est encore largement masculine, le fait est à noter. Il y a plus : dans ce Mouvement où les formes d'engagement sont multiples, on trouve aussi bien des prêtres, des religieux et des religieuses de toutes congrégations qu'un certain nombre d'évêques. Le deuxième paradoxe réside autant dans le caractère englobant du Mouvement que dans le visage résolument féminin qu'il présente.

Troisième caractéristique : sur les 80000 membres du Mouvement, on compte 50000 chrétiens de toutes confessions et 30000 personnes d'autres religions. Les chrétiens, sans nier leurs différences confessionnelles, pratiquent un œcuménisme de la vie et de l'action qui réduit à néant incompréhensions ou dissensions. Mais le plus étonnant est la présence active de croyants d'autres religions et même d'agnostiques. Ceux-ci partagent la vie et la spiritualité du Mouvement à égalité avec tous. Pourtant, les Focolari ne pratiquent pas un vague syncrétisme : il s'agit d'une œuvre d'Eglise dont les statuts, jusque dans cette présence « étrangère » (qui comprend presque 50 % de ses membres !), ont été approuvés par le Saint-Siège.

La spiritualité de Chiara Lubich

La spiritualité des Focolari, qui place en son centre l'aspiration à l'unité, se décrit souvent par cette métaphore : la spiritualité de l'unité

est comme l'endroit d'une médaille dont l'envers est « Jésus abandonné ». Le but, la fin ultime des membres du Mouvement est de contribuer à faire advenir entre les hommes cette unité que le Christ a demandée à son Père dans son « testament » : « Père, que tous soient un » (*Jn 17,21*). Et la clé pour y parvenir est de participer à cette souffrance qu'il a éprouvée sur la croix et qu'il a criée au monde : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mt 27,46*).

Autour de ce pivot s'organisent les autres aspects de la spiritualité du Mouvement, qui se déclinent habituellement ainsi :

- Au fondement se situe la redécouverte de l'immense *amour de Dieu* qui est comme l'étincelle à partir de laquelle s'allume sans cesse la flamme de la vie spirituelle.
- A cet amour répond *l'accomplissement de la volonté de Dieu dans l'instant présent*.
- Il en résulte un art de vivre qui est *un art d'aimer* Jésus présent en chaque personne.
- Mais lorsque cet art d'aimer devient amour réciproque au sein de la communauté, alors se réalise la promesse du Christ : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (*Mt 18,20*). *Jésus présent au milieu des siens* réalise leur unité.
- Cette vie est *contagieuse* et peut être vécue partout, en famille, en entreprise, dans la vie publique. D'où un fort élan missionnaire qui se réalise dans la vie communautaire (« Aimez-vous les uns les autres ; à ceci, tous vous reconnaîtront pour mes disciples » : *Jn 15,34-35*) ou encore, toujours chez Jean : « Que tous soient un... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*17,21*).
- Cette même vie ouvre au désir de *la Parole de Dieu et de l'eucharistie* et s'en alimente quotidiennement.
- Elle engendre aussi un sentiment très vif d'*appartenance à l'Eglise* ; d'où une obéissance rigoureuse (parfois douloureuse) à ses pasteurs.
- Mère de Dieu et mère de l'Eglise, *Marie est comme le modèle* de celui qui vit cette spiritualité. A ce titre, elle est donc vénérée mais surtout imitée.
- A l'*Esprit Saint* va toute la gratitude de ceux qui savent qu'il est, depuis l'origine, l'artisan de ce nouveau charisme donné à l'Eglise et au monde.

La spiritualité de l'unité comme itinéraire

Les différents points de cette spiritualité, au centre desquels brille la médaille à double face dont nous avons parlé, ne peuvent vraiment se comprendre qu'à la lumière de l'expérience de Chiara Lubich. Née en 1920, elle connaît à vingt ans la guerre dans la ville de Trente. Avec quelques amies, elle fait l'expérience, au milieu des bombardements, de la vanité de ce monde et de la permanence de Dieu amour. Il est le seul idéal pour lequel il vaille la peine de mettre sa vie en jeu. Tous les idéaux que Chiara et ses amies portaient en elles (les études pour Chiara, fonder une famille pour une autre) s'en trouvent d'un seul coup relativisés par comparaison avec cet « unique nécessaire ».

Chiara et ses amies décident de répondre à cet amour en faisant la volonté de Dieu. Mais où la trouver ? L'Evangile répond en mettant en avant « le plus grand commandement » : aimer Dieu et son prochain. Commence alors, dans la ville de Trente, une vie caritative d'une extrême radicalité où s'éprouve, pour ces amies sans ressources particulières, la vérité surabondante des promesses évangéliques : « Demandez et l'on vous donnera, frappez et l'on vous ouvrira » (Mt 7,7). La Providence devient tangible. Elles vivent de l'eucharistie et de la Parole de Dieu. Elles apprennent la vie évangélique comme on apprend l'alphabet : un mois après l'autre, elles choisissent une phrase d'Evangile, la méditent et la mettent en pratique. Elles s'aperçoivent peu à peu de la cohérence profonde de l'Evangile vécu. Les phrases s'éclairent l'une l'autre par la vie.

Pourtant, n'y a-t-il pas, se demandent-elles, un commandement qui serait propre à Jésus seul, qui serait comme sa volonté explicite ? Vient alors en lumière le « commandement nouveau » : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,34). Chiara Lubich et ses amies se promettent alors un amour indéfectible, semblable à celui du Christ qui a donné sa vie pour ses amis. C'est ici que se découvre cet aspect caractéristique de la spiritualité naissante : l'amour réciproque « fait naître » Jésus au milieu des siens et réalise ainsi cette unité qui se reconnaît à ses fruits : joie plus qu'humaine et conversions. Mais le prix de l'unité réside dans ce « comme je vous ai aimés ». La croix est la clé de l'unité. Plus que la souffrance physique, qui reste exceptionnelle, c'est la souffrance morale que Chiara met en avant. Jésus abandonné par les siens et, d'une façon mystérieuse, par son Père lui-même est celui en qui toute souffrance se trouve résumée, accueillie, transformée.

En toute cette aventure, Chiara et ses amies ont senti croître en elles un amour pour cette Eglise qui s’édifie dans la communauté par la présence du Christ au milieu des siens et subsiste en ses pasteurs, assurant ainsi continuité de la transmission et solidité de l’édifice. Très vite, elles furent soumises à l’examen de l’autorité. La radicalité de leur existence ne pouvait passer inaperçue. Lorsqu’on leur demandait d’où leur venait ce désir de se mettre au service de tous, elles répondaient qu’elles voulaient être simplement chrétiennes. Et si on leur en demandait plus, elles racontaient leur expérience et leurs découvertes. Dans une Eglise encore corsetée où les laïcs n’avaient qu’une place mineure, cet itinéraire posait question. L’évêque de Trente fut alors leur premier et fidèle soutien. C’est d’ailleurs à cette occasion qu’elles prirent le nom de Mouvement des Focolari par lequel on avait pris l’habitude de les désigner².

Lorsque le mouvement se structura et prit de l’ampleur, l’examen fut beaucoup plus douloureux. Et ressentir avec d’autant plus de force et de souffrance que les accusations les plus extravagantes et sévères (« protestantisme », « manque de prudence », « communisme ») parvenaient au Saint-Office qui les prit au sérieux et voulut vérifier la solidité de l’œuvre naissante. N’oubliions pas que nous sommes dans les années 50, en cet « avant-concile » où la discipline s’était considérablement durcie. Ce fut, pour Chiara Lubich et ses amies, une épreuve d’une rare violence qui laissa des marques profondes. Ce n’est qu’il y a peu, après des dizaines d’années de silence, que Chiara Lubich a commencé à lever le voile sur cette période.

Jamais, pourtant, elle ne s’éloigna d’un pouce de l’Eglise. Elle parcourait ce qu’elle appelait la « voie de Marie ». L’aventure de la mère de Dieu recoupait en effet de façon étonnante l’expérience qu’elle était en train de vivre. On y retrouvait, au gré des mystères joyeux, douloureux et glorieux, l’illumination de l’annonciation, l’empressement à aller visiter sa cousine, l’amour réciproque qui « donne naissance au Verbe », la désolation de la mère contemplant son fils crucifié, mort, sa présence maternelle au Cénacle, lors de la Pentecôte. Marie avait donné son fils au monde. Le Mouvement des Focolari comprenait peu à peu sa mission : proposer le Verbe de Dieu au monde en le « faisant naître » au milieu des siens par l’amour réciproque. C’est pour cette raison que le Mouvement prit le nom officiel d’« Opus Mariae », œuvre de Marie.

2. En italien du Nord, *focolare* désigne à la fois l’âtre qui se trouve au milieu de la maison et, par métonymie, la maison familiale avec ses habitants

La source des paradoxes

Revenons maintenant aux paradoxes relevés plus haut. Ils peuvent désormais nous permettre de toucher du doigt l'originalité profonde, encore pour une part inexplorée, de Chiara Lubich.

Mouvement de masse ou spiritualité radicale, spiritualité d'« élite » ? On serait tenté de répondre : ni mouvement, ni spiritualité. Chiara Lubich, il est vrai, a bien contribué à faire naître une spiritualité neuve dans l'Eglise, portée par un Mouvement à présent reconnu et organisé. Pourtant, elle ne cesse de présenter la vie chrétienne comme une expérience jamais achevée, une voie toujours ouverte. Car le but dépasse de loin, pour elle, la méthode. Les balises et les repères de la spiritualité sont en réalité au service d'une mystique de l'union. Il ne s'agit pas tant pour elle de proposer une façon de vivre le christianisme que d'ouvrir sur le désir d'une union à Dieu.

L'unité dont parle Chiara Lubich n'est pas seulement l'amour réciproque, si l'on entend par là la simple relation humaine, si forte soit-elle, elle est union des hommes entre eux et en Dieu. L'union à Dieu — et c'est là une nouveauté tout à fait révolutionnaire — ne se vit pas d'abord au niveau personnel mais d'abord au niveau communautaire. Le « château intérieur », explique-t-elle, devient « château extérieur ». Elle va même jusqu'à affirmer, lorsqu'elle raconte l'histoire du Mouvement, qu'elle préférait ne pas aller au Ciel s'il fallait laisser en route une de ses amies. La spiritualité communautaire qui relie les membres du Focolare et qui les invite à tout quitter pour suivre Jésus est celle qui anime les très nombreux membres du Mouvement de par le monde : l'unité ne se sépare pas ! Le caractère communautaire de la spiritualité de l'unité relativise ainsi la différence entre l'universel — que désigne le « Mouvement » — et le singulier.

En ce sens, on comprend que le mouvement se présente comme une « œuvre », un travail, au sens très précis, quasi obstétrique, du terme. Il ne s'agit pas tant de rassembler des personnes afin de leur faire vivre une expérience particulière *dans l'Eglise* (comme peuvent le faire d'autres mouvements d'Eglise, même plus récents), il s'agit, comme le dit Chiara Lubich, de « donner Jésus au monde », de le « faire vivre au milieu des siens ». Le Mouvement n'est donc rien de particulier dans l'Eglise, il est une présence d'Eglise dans l'Eglise et dans le monde. Chiara Lubich a toujours affirmé ne rien vouloir d'autre que tout simplement chrétienne. On comprend dès lors comment le Mouvement peut rassembler en son sein des catholiques déjà

engagés dans une spiritualité particulière, voire même dans une responsabilité ecclésiale. « Donner Jésus au monde », c'est là l'œuvre essentielle de Marie, le travail de Marie. D'où le caractère « féminin » du mouvement ; d'où la nécessité ressentie, et acceptée par l'Eglise, de conférer la présidence de l'œuvre à une femme.

Mais comment expliquer le caractère interreligieux des Focolari ? Il est assez difficile de répondre à la place d'un bouddhiste ou d'un musulman : nous ne pouvons nous placer que du point de vue chrétien. Cette présence qui invite au rassemblement de tous les hommes est la conséquence de cette spiritualité de l'unité qui veut « que tous soient un ». Loin de gommer les différences, elle les intègre dans la démarche même de la spiritualité communautaire qui repose sur le choix de « Jésus abandonné ». L'autre qui est en face de moi et dont la religion s'oppose en un sens à la mienne me pose évidemment une question sans réponse. En ce sens, il est une figure de cet « abandon de Dieu par Dieu » ; mais, dans le même mouvement, il est aussi une figure de Jésus même. Chiara Lubich dit ainsi, de façon lapidaire : « Notre vie exige que nous laissions Dieu pour Dieu. » La posture est totalement spirituelle et invite bien évidemment à des médiations humaines simples, comme le fait de connaître l'autre, de bien reconnaître, cerner et accepter ses différences sans pour autant s'y résoudre. De la même manière, il importe de s'affirmer sans complexe soi-même dans sa propre différence, tout en restant ouvert à l'autre. Mais ces médiations ne sont que le premier pas d'une attitude plus profonde, plus radicale, plus crucifiante, mais aussi — les faits sont là pour en témoigner — plus féconde.

Les écueils

Il est évident que de tels bouleversements ne se font pas sans écueils. Jusqu'à il y a peu, et maintenant encore en bien des cas, on pouvait remarquer chez les membres les plus engagés du Mouvement des Focolari une attitude globale de blocage vis-à-vis de toute critique interne construite. Cette attitude allait et va d'ailleurs souvent de pair avec un primat de l'émotion au détriment de toute attitude de compréhension intellectuelle distanciée.

Cela est d'abord dû au fait que le Mouvement est encore jeune si on l'estime, non pas au temps écoulé, mais à l'importance des innovations qu'il apporte à l'Eglise, aux différentes confessions, aux religions et, d'une certaine façon, au monde. Cela est aussi dû au fait que

les blessures subies par Chiara Lubich de la part de l'Eglise ont longtemps pesé sur elle comme sur l'évolution du Mouvement. Mais là non plus, qu'on ne s'y trompe pas : lorsqu'on regarde la composition du mouvement, sa spiritualité et sa structure, on comprend que l'Eglise ait tardé à l'approver pleinement !

Mise à part cette explication conjoncturelle, il en est d'autres qui vont plus profond. Tout d'abord la *culture*. L'œuvre de Marie a gardé son nom italien de Mouvement des « Focolari ». Il y a là plus qu'une curiosité. En réalité, le modèle de la famille italienne rurale reste le creuset à travers lequel se comprend l'expérience de l'unité. En d'autres termes, l'inculturation de l'expérience de Chiara Lubich et de ses premières amies, si elle s'est bien renouvelée sous d'autres cieux, n'a pas toujours trouvé les mots pour se dire. C'est peut-être par ce biais qu'il faut comprendre le ton souvent décalé que revêtent parfois les écrits — et surtout les expressions favorites — de certains membres du Mouvement, notamment en France. Comment garder l'authenticité de l'expérience fondatrice tout en changeant de culture ? La question se pose à tout nouveau mouvement. L'œuvre de Marie en est encore, sur ce point, à son apprentissage.

Il y a aussi, plus généralement, une attitude anti-intellectuelle qui peut nuire au développement harmonieux des potentialités de l'œuvre de Marie. Celle-ci trouve sa justification dans l'histoire de Chiara Lubich, dont on a vu qu'elle mit de côté ses études et ses livres pour choisir l'*« unique nécessaire »*. Au-delà de cette justification, il faut pointer le primat de l'expérience et le refus de la « raison qui divise ». *L'unité est notre aventure*, dit le titre d'un ouvrage consacré à Chiara Lubich et au Mouvement. Or une aventure ne se raisonne pas plus qu'une expérience ne se met en formules. Certes, la spiritualité de Chiara Lubich propose un itinéraire et pas une méthode. Mais il peut être risqué de ne pas laisser la raison baliser les chemins humains de cet itinéraire qui restera, quoi qu'il en soit, toujours improbable et mystérieux. Sans compter qu'à rejeter ainsi la raison on laisse la part belle à l'émotion pure qui n'est pas à négliger mais qui ne peut être en aucun cas érigée en guide.

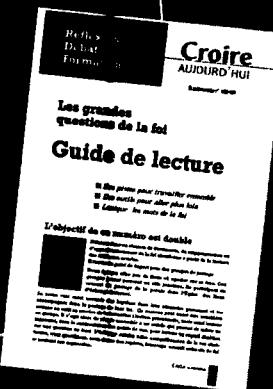
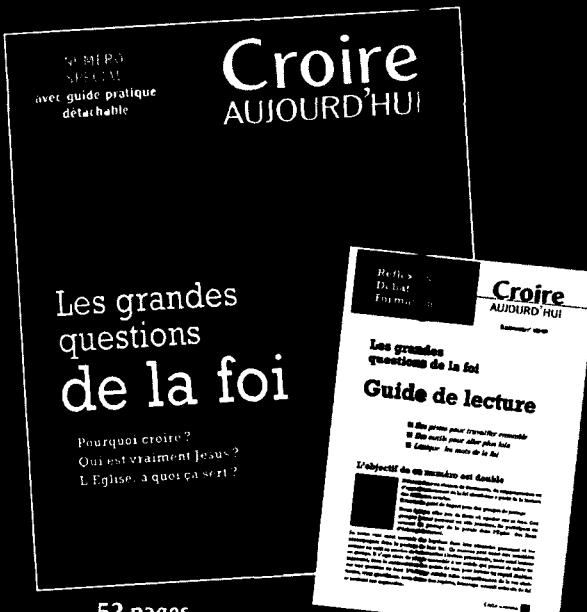
Reste enfin le critère de l'*unité réalisée*. Il y a ici, dans la vie concrète du Mouvement des Focolari, une sorte de point aveugle. Qui, en effet, peut dire si cette expérience de l'unité est atteinte ? Qui peut dire si « *Jésus est là, présent parmi les siens* » ? Qui peut attester de la validité du chemin parcouru ? Il y eut, dans l'expérience fondatrice de l'œuvre de Marie, une période exceptionnelle d'illuminations pendant les étés

1949 et 1950. La vie commune des années antérieures donnait ses fruits spirituels et humains en abondance. L'expérience de Dieu se faisait quasi tangible. C'est de ces moments que datent les textes les plus beaux et les plus profonds de Chiara Lubich ; c'est à cette époque qu'elle entrevit l'œuvre réalisée, avec ses structures, son mode de vie. Ce fut pour elle un moment de fondation intense, plein d'audaces. Mais par la suite ? Qui peut dire si un groupe est sur la bonne voie ? A quoi peut se reconnaître l'arbre ? A ses fruits, répond Chiara Lubich, et à la joie. Les deux critères sont justes, mais ils sont néanmoins trop subjectifs et risquent de laisser la porte ouverte à l'argument d'autorité.

C'est en réalité la nouveauté même de l'œuvre de Marie et son incroyable capacité de renouvellement de la vie chrétienne qui rendent le chemin ardu et encore incertain. Les écueils ici pointés sont la contrepartie inévitable de son inestimable apport. Chiara Lubich est encore présente. Après avoir subi une très longue période de fragilité (de 1970 à 1990), elle retrouve une nouvelle vigueur. Les expériences nouvelles se succèdent désormais à un rythme soutenu. Le Mouvement des Focolari est exemplaire — avec ses caractéristiques propres qui en font presque un cas limite — de la manière dont les charismes naissent dans l'Eglise et doivent être éprouvés en passant par des critères objectifs pour parvenir à maturité.

Nouveau

Croire AUJOURD'HUI



52 pages
+ livret pédagogique de 16 pages
avec "les mots de la foi"

8€ l'unité
jusqu'à 35% de réduction
en commandant en lots



BON DE COMMANDE

- 1 exemplaire : 8 €**
(code article KCAH53)
- Lot de 10 exemplaires : 64 €**
20% de réduction (code article KCAH13)
- Lot de 30 exemplaires : 155 €**
35% de réduction (code article KCAH33)
- Frais de port : OFFERTS**

Règlement par :

- Chèque bancaire ou postal,
à l'ordre de Chrétiens Service
- Téléphone en appelant le 02 32 29 19 08
(règlement par carte de crédit)

A renvoyer accompagné de votre règlement à :
Chrétiens Service - BP 323 - 27933 Gravigny Cedex

Mme, Mlle, M	PRÉNOM
NOM	
ADRESSE	
CODE POSTAL	COMMUNE
E-MAIL	

DATE DE NAISSANCE

K10104C

Offre valable en France métropolitaine jusqu'au 31/12/04. Les informations recueillies dans ce bon sont destinées à nos seules intérêts. Elles peuvent donner lieu au droit d'accès et de rectification prévu par l'article 27 de la loi du 06/01/1978.

projet

n° 276

LA CAUSE DE L'ÉDUCATION

Des acteurs
en quête de leur rôle

Le carrefour des institutions

Le débat des finalités



En vente dans toutes les librairies

Bimestriel (96 p.) : 11 € - Abonnement (6 n° par an) : 59 €

Renseignements, vente au numéro :

PROJET - 14, rue d'Assas - 75006 Paris

Tél. 01 44 39 48 48 - e-mail : isabel.broussot@ser-sa.com

Abonnements : PROJET - TSA 71118 - 59711 Lille Cedex 9

Deux itinéraires intellectuels et spirituels façonnés par la revue Christus

Maurice Bellet

PASSER PAR LE FEU



Christus

Le meilleur de la tradition
ignatienne pour l'homme
d'aujourd'hui

1965 - 1985 :
Le temps des bouleversements

Maurice Giuliani

L'ACCUEIL DU TEMPS QUI VIENT



Christus


Bayard

Disponibles chez votre librairie



3 260050 426244