

Christus

Le respect
Commencement de la sagesse

**La bonne distance
Le mépris comme perversion
Le Très-Haut dans le Très-Bas
De la crainte à l'amour**

UNE PAROISSE DE LOS ANGELES
LÉON TOLSTOÏ : LA VIE EN CHEMIN

N° 195 - 9,5 €

ihs

Juillet 2002

Nouveau Hors Série

Croire AUJOURD'HUI

Hors-série

Croire AUJOURD'HUI

Avec les personnes en deuil



Accompagner l'adieu

Un guide offrant à la fois une réflexion sur la mort, des repères théologiques pour dire l'espérance chrétienne, ainsi que des témoignages et expériences de terrain.

Réalisé par l'équipe de *Croire aujourd'hui*, revue animée par des Jésuites, il aidera celles et ceux qui accompagnent les personnes en deuil.

Jusqu'à 33%
de réduction

Bon de commande

A renvoyer à :
Chrétiens Service, BP 323, 27933 Gravigny Cedex, tel. : 02 32 29 19 00

Je choisis de payer :

Par chèque bancaire ou postal
à l'ordre de Chrétiens Service.

Par carte bancaire
(Visa, Eurocard, Mastercard)

N°

Expire fin

Signature obligatoire

*

Par téléphone
en appelant le 02 32 29 19 08
(Règlement par carte de crédit)

EN VENTE CHEZ VOTRE LIBRAIRE RELIGIEUX
OU AUPRÈS DE VOTRE CORRESPONDANT LOCAL BAYARD

Description	Référence	Quantité	Prix Unitaire	Prix Total
à l'unité	KCAHS1	6 €		€
lot de 10 exemplaires	KCAH11	48 €	-20%	€
lot de 50 exemplaires	KCAH51	200 €	-33%	€
*2,29€ de port pour toute commande inférieure à 10,67€ *4,50€ de port pour toute commande supérieure à 10,67€ *5,35€ de port Dom-Tom et étranger (par avion)				Participation aux frais d'envoi et d'emballage*
				€
				€
				€
				TOTAL DE MA COMMANDE
				€

Mme	Mlle	M.	PRÉNOM	DATE DE NAISSANCE
<input type="text"/>				<input type="text"/>
NOM				
<input type="text"/>				
ADRESSE				
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
CODE POSTAL	COMMUNE	@ <input type="text"/>		
EMAIL <input type="text"/>				

KJ0702CHI

Les informations recueillies dans ce document sont nécessaires au traitement de votre commande et destinées à nos services internes. Elles peuvent être communiquées aux organismes liés contractuellement avec Bayard sous opposition. Elles peuvent donner lieu au droit d'accès et de rectification prévu par l'article 27 de la loi du 6/01/1978.

Christus

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

TOME 49, N° 195, JUILLET 2002

RÉDACTEUR EN CHEF
CLAUDE FLIPO

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT
YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION
PIERRE FAURE - AGNÈS HÉDON - MARGUERITE LÉNA
BRIGITTE PICQ - JEAN-PIERRE ROSA - JACQUES TRUBLET

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

TRIMESTRIEL

Le numéro : 9,5 € (étranger : 10,5 €)
Abonnements · voir encadré en dernière page
Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Éditions, association loi 1901
Editée par la SER, société anonyme (principaux actionnaires : SPECC, Bayard Presse)
Président du conseil d'administration et directeur de la publication : Pierre FAURE S.j.
Direction générale Jean-Pierre ROSA

Le respect

Commencement de la sagesse

Éditorial

- 263** Le respect
- 264** Alain THOMASSET, CERAS, Paris
Les métamorphoses du respect
A la recherche du fondement
- 273** Jacques ARÈNES, psychanalyste, Paris
Le mépris comme un brouillard
Tenir pour rien
- 281** Maurice BELLET, écrivain, Paris
Vous commencerez par le respect
Telle est la porte du bonheur
- 284** Jean-Marie CARRIÈRE, Centre Sèvres, Paris
Le respect dans la Bible
Craindre, aimer, servir
- 295** Marcel NEUSCH, assomptionniste, Paris
De la crainte à l'amour chez saint Augustin
L'itinéraire de la charité
- 307** Jean-Pierre LEMAIRE, écrivain, Paris
Lecture d'« Amour » de George Herbert
Amour m'a dit d'entrer, mon âme a reculé
- 313** Françoise MIES, philosophe, Namur
Le Très-Haut dans le Très-Bas
La hauteur cachée
- 320** Marie-Hélène BOUCAND, praticien hospitalier, Lyon
Le regard sur la personne handicapée
Quand l'autre n'a plus figure humaine

327

Maxime EGGER, Lausanne

Le respect de la Création

Vers un nouvel ethos

335

Claude FLIPO

La bonne distance devant Dieu

Un décentrement

341

Services

342

Lectures spirituelles pour notre temps

350

Sessions de formation pour le semestre à venir

351

Études ignatiennes

353

Adrien DEMOUSTIER, Centre Sèvres

Le respect amoureux

Un aspect de la vie mystique d'Ignace

363

Chroniques

364

Paul LAMARCHE, Centre Sèvres

Le Père Jacques Guillet : *in memoriam*

368

Etienne GRIEU, Centre Sèvres

Une paroisse d'immigrés à Los Angeles

375

Brigitte PICQ, Paris

Léon Tolstoï : la vie en chemin

► **Prochains numéros :**

- Vieillir (octobre 2002)
- Psychologie et spiritualité (janvier 2003)
- L'événement (avril 2003)

Editorial

Après le retour du religieux, allons-nous vivre le retour du respect ? Le respect dans la rue comme sur la route, à l'école comme au parlement, respect du « vivre ensemble », du langage comme de la parole donnée... Ce serait une bonne nouvelle, car, au fond, c'est bien par là qu'il faut commencer, et recommencer toujours ! Notre époque y est peu sensible, marquée qu'elle est par un égalitarisme niveleur et une sécularisation qui, dans ses excès, pousse à l'expérimentation sans limites et à la transgression des normes les plus élémentaires. Le respect de la personne humaine lui-même, bien qu'il soit l'objet d'un consensus juridique, peine à trouver ses fondements. Quant au sens religieux devant la sainteté de Dieu, il est devenu comme étranger à beaucoup de nos contemporains.

L'enjeu est donc de l'ordre du retour au fondement, d'un acte de mémoire, selon le sens que lui donne l'Ecriture de renouvellement de la relation. Principe et Fondement, disait Ignace : « L'homme est créé pour louer, respecter et servir Dieu Notre Seigneur... » Affirmation toute biblique, et que fait sienne celui qui s'ouvre au mystère de son origine et de sa destinée. Abraham au chêne de Mambré, Moïse au buisson, Isaïe dans le temple s'inclinent devant Celui qui se révèle à eux dans une attitude « religieuse », faite à la fois d'acceptation de leur condition de créature et d'obéissance cordiale. C'est pourquoi respect va avec humilité : reconnaissance d'une loi qui m'est donnée et qui me fonde, d'une Parole qui me pré-

cède et m'appelle, d'un Autre dont je me reçois jusque dans ma liberté ; et, pour les croyants, d'un engendrement permanent dans l'Esprit Saint.

Respect de Dieu, respect des autres et respect de soi-même se nourrissent d'une même acceptation de ses limites : consentir à sa condition d'être créé, d'être sexué, d'être mortel, et sortir ainsi de la confusion et du chaos. « Re-specter », c'est, étymologiquement, garder la bonne distance, considérer avec recul, regarder avec retenue, admirer, se garder de mettre la main sur les choses et les personnes. C'est voir le visage du prochain comme une mise en demeure, un appel à la responsabilité, l'expression d'un mystère qui ne peut être profané. C'est vénérer le visage du Christ, véritable icône du Père, et son reflet en chaque visage humain, si défiguré soit-il. C'est aussi préserver la création et son fragile équilibre, en l'utilisant non comme une proie à dépecer, mais comme un don à cultiver.

Ainsi, le respect qui est au commencement demeure jusqu'au terme, tenant la main à la louange et au service, les unissant dans l'amour, là où le respect du plus petit ne fait qu'un avec le respect du plus grand.

Christus

SOIRÉE-DÉBAT

Le respect

avec Jacques ARÈNES, Françoise MIES
et Claude FLIPO

Mardi 24 septembre 2002, de 20h à 22h
A l'Institut Catholique de Lille - 60, bd Vauban

aux abonnés et aux lecteurs de CHRISTUS

**Nous avons besoin de vous pour augmenter notre audience.
C'est pourquoi, connaissant votre fidélité et votre soutien,
nous nous adressons à vous avec confiance.**

Il vous suffit de nous transmettre les noms de cinq personnes que vous souhaiteriez voir s'abonner à CHRISTUS. Nous leur enverrons de votre part un dépliant et une offre d'abonnement à tarif réduit.

Nous vous demandons simplement de bien vouloir remplir le formulaire ci-dessous et de nous le renvoyer à :

CHRISTUS 14, rue d'Assas 75006 PARIS

Nom _____ Prénom _____

Adresse _____

*désire faire envoyer de ma part une offre d'abonnement
à la revue CHRISTUS aux personnes suivantes :*

Nom _____ Prénom _____

Adresse _____

Le respect

Les métamorphoses du respect

Alain THOMASSET s.j. *

Le respect revient sur le devant de la scène. Avant même les débats de la dernière élection présidentielle où il devint le symbole de la défense de la démocratie et des droits de l'Homme, une campagne de l'Education nationale insistait sur l'importance de cette notion dans la lutte contre la violence : « Le respect, ça change l'école. » Le mot n'était pas choisi au hasard. Il est un de ceux que les jeunes emploient le plus volontiers pour exprimer leurs droits ou signifier que leur dignité mérite considération. Si le respect est remis en valeur, ce n'est toutefois pas sans ambiguïté, car le mot prête à bien des interprétations. La question est de savoir ce qui mérite le respect et qui en décide. Selon les moments et les milieux, la réponse a été diverse, sinon opposée. Sentiment essentiel à notre « vivre-ensemble », trace d'une expérience humaine qui touche au sacré, le respect est à la racine de la vie morale. Mais il est aussi fragile et frappé de soupçon, car il peut devenir soumission aux autorités, conformité sociale ou indifférence confortable. Tentons une histoire et une cartographie du respect.

* Membre du CERAS et professeur au Centre Sèvres, Paris. A publié *. Paul Ricoeur, une poétique de la morale* (Peeters, 1996)

Un respect qui change d'objet

Dans les sociétés traditionnelles, le respect est un sentiment qui s'applique à l'ordre fondateur de la communauté, à son institution sociale, dont le soin s'impose à chacun. Dans la mythologie grecque, respect et justice sont des dons de Zeus à tous les humains. Ces dons font des hommes ce qu'ils sont, et « sans eux aucune cité ne saurait exister », rappelle Platon. Le respect s'adresse donc aux autorités qui nous précèdent et aux puissances sacrées qui donnent naissance à la vie sociale : les dieux et les textes fondateurs, les ancêtres et les morts, les rois et les prêtres. « Il faut révéler les dieux, honorer les parents, respecter les vieillards », dit Plutarque. Sentiment qui vient des dieux, il préserve la distance avec le divin et indique pour l'homme une limite à ne pas franchir pour rester humain. Nous gardons aujourd'hui quelque chose de cette vision, lorsque notre compréhension du respect inclut à la fois un sens de la distance et l'aveu que le monde où nous avons à vivre est déjà marqué par l'histoire. L'autre m'échappe toujours ; je ne peux le saisir. Quant au monde où ma liberté veut s'exercer, il est déjà structuré par des valeurs que le passé me légué en héritage.

Lorsque les sociétés traditionnelles s'effondrent, et avec elles les ordres et les places, les rites codifiés, les rôles traditionnels et les vérités immuables, l'ancien sens du respect s'évanouit. Avec la modernité apparaît l'individu considéré pour lui-même, et non plus défini par sa place ou sa fonction dans l'ordre social. Égal en droit à tout autre, l'individu libéré de la tutelle des autorités anciennes peut briguer toutes les places. Le respect n'est plus alors cette marque d'humilité et d'obéissance qui réglait l'ordre ancien ; il désigne ce que chacun peut revendiquer en droit pour lui-même, au nom de son égale humanité. À l'opposé de la société traditionnelle qui regardait en arrière pour vénérer ce qui était de l'ordre de l'origine (étymologiquement, « respecter » signifie « regarder en arrière »), la société moderne des individus ignore les passés immémoriaux. Elle se constitue dans le mythe d'un présent toujours renouvelé où les libertés s'accordent entre elles au sein d'un contrat social. L'affirmation de la valeur absolue de la liberté et de l'égale valeur des individus se substitue à la vénération des institutions et des traditions.

A la limite, si cette logique est poussée à son comble, seul règne l'irrespect, puisqu'aucune autorité se saurait valoir d'avance. Seul l'irrespect respecte vraiment la liberté et l'égalité qui l'accompagne, car

toute prétention à une différence de rang ou de valeur devient objet d'ironie¹. Notre société contemporaine est parfois tentée par cette forme de critique radicale où tout serait égal et indifférent, et où le respect perdrait son sens. Pourtant, une telle prétention n'est jamais tenable jusqu'au bout.

Entre le respect antique, quelque peu idéalisé sans doute, et la dérision d'une certaine postmodernité, poussant la liberté à son excès, il convient de s'arrêter à Kant qui désigne le point nodal de notre situation. Pour le philosophe des Lumières, la grandeur de l'homme réside dans sa capacité à se décider non pas en fonction de l'arbitraire d'une volonté propre, mais selon une loi universelle qu'il se donne à lui-même. L'homme est un être raisonnable, et c'est pourquoi il veut que son action ait un sens qui dépasse la contingence des sentiments et des situations particulières. La volonté bonne est une volonté libre, pure et universelle, elle n'est déterminée que par la loi qui veut que son action puisse toujours être l'action de tout homme à sa place. Mais l'homme est un être fini dont l'arbitraire et les inclinations sensibles tentent sans cesse de se substituer à l'impératif de la loi morale. Comment résoudre le conflit interne à l'homme, à la fois raisonnable et fini ? Comment penser l'influence de la loi de la raison dans un être toujours tenté par le narcissisme ?

C'est ici, précisément, qu'intervient le respect. Pour Kant, celui-ci est d'abord le sentiment que j'éprouve vis-à-vis de la loi et que je découvre en moi comme un fait. Que la loi morale s'impose à moi de manière inconditionnelle, je le réalise à travers le respect spontané qui me pousse à lui obéir. Il est le signe de la présence de la loi à ma conscience, il est l'effet de la loi sur la sensibilité de l'être fini que je suis. Ce sentiment de respect atteste ma capacité de pouvoir décider en fonction d'une loi qui limite mon amour-propre. Il est trace de ma dignité d'être libre et autonome. Ainsi considéré, le respect de la loi fonde le respect de moi-même, reconnu capable d'une action libre et sensée. Il fonde aussi le respect d'autrui, considéré comme un autre être libre, comme une personne qui n'est pas réductible à une chose ou à un moyen pour ma propre action.

A travers le respect de la loi morale qui m'oblige et où je me révèle comme personne, je découvre les autres personnes capables comme moi de vouloir la loi. Elles sont aussi des fins en elles-mêmes, dignes d'être respectées. Cette dignité propre à chaque homme, Kant l'appel-

1. Voir Gilbert Kircher, article « Respect » dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1995

le du beau mot d'humanité. Ainsi l'impératif catégorique peut-il s'exprimer sous la forme d'un respect de l'humanité en chacun : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » Le respect d'autrui pose une limite à ma faculté d'agir comme bon me semble. Cette conception kantienne indique, au cœur du mystère de la personne, la présence agissante d'un absolu, celui de la loi qui nous ouvre vers l'absolu de l'autre et de Dieu.

Le respect soupçonné

Nombreux, cependant, sont ceux qui ont critiqué, non sans raison, le rigorisme du philosophe. Et l'ambiguïté actuelle du mot « respect » n'est pas étrangère à cette dispute dont notre culture conserve la trace. Le respect de la loi, d'abord, ne risque-t-il pas de devenir bien abstrait s'il est détaché de la considération concrète des personnes ? Faut-il s'incliner devant la loi ou plutôt devant le visage d'autrui qui m'appelle à la responsabilité, selon l'expression d'Emmanuel Levinas ? Comment un tel respect rationnel et formel pourrait-il mouvoir la sensibilité et m'orienter vers l'amour des autres ? N'est-il pas trop distancié pour nourrir positivement l'élan vers le prochain ? Sentiment austère, il a « la couleur de la soutane », écrit Bataille dans *L'abbé C*. Il fige, paralyse, et finalement ignore la détresse humaine. Ce respect pourrait virer à l'indifférence, voire au mépris. « Chacun sa route, chacun son chemin », chante Tonton David. Que faire de ce bon sentiment lorsque le chemin de l'autre le mène à la mort ? Ce respect qui met l'autre à distance ne devient-il pas alors évitement, défaut d'engagement, désintérêt coupable ?

Dans un autre registre, l'éthique kantienne du devoir a pu engendrer une attitude conformiste, où le renoncement à son vouloir égoïste ressemble dangereusement à une soumission sans discernement vis-à-vis des autorités. Dans l'Allemagne nazie des années 40, Dietrich Bonhoeffer vilipende l'attitude de ses compatriotes :

« Nous autres Allemands avons dû apprendre au cours de notre longue histoire la nécessité et la vertu de l'obéissance. Nous avons vu le sens et la grandeur de notre vie dans la subordination de tous nos désirs et pensées personnels à la mission dont nous étions chargés (.) C'est un peu la défiance justifiée à l'égard de notre propre cœur qui fait naître en nous cet empres-

sement de suivre plutôt l'ordre d'"en haut" que notre avis personnel. (...) Nous gardons notre liberté (et où dans le monde a-t-on parlé plus passionnément de la liberté qu'en Allemagne, depuis Luther jusqu'à la philosophie idéaliste ?) justement en tâchant de nous libérer de nos volontés propres au service de la communauté. Vocation et liberté sont pour nous deux aspects de la même notion. Mais, par là, nous avons méconnu le monde. Nous n'avions pas escompté la possibilité qu'on abuserait pour le mal de notre inclination à la soumission et de notre disponibilité »².

Le dévoiement historique de l'obéissance, l'erreur de jugement sur le véritable objet du respect ne poussent-ils pas à se méfier de cette attitude trop raisonnable et trop craintive pour être juste à l'heure des choix difficiles ? Il est une forme de respect qui justifie une obéissance sans réflexion, ouvrant à l'irresponsabilité et à l'inhumanité.

Autre soupçon : en privilégiant les personnes et leur dignité, une telle notion valorise la distinction entre les personnes et les choses et conduit au mépris de la nature. Le danger n'est-il pas inscrit dans notre histoire occidentale de ne réserver le respect qu'aux lois et aux hommes, oubliant ainsi l'ordre de la création ? S'il est tellement enraciné dans la considération éthique des relations inter-humaines, ne faudrait-il pas aussi, par d'autres voies, fonder le respect pour notre monde ? Il est un respect qui nous tourne surtout vers le passé ou le présent, et moins vers l'avenir et notre responsabilité à son égard.

Le respect comme discernement

Et pourtant, comme le dit Maurice Bellet, il nous faut commencer par le respect... Non point qu'il faille le quitter après l'avoir assumé comme point de départ, mais parce qu'il est une origine, un principe appelé à demeurer présent à tout le chemin qu'il ouvre. Si le respect est susceptible d'être dévoyé, c'est bien parce qu'il est une source essentielle de notre vie commune. Il nous faut commencer par lui parce qu'il est la porte de l'altérité, de l'humanité.

En définissant le respect comme un « sentiment qui porte à accorder à quelqu'un une considération admirative en raison de la valeur qu'on lui reconnaît, et à se conduire envers lui avec réserve et retenue, par une contrainte acceptée », le *Robert* touche à l'essentiel. Cette définition joint deux aspects complémentaires : le fait de prendre en considération, l'attitude de retenue. Le premier se justifie par la valeur

2. *Résistance et soumission, Labor et Fides*, 1973, pp 14-15

reconnue à la personne ; l'autre vaut pour lui-même. Le deuxième s'exerce sous la forme d'une auto-limitation de mon agir. Il y a dans cette conjonction un mystère à explorer. L'évaluation positive de la personne (où le dictionnaire décèle une touche d'admiration) implique comme un élan affectif, une adhésion du cœur. Pourtant, dans le respect, cet élan s'accompagne d'une retenue, d'une réserve. Comme si la justesse de l'empathie se mesurait à la distance préservée, à l'intérieur d'elle-même, envers celui qui est objet du respect. On aurait donc tort d'opposer trop rapidement l'élan qui porte vers l'autre et le respect qui le maintient à distance.

L'affection et la sympathie à l'égard d'autrui révèlent, à leur façon, l'existence spécifique de personnes distinctes des choses. Le monde des sentiments ouvre à une perception d'autrui qui évite de le réduire simplement à un objet de connaissance. Celui ou celle envers qui j'éprouve de l'empathie n'est pas une idée ou un simple objet de la nature. Une part du mystère de la personne se révèle dans ma capacité à prendre part à la joie ou à la souffrance d'autrui. Mais le risque existe que cette sympathie ne soit qu'une projection de mon désir, une réduplication de mon vécu, ou une fascination. Comment distinguer ce qui est de l'ordre du partage qui préserve la distinction des êtres et la fusion affective qui engloutit l'autre en niant sa différence ? Cette équivoque de la sympathie appelle un discernement, et c'est le respect qui l'opère.

Il corrige de l'intérieur, en quelque sorte, le sentiment de sympathie, en « creusant la distance entre les êtres », « en mettant autrui à l'abri des empiétements de ma sensibilité indiscrète ». « La sympathie touche et dévore le cœur. Le respect re-garde de loin »³. Il révèle ainsi la vérité de la sympathie en la protégeant de ses démons. C'est le respect qui, au cœur de la sollicitude vers l'autre, nous met vraiment en présence d'autrui, sans prétendre le connaître et en le protégeant de la vaine curiosité du savoir. Il pose autrui comme absolu, et le regarde dans son énigme : un sujet à la fois étranger et semblable. Le génie de Kant est d'avoir intimement lié la considération de la personne à l'obligation éthique et à la possibilité d'un agir raisonnable. Mais l'éthique concrète appelle à exercer cette attitude au sein même de nos relations quotidiennes. Isolé, le respect pourrait devenir formel ou austère. C'est au cœur de la chair vivante et historique des sentiments qu'il œuvre comme ce qui discerne la relation éthique avec

3. Cf P Ricœur, « Sympathie et respect », *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1987, p 277

l'autre. On peut le vérifier en l'appliquant à d'autres sentiments que la sympathie ou la sollicitude.

Paradoxalement, même dans la lutte ou la haine, le respect dessine en creux la relation éthique à l'autre. Dès que nous cherchons passionnément à supprimer ou nier un adversaire se manifeste à nous cette altérité que nous prétendons détruire. Le respect opère en sous-main, appelant une reconnaissance et se révélant plus profond que la haine. Quand, dans la sympathie, s'éprouve un bonheur né de la consonance avec le respect d'autrui, il y a dans la haine une souffrance qui accompagne la dissonance avec lui.

Le signe du mystère de l'origine

Si le respect se manifeste comme la reconnaissance de l'altérité, on peut s'interroger sur la nature de cette attitude qui s'impose à nous de façon inconditionnelle. Certes, le respect s'apprend, puisqu'il n'existe que dans la relation vécue, mais, en même temps, comment le justifier ? Quelle est la source ? Pourquoi faut-il respecter Dieu, chaque être humain, la loi, la nature, la vérité ? Nous bégayons à l'heure de répondre. Une première raison est souvent avancée : le respect est nécessaire pour la vie en commun. Dans un des spots télévisés de la campagne « Le respect, ça change l'école », le jeune boxeur Brahim Asloum déclare :

« Moi, le seul endroit où je boxe, c'est sur le ring. Et là comme ailleurs, je respecte les règles, mon entraîneur, mon adversaire... Sans les règles, je pense qu'on devient n'importe quoi. En fait, pour avancer, il faut respecter les autres. Et là, en retour, on te respectera. Parce que c'est à l'école qu'on commence à devenir quelqu'un. »

Le respect est vu comme une condition pour « avancer dans la vie » et « devenir quelqu'un », pour être « respecté à son tour ». Il est essentiel, en effet, de réaliser qu'il n'est pas de vie humaine sans réciprocité. Mais cette réciprocité ne risque-t-elle pas d'en rester à un moyen utile, un contrat pour garantir des intérêts communs ? Comment sera fondé le respect pour celui qui n'a rien à apporter dans l'échange ?

Dans la même campagne, la réponse de Daniel Pennac va plus loin :

« Le respect... Tout le monde veut être respecté. Mais qu'est-ce que c'est au fond, le respect ? Prends un mot : "bonjour". Imagine que les profs, les élèves

ou n'importe qui, pensent vraiment ce qu'ils disent quand ils disent "bonjour". Tu souhaites vraiment un bon jour à quelqu'un, du bonheur pour la journée. Ben, c'est ça, le respect. C'est l'oxygène qu'on respire, c'est ce qui nous permet de vivre ensemble »⁴

Cette fois, le respect est lié au désir de bonheur, le bonheur de l'autre qui est aussi le mien. Et l'image de l'oxygène évoque une atmosphère qui dépasse la simple volonté de chacun, un milieu dans lequel j'entre et qui m'est donné d'avance pour vivre.

En son fond, le respect désigne ce lieu où je vis une passivité radicale : de même que je ne peux pas vivre sans oxygène, je ne peux pas ne pas trouver en moi cette injonction du respect venue de plus loin que moi-même. A l'endroit même où je désire vivre une vie bonne et agir de manière raisonnable et autonome, je découvre l'interpellation de la loi et de l'autre. Le respect signale ce lieu mystérieux où je perçois que je ne suis moi-même qu'à travers l'injonction venant d'autrui. La vie de l'autre, son bonheur et sa liberté me sont aussi nécessaires que respirer. Il n'est point de liberté propre sans que l'autre soit libre, point de bonheur véritable sans que l'autre y participe. Une division surgit au cœur même du sujet. Bien plus, cette structure de l'humain comme « être interpellé », habité d'une altérité intérieure, indique le mystère d'une origine qui ne cesse de se donner à lui. Dans le respect, l'homme se découvre écoutant, animé d'une vie qu'il ne se donne pas à lui-même et sur laquelle il ne peut mettre la main.

Une théologie du respect serait ici possible. Je n'ai fait qu'indiquer le lieu où elle rejoindrait une anthropologie. Le respect véritable est aussi éloigné de l'indifférence, qui « tient l'autre à distance », que de la fusion affective qui l'engloutit en le niant. Comme la pudeur, sans laquelle il n'est pas de respect, et dont elle est une manifestation, le respect trouve la juste distance et déjoue, au cœur de notre désir de bien vivre, les pièges de la séduction ou de la domination. En cela, il est chemin au service d'une révélation progressive de la vérité dans la relation à l'autre, ouvrant au Tout-Autre. Ce que dit Denis Vasse de la pudeur pourrait être repris à propos du respect : « La pudeur peut s'entendre comme lien de la chair à la parole · elle dit que la chair est

4. Cf www.education.gouv.fr/dossier/respect/spots.htm

touchée au vif par un autre et que, à ce titre, elle est corps humain, corps de désir, sujet. L'absence de pudeur est le signe d'un corps qui n'est plus soumis à la loi des hommes »⁵. Le respect révèle le lien intime et invisible de soi-même et de l'autre. Il peut être chemin de révélation d'un amour qui déborde toute maîtrise. En fin de compte, pour qui ose se tourner vers le mystère de ce don originel, le respect est la trace du don divin, le signe que nous ne cessons de nous recevoir d'un Autre et que nous sommes, en Lui, promis à la fraternité.

5. « Un monde sans pudeur ? », *Etudes*, février 2002, p. 203

Le mépris comme un brouillard

Jacques ARÈNES *

« Durant les deux premières années de mon mariage, mes rapports avec ma femme furent, je puis aujourd’hui l'affirmer, parfaits. Je veux dire que pendant ces deux années l'accord complet et profond de nos sens s'accompagnait de cet obscurcissement ou, si l'on préfère, de ce silence de l'esprit qui (...) suspend toute critique et s'en remet à l'amour seul pour juger la personne aimée. (...) L'objet de ce récit est de raconter comment, alors que je continuais à l'aimer et à ne pas la juger, Emilia au contraire découvrit ou crut découvrir certains de mes défauts, me jugea et, en conséquence, cessa de m'aimer »¹.

Dans *Le mépris*, Moravia décrit le processus de « désidéalisation », qui s'avère le passage délicat auquel de nombreux couples ne survivent pas. L'idéalisation amoureuse met, dans un premier temps, le

* Psychanalyste, Paris. A récemment publié *La recherche de soi* (Desclée de Brouwer, 2000), *Dépasser la violence* (L'Atelier, 2001), *Souci de soi, oubli de soi* (Bayard, 2002). Dans ce dernier livre, l'auteur conjugue la vision psychanalytique avec une approche théologique chrétienne, évitant la confusion et montrant la fécondité de leur interrogation mutuelle.

1. Alberto Moravia, *Le mépris* (1954), Flammarion, 1989, p. 27

jugement en suspens. En ce temps de la « cristallisation », chère à Stendhal, même les défauts de l'aimé(e) semblent aimables. La sortie de l'illusion souligne durement les traits de caractère, autrefois amusants, qui deviennent d'affreux défauts. La désillusion devrait permettre d'aboutir à un point de vue plus nuancé sur l'aimé(e), à un accès à l'ambivalence qui serait la nécessaire reconnaissance en soi, et vis-à-vis de l'autre, de l'amour lié à la haine. Mais il n'est pas aisés d'assumer l'ambivalence, et de supporter les failles de l'autre, autrefois niées. Le processus de désillusion peut ainsi mener à l'inverse de la « cristallisation » qui n'est pas la haine, mais le mépris.

Quand l'idéal est perdu

Quand la possibilité du mépris est perçue par l'esprit, très vite, comme un brouillard, elle s'insinue partout. Le mépris imprègne par capillarité certaines vies de couple, pour remplacer peu à peu ce qui paraissait être de l'amour par une aversion intérieure qui présente l'autre sous un jour insupportable.

Moravia dépeint finement, chez Emilia, la transformation de la passion amoureuse en un mépris insondable, sans que le narrateur puisse saisir le ressort d'une telle métamorphose. Ricardo expérimente l'éloignement progressif d'Emilia, muette à ses côtés, vers les terres d'une hostilité vide de mots. Le mépris se nourrit du non-dit de chacun — refoulé en partie à ses propres yeux — vis-à-vis de ce qu'il ne respecte pas en l'autre : Emilia ne supporte pas en son mari sa légèreté d'intellectuel désargenté ; et Ricardo n'accepte pas chez sa femme son attachement matérialiste. Dans ce jeu d'aveuglement réciproque, et sous les dehors présentables d'une belle histoire d'amour, le mépris d'Emilia pour son mari fait son chemin. Dans le mépris se tapit la honte de formuler l'objet même du mépris. Le mépris se réfère à l'arrière-monde grouillant de l'irreprésentable, et s'éventerait d'avoir à être nommé. Emilia répugne à dire à Ricardo la raison de son mépris. Elle pense qu'il devrait comprendre, alors qu'il ne discerne rien. Elle le méprise de la double lâcheté qui consiste à être lâche et, en même temps, à refuser de considérer sa propre veulerie.

Le mépris s'alimente du déni de la personne méprisable quant à ce qui, en elle, serait odieux. Le sujet méprisant y voit alors une preuve supplémentaire de la véracité de son mépris. Le mépris peut confiner à l'hallucination, comme une mauvaise odeur perçue par le sujet méprisant, et que tout interlocuteur devrait flaire. L'emploi de l'allu-

sion, de l'ellipse, sont des procédés de discours qui soulignent l'illusion d'une connivence *a priori* supposée par la personne méprisante, à propos de l'évidence de l'objet méprisable. Ainsi en est-il du pronom utilisé de manière indéfinie dans les propos racistes : « Vous voyez bien comment *ils* sont. »

Tenir pour rien

Mépriser n'est pas haïr. La personne haineuse reconnaît l'objet de sa haine. Celui qui hait son père entretient avec lui une relation élective sur le mode de la haine. Il est des haines qui perdurent en une sorte d'attachement. Le mépris, en revanche, rabaisse. Il est une décision quant à l'être de ce qu'il concerne : mépriser, c'est « tenir pour rien ». Expression paradoxale qui ne peut s'appliquer qu'à ce qui, dès lors, n'est pas rien... Il existe donc quelque chose de mensonger, et de parfois légitime, dans le mépris. Nul ne songerait à nier que certains actes — comme la trahison — sont méprisables. Mais, d'une certaine manière, le droit d'exister est en cause dans le mépris. Dans le livre de Moravia, le regard d'Emilia sur Ricardo devient de plus en plus vide, voire agacé de sentir tant d'insistance venant d'un mari dont elle ne veut plus. Le droit d'exister concerne aussi le sujet lui-même, comme le signale Kant quand il évoque le mensonge qui conduit à se mépriser à ses propres yeux. Il s'agit alors de vivre, et en même temps de ne pas mériter de vivre. Le menteur « vit, et ne peut supporter d'être à ses propres yeux indigne de vivre »².

Emilia reconnaît bien que Ricardo est vivant, mais, progressivement, elle ne lui donne plus le droit d'exister. « Ce que je sais, c'est que tu n'es pas un homme... et que tu ne te conduis pas comme un homme ! », déclare-t-elle³. Ricardo ne se conduit pas comme un homme (il ne protège pas sa femme des assauts de séduction d'un autre homme dont il est obligé) et, plus profondément, il n'est pas digne de faire partie de l'humanité.

Il existe des moments fondateurs du mépris, dans lesquels la « décision » de mépriser est prise avec un sentiment d'irréversible. Ces moments sont comme des « trous noirs », le contraire des instants de grâce liés au pardon. Ainsi que les trous noirs en astrophysique, la « gravitation » relationnelle s'effondre en ces moments qui épuisent toute l'énergie déployée pour en sortir. Emilia ne peut plus pardon-

2. Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, 1971, p. 91

3. *Le mépris*, p. 212.

ner ; son mari est « épingle ». Quelque chose s'est cassé en elle, et la grâce de l'« avant » ne reviendra plus. Elle cite à cet égard une scène où il l'a laissée monter dans la même voiture que le séducteur sans voir les réticences de son épouse. Elle le méprise de l'avoir laissée dans les griffes du séducteur, et le méprise plus encore pour son aveuglement. Dans les moments de grâce du pardon, quelque chose se libère en un instant. Dans les temps inauguraux du mépris, l'irréversible se décide en un instant aussi, comme un décret irrévocable de demeurer sans pardon.

Ricardo se débat pour s'amender, mais il est trop tard. La personne méprisante se fait une idée de l'autre, dont elle ne désire pas changer. Elle l'enferme en un statut d'être méprisable, et invalide à l'avance toute possibilité de progression. « Peut-être ne savait-elle pas exactement pourquoi elle me meprisait, mais elle préférait en tout cas ne pas le savoir et continuer à me juger méprisable sans motif, sans preuves, naturellement, comme on voit que quelqu'un est brun ou qu'il a les yeux bleus »⁴.

Le siècle du mépris

La fleur vénéneuse du mépris a poussé avec vigueur en ce vingtième siècle qui vient de s'achever. Car ce fut le siècle de la désillusion, mère du mépris. *Le mépris* de Moravia possède ainsi une parenté secrète avec *L'Etranger* de Camus. L'Etranger vit dans un exil où il a perdu l'accès au monde. Il se morfond et jouit de sa propre impuissance. Il se réfugie dans une sensualité cachant mal sa dépression et son narcissisme vide.

Le siècle du mépris fut celui d'une fascination pour le néant, le néant en soi-même comme figure ontologique, mais aussi comme paradigme du vide dépressif, le néant s'insinuant dans le rapport à l'altérité⁵. La pathologie dépressive, en constante augmentation dans le monde occidental, est le signe de la difficulté pour chacun de porter son existence⁶. La culpabilité ne se déploie plus dans un rapport conflictuel à l'interdit, mais surtout dans la justification essentielle de sa propre vie. Coupable d'être en vie, et contraint à justifier ses choix devant le tribunal anonyme du destin, dans un modèle que Kafka

4. *Id.*, p. 214.

5. D'où le titre de l'ouvrage désormais classique de Gilles Lipovetsky : *L'ère du vide* (Gallimard, 1983)

6. Cf l'étude d'Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 2000.

avait pressenti, le sujet moderne est sans cesse guetté par la pente du mépris. Mépris qui conjugue indissolublement la question croisée du mépris de soi et de l'autre. Car le mépris de l'autre, cèle bien des fois l'insoutenable du mépris de soi rejeté ou dénié. Le mépris fraye avec les mécanismes de défense les plus archaïques de notre psychisme. Il détient une parenté avec les pathologies du narcissisme, blasons de la postmodernité. Il est issu du processus de clivage qui sépare l'univers des humains entre les bons et les mauvais. Il ne tolère pas l'ambivalence, car le narcissisme se nourrit d'idées grandioses, et aussi de l'envers du grandiose qu'est le méprisable. Le mépris possède une parenté avec le « narcissisme négatif » postulé par le psychanalyste André Green comme double sombre de l'Eros⁷.

Le vingtième siècle fut le siècle de l'arrêt brutal porté aux utopies du progrès et de la raison. Ce processus de désillusion a un coût psychique, et grande est la tentation de refuser à payer ce prix, pour se réfugier dans un mépris morbide de soi et dans un rejet du réel qui se refuse. Au fond du mépris de soi git l'immense difficulté de digérer sa propre impuissance. Notre mentalité hyperrationalnelle nous affirme que tout problème doit avoir une solution. Confrontés à l'impuissance, nous ne savons que faire, et nous méprisons alors notre incapacité de tout résoudre.

Notre culture du mépris possède aussi des racines spirituelles. La filiation divine de l'humanité était considérée, jusqu'à un temps assez récent en Occident, comme un « bien-connu » commun⁸. Délogé de l'évidence de cette filiation, le monde moderne se heurte à l'impossibilité d'avoir à fonder par lui-même son identité. Ce que le juriste et psychanalyste Pierre Legendre nomme « la mascarade du sujet autofondé »⁹ mène notre culture à une forme de déssubjectivation. Cette autofondation de soi, à laquelle le sujet contemporain se voit condamné, s'avère une tautologie qui entraîne immanquablement une errance entre les deux extrêmes de l'euphorie idéalisante et du vide dépressif. Si je ne suis pas enfant de Dieu, peut-être suis-je moi-même dieu, à moins que je ne sois rien...

Le mépris enfouit le méprisé dans la solitude, car le mépris fraye avec la honte. Dans *Les Grecs et l'irrationnel*¹⁰, Dodds oppose les civili-

7. Cf *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, 1983

8. Selon les mots de Joseph Moingt, décrivant la fin de ce « bien-connu » qui était l'implicite culturel de l'imprégnation religieuse chrétienne des siècles précédents (cf *Dieu qui vient à l'homme*, Cerf, 2002)

9. *Les enfants du texte*, Fayard, 1992, p 12

10. Flammarion, 1977

sations de la honte et celles de la culpabilité. Ce livre a été critiqué : l'auteur y « importe » dans l'antiquité des outils d'analyse, comme la psychanalyse, adaptés en fait aux Occidentaux du vingtième siècle. Il a pourtant le mérite d'inviter à un regard intéressant sur l'homme grec, en relevant, notamment dans le monde homérique, un schéma ancien de prévalence de la *timē*, qui est la recherche de l'appréciation des autres membres du groupe.

La Grèce antique fut par certains aspects une société dans laquelle la honte d'être exclu paraissait plus insupportable que la culpabilité. Il en est de même de notre univers postmoderne. La culpabilité est l'internalisation de la notion de faute ou de péché. Elle met en jeu la conscience individuelle tendant vers la liberté. Elle concerne, pour le croyant, un rapport personnel avec Dieu. La honte est une fatalité, et elle se double d'une exclusion. Elle est sans pardon. Le mépris se déploie dans l'univers de la honte. Comme la honte, il ne se partage pas, alors que la culpabilité est, jusqu'à un certain point, partageable. Le mépris est le symptôme du solipsisme érigé en système dans notre monde.

Sortir du mépris

La sortie du mépris suppose un apprivoisement de l'ambivalence : il s'agit de supporter en soi, et en l'autre, l'impuissance et les limites. Il s'agit surtout de ne plus assimiler la personne à ses actes, en passant d'une dimension ontologique du mépris (j'invalidise l'être de la personne méprisée, car, secrètement, j'invalidise mon propre être) à une dimension éthique du mépris, où je récuse les actes méprisables tout en respectant la personne.

Il existe un aspect de réconciliation dans l'issue du mépris : réconciliation avec soi-même autant qu'avec l'autre, réconciliation avec un monde expulsé de l'idéal, et qui se révèle bien opaque. Réconciliation, enfin, avec sa propre origine : le mépris de l'autre se résume souvent dans une haine de soi, qui traduit l'angoisse devant sa propre origine. Les formes les plus intenses du mépris concernent ce « d'où je viens » : son propre milieu, sa parenté qui s'avèrent insupportables. Et celui que je méprise me rappelle violemment ce « d'où je viens » que je ne saurais voir. S'extraire du mépris consiste en la réconciliation avec ce « d'où je viens », qui est souvent un axe essentiel du travail analytique. Dans un horizon spirituel, la négation du « d'où je viens » concerne un monde en deuil de Dieu, qui se méprise lui-même de ne

pas avoir su s'autofonder, et qui ne souhaite pas regarder sa Source. Car la décroissance de l'extériorité religieuse « se paie en difficulté d'être-soi »¹¹. Sans prôner un artificiel, et illusoire, retour à la religion de nos pères, n'est-il pas urgent pour notre époque de tolérer que des paroles fondatrices puissent appeler de l'extérieur, d'accepter une partie de mystère en son origine et en son devenir, de remplacer « les plaintes du deuil par les consolations de l'attente »¹² ?

11. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p 302.

12. J. Moingt, *op cit*, p 546



D. R.

« ... Si l'entrée en relation avec l'immensité divine et son absolue altérité peut provoquer la crainte, Moïse apprend ici quelques gestes élémentaires du respect : tenir une juste distance, retenir le regard » (p. 285). Santo Domingo de Silos, Burgos.

... Car vous commencerez par le respect

Maurice BELLET *

• • • **C**ar vous commencerez par le respect. Vous ne direz point : la vieille qui brûle un cierge et marmonne est une supersticieuse. Ou : cet homme amoureux d'un enfant n'est qu'un pédéraste. Ou : ce révolutionnaire aigri est un aigri. Ou : ce prêtre qui couche avec une femme est un mauvais prêtre. Ou : cette femme acariâtre et dévoreuse de ses enfants est une malade. Vous ne direz rien de tel. Vous ne mettrez point votre frère et semblable dans une prison. Tu ne tueras pas.

Vous commencerez par le respect. Vous ne direz pas : Dieu est ceci et cela, il existe ou il n'existe pas (c'est-à-dire : il est comme je l'imagine, ou : comme je l'imagine, il n'est pas). Vous ne me ferez pas dire ce qui vous convient. Vous ne tirerez pas à vous ce qui, de moi, parvient très lointainement à vos oreilles, pour en faire la justification de vos crimes. Tu ne feras pas d'image de moi.

* Ecrivain, Paris A récemment publié chez Desclée de Brouwer *L'amour déchiré* (2000) et *La quatrième hypothèse* (2001), et à L'Harmattan *Les survivants* (2001). Paru pour la première fois dans le n° 84 de *Christus* (octobre 1974), ce texte a été très souvent cité et reproduit depuis lors

Vous ne vous jetterez pas de-ci de-là, selon l'humeur, le pouvoir qui vous y pousse, la mode, les convenances, la commodité. Vous resterez bâtis sur le roc, intraitables quant à la vérité et la justice. Mais vous saurez que vérité comme justice ne sont pas vôtres et que rien ne me fait tant horreur que le fanatisme, l'odieuse confiscation des biens sans prix. Vous n'aurez en vénération ni l'argent, ni la violence, ni les pouvoirs, ni vos plaisirs, ni quelque seigneur ou maître ou père, ni vous-mêmes. Vous serez libres. Tu n'auras d'autre Dieu que moi seul.

Vous commencerez par le respect. Vous quitterez père et mère, afin de mener votre propre vie, sous mon soleil. Vous ne remplacerez pas votre père ou votre mère par quelqu'un d'autre, pas même et surtout pas sous prétexte de me mieux servir. Vous les quitterez, vous irez assez loin pour les reconnaître tels qu'ils sont, pour les connaître, homme et femme, bien semblables à ce que vous êtes, et pour leur donner gratitude de vous avoir donné la vie. Car même s'ils ne vous ont rien donné de plus, et même s'ils ne vous ont pas voulu et désiré — ou s'ils vous ont transmis leur mal et leur misère —, ils vous ont donné la vie, quelque chose de ce qui les dépasse et vient de moi est passé en eux, et vous êtes nés, vous qui, sans eux, ne seriez pas. Ainsi, vous serez (peut-être à grand prix) réconciliés avec eux. Tu honoreras ton père et ta mère.

Vous commencerez par le respect. Vous ne prendrez pas à l'autre ce qui est son bien, ce qui fait partie de sa propre vie, ce qui le fait vivre, ce qui le soutient dans son existence. Vous ne lui prendrez pas sa nourriture, vous ne lui prendrez pas son travail, vous ne lui prendrez pas sa maison, vous ne lui prendrez pas ceux qu'il aime : sa femme, ses enfants, ses frères, ses amis. Vous ne lui prendrez pas ses certitudes, son espoir, son désir, l'œuvre où il met son esprit, son cœur et ses mains. Vous ne lui prendrez pas sa vie. Vous ne lui prendrez pas sa mort. Vous ne lui arracherez par force rien de ce qui le tient en vie. Tu ne prendras pas le bien d'autrui. Tu ne prendras pas la femme d'autrui.

Vous commencerez par le respect. Vous ne traiterez personne de lâche, vaurien, voyou, vous ne traiterez personne de bourgeois, de nègre, de raton, de moricaud, de flic, de bolchevik — sachant d'ailleurs que ce qui dans votre bouche est injure peut être pour lui dignité. De qui que ce soit, vous ne ferez le simple objet de votre plaisir. Vous ne souillerez pas la parole humaine, où je suis, vous ne souillerez pas votre parole par le déni de justice, l'invitation trompeuse, le mépris insultant, l'entortillement de la vérité, le chantage ou

quoi que ce soit qui induise autrui à l'erreur et au malheur. Si vous parlez mal de moi, je ne vous en tiendrai pas rigueur, car vous ne sauriez, de moi, parler bien ; je saurai entendre vos cris, vos imprécations, vos murmures, et même je saurai comprendre que, ne me connaissant pas, ou conduits malheureusement à me voir tout autre que je ne suis, vous veniez jusqu'à me maudire, ou à vous désintéresser de moi. Mais je ne vous pardonnerai pas, si vous vous y obstinez, d'écraser ce qui témoigne de moi là où vous êtes, le respect de la vérité, le respect de la vie, et, signe entre les signes, le respect de celui qui vous est semblable et face à face, l'autre homme. Tu ne blasphémeras pas. Tu ne feras pas de faux serment.

Vous ne vivrez pas seulement pour le travail, ou pour l'argent, ou pour vos jeux, ou pour accroître votre pouvoir, ou pour assurer l'établissement et le profit des vôtres. Vous commencerez par réserver dans vos vies la place du grand repos, du grand loisir, où vous serez disponibles à ce qui vient, attentifs à ce qui est sans prix. Vous réserverez soigneusement la place où je suis. Ainsi devras-tu respecter mon Jour.

Vous commencerez par le respect. Alors vous sera donné d'entrer dans ce chemin de l'impossible, où vous souffrirez extrêmement et où nul ne vous ravira votre joie. Telle est la porte de mon bonheur.

Le respect dans la Bible

Jean-Marie CARRIÈRE s.j. *

Comment réfléchir sur le défi du respect ? La Bible peut-elle m'en apprendre quelque chose ? Le respect n'est pas un de ses thèmes centraux, ni un fil rouge comme celui du salut ou de la révélation de Dieu. Pour autant, et parce que c'est une expérience forte de notre humanité, ceux et celles dont nous parle la Bible (ses personnages, un peuple, des communautés, Dieu même) peuvent nous aider à comprendre quelque chose du respect. On pourra ainsi faire jouer la mémoire, se rappeler quelques épisodes bibliques où il en est question, écouter quelques exemples... Le choix sera guidé par ma propre mémoire, ce qui en assignera les limites mais permettra de faire apparaître trois choses : d'abord, le respect est une manière d'être, et passive et active, vis-à-vis du mystère de l'autre ; ensuite, il trouve sa raison d'être dans notre vocation à être engendrés pour la liberté ; enfin, il se manifeste en des attitudes et des gestes très simples, corporels. Le défi du respect vaut autant envers Dieu qu'envers le prochain : l'une et l'autre attitude se fécondent mutuellement, comme on le verra.

* Centre Sèvres, Paris. A publié · *Théorie du politique dans le Deutéronome* (Peter Lang, 2001) et *Le livre du Deutéronome* (L'Atelier, 2002)

Le respect de Dieu

Un premier exemple vient à l'esprit, très connu : Moïse au buisson ardent (Ex 3). La rencontre de Dieu commence ici dans la crainte. La même expérience saisira les fils d'Israël lors de la grande théophanie du Sinaï : tonnerre, éclairs provoquent la crainte et la terreur — une terreur sacrée. Alors qu'il voulait s'approcher du buisson pris dans une flamme de feu, Moïse est retenu de le faire pour se tenir à une juste distance. Comme s'il y avait une limite à ne pas franchir, ou à ne franchir, du moins, qu'en étant suffisamment défait, dénudé : Moïse doit quitter ses sandales, avancer nu-pieds. Et lorsque Dieu a commencé de parler, de se dévoiler lui-même, Moïse se voile le visage, « car il craignait de regarder Dieu ». Cette crainte-là ne relève pas de la peur : c'est une retenue. Certes, on peut avoir peur de regarder un visage — visage de colère, visage menaçant, visage où se lit la vengeance. Mais la face de Dieu n'est sûrement pas de cette sorte : elle ne provoque pas de soi la peur, les Psaumes en témoignent abondamment (11,7 ; 31,17, etc.). Non, Moïse manifeste de la retenue en évitant de fixer son regard sur Dieu. Car il y a manière et manière de regarder le visage de quelqu'un. Le regard est immédiat, sans intermédiaire, et par là tenté de saisir, maîtriser, ou pire parfois : mépriser. Si la rencontre de Dieu commence dans la crainte, si l'entrée en relation avec l'immensité divine et son absolue altérité peut provoquer la crainte, Moïse apprend ici quelques gestes élémentaires du respect : tenir une juste distance, retenir le regard.

Le visage d'une personne est immédiatement accessible, et il nous livre à nu son intimité et son mystère, comme nous l'a appris Levinas. L'accès au mystère de l'autre nous est offert en son visage, et aussi en son nom. Dans la Bible, le nom de Dieu sera aussi l'objet d'un grand respect. Par respect, les croyants juifs ne prononcent pas « le nom » donné par Dieu à Moïse au buisson ardent et redonné aux fils d'Israël au Sinaï (au début des Dix Paroles). Le nom renvoie au mystère de quelqu'un — expérience que nous connaissons mal en Europe, mais qui conserve un peu de sa force en Afrique, par exemple. Le respect de Dieu en son nom consiste non seulement à se retenir de le prononcer, mais aussi à l'utiliser avec discernement : « Tu ne prononceras pas le nom de YHWH en vain » (Dt 5,11) — précepte qui dénonce la tentation de manipuler le nom de Dieu.

Le respect de Dieu, c'est donc tout d'abord le respect de son visage et de son nom ; c'est manifester de la retenue devant le mystère de

quelqu'un. Des gestes simples marquent le respect par une juste distance. Mais il y a aussi à apprendre le respect dans les paroles. L'exemple pourrait être ici celui de l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome et Gomorrhe (Gn 18). Abraham veut obtenir quelque chose de Dieu, et il se lance dans un marchandage comme on peut en entendre au marché. Ce genre d'échanges de paroles est assez subtil, et certaines cultures comme celles du Moyen-Orient ou du Sud de l'Europe y sont sensibles dans l'usage même de la langue. Il s'agit en réalité de faire pression sur l'autre, dans la confrontation de deux volontés, dans une sorte de joute. Obtenir quelque chose d'une autre personne suppose un dessein ferme, une constance de stratégie, et la tentation pourrait vite venir de recourir à des moyens violents : chantage, pression physique...

Tel n'est pas le cas avec Abraham qui marque dans la forme même de son propos le respect de Celui avec qui il dispute : « Je vais me décider à parler à mon Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre. (...) Que mon Seigneur ne s'irrite pas si je parle à nouveau... » Cette attitude dans l'échange de paroles n'est pas seulement formelle, elle pointe la primauté du respect, au cœur même de la confrontation et de la compétition, du projet de l'autre, de ses décisions, de ses volontés.

Craindre, aimer, servir

La crainte nous est apparue comme une première expérience dans la relation avec Dieu, à travers laquelle nous apprenons déjà quelque chose du respect. La crainte restera constamment, dans la Bible, un aspect du respect de Dieu, même lorsque sa dimension de terreur devant le sacré aura été purifiée. Parce qu'elle est éprouvée devant la majesté et la souveraineté divines, elle répond à une représentation de Dieu comme « maître de l'univers ». La crainte de Dieu est liée à la représentation de Dieu comme souverain, représentation qui sera amenée à se transformer. Dans la grande expérience de l'alliance, où culmine la qualité de la relation d'Israël à Dieu, il s'agira d'une relation comme à un père ou à un époux, sur un mode symbolique. Ce ne sera plus alors seulement dans la crainte que se jouera le respect de Dieu, mais selon trois verbes articulés l'un à l'autre : « craindre », « aimer », « servir ».

La crainte désigne une attitude vis-à-vis de Dieu, celle de la juste distance. L'amour est un élan de tout l'être vers Dieu, qui trouve son

appui dans une reconnaissance de l'attitude de Dieu vis-à-vis de son peuple. Le *service* est l'agir qui en découle, et par où l'amour passe dans les actes.

Le respect de Dieu joue dans ces trois dimensions de la relation. Car, au fond, ce qu'il s'agit de respecter en Dieu dans l'expérience de l'alliance, c'est tout à la fois sa parole et son unicité. La parole de Dieu est *parole de la promesse*, entendue de manière constante depuis des générations, depuis les pères, et *parole de la Torah*, déployée dans les commandements.

Respecter Dieu qui promet, c'est prendre au sérieux une parole qui n'est pas de nous, et qui cependant nous concerne plus que toute parole de nous-même, en tant qu'elle nous ouvre un avenir ; préférer la parole d'un autre à la nôtre propre fonde une expérience d'ouverture à la vie que cette parole a engendrée en notre histoire. Le respect prend ici la couleur de la *sortie de soi*. Ecouter la parole de Dieu appelle un respect fait de confiance, d'attention fine et d'accueil : sortie de soi, de la servitude des intérêts propres et des attachements, vers la liberté d'une réponse d'amour et de service. Respecter Dieu qui parle à travers les commandements, c'est faire confiance au chemin qu'ils indiquent et par où notre humanité peut trouver son épanouissement, par où nous pouvons trouver la juste rencontre des autres. Le respect prend ici la couleur d'un *engagement responsable*. Et lorsque, par un mouvement de réflexion, nous faisons retour vers Celui qui dit la parole de la promesse et la parole des commandements, nous faisons l'expérience de son caractère unique pour nous, unicité de celui qu'on aime plus que tout. Le respect est ici de l'ordre de la *reconnaissance*, par où nous témoignons en vérité du mystère indicible de l'autre, de Dieu. Pas seulement *crainte*, mais aussi *amour* et *service*, le respect se construit et se pratique dans ces trois dimensions de la relation à Dieu.

Le dessein de Dieu

La théologie du *Deutéronome* s'est déployée aussi dans l'intelligence de l'histoire du peuple d'Israël. Peut-être faut-il penser la chose en sens inverse : car c'est dans l'expérience de l'histoire, dans le fracas des grands événements (invasions, déportations, exil) comme dans la dislocation des commencements (la souche de Jessé), que s'est forgée la conviction croyante d'Israël, d'où émerge et où se forme son expérience du respect de Dieu. Or, ce qui préoccupe surtout quand on

s'interroge sur le sens de l'histoire, sur son intelligibilité, c'est de savoir qui détient la maîtrise de l'histoire, qui la conduit : les puissants, la force, la fatalité, Dieu ? En Israël, et particulièrement chez les prophètes, c'est la notion de « dessein » de Dieu qui suggère une réponse à cette question.

Le dessein de Dieu est comme un projet, une décision, une orientation qui se forme dans le cœur de Dieu (Os 11), et qui se laisse déchiffrer dans les événements de l'histoire où se joue l'avenir de son peuple. Le dessein de Dieu révèle le mystère de Dieu, qui n'est autre que sa sainteté. Isaïe nous a appris que la sainteté de Dieu n'est pas à comprendre selon son altérité infinie et sa transcendance (qui sont réelles !) ; elle signifie bien plutôt l'accord en Dieu de son être et de son agir, sous la catégorie de la justice (5,16). Le respect de Dieu appelle aussi, de ce fait, une attitude active dans l'accueil de son « dessein », aussi difficile soit-il à comprendre. Ce qui est en jeu, c'est l'attitude de notre intelligence des personnes, des situations, des événements : une juste distance, également, mais articulée à une adhésion de l'esprit et du jugement. Respecter Dieu, c'est aussi respecter sa « volonté », entendue comme mystère de son désir à notre égard. On le voit : le respect n'est pas de l'ordre de la soumission, mais il accompagne un effort de déchiffrement et d'accueil d'un projet fondamentalement favorable à notre égard.

Le respect de Dieu se diffracte ainsi en des attitudes qui engagent tout notre être et l'orientation de notre vie : respect du visage et du nom de Dieu, respect de sa parole et de son unicité, respect de son dessein. Dieu n'exige pas seulement de nous une retenue devant le mystère de sa personne, mais il nous appelle aussi à nous laisser prendre dans la dynamique d'une vocation à sortir de nous-mêmes. Le respect est au commencement, mais aussi à l'orient de notre relation à Dieu.

Le respect au commencement

Maurice Bellet nous invite à commencer par le respect. L'invitation a une allure prophétique, même si elle est formulée sous la forme d'une injonction qui la rapproche de celles du *Décalogue* : « Vous commencerez par le respect. » D'où sans doute la forte résonance en nous d'un appel qui nous touche au plus juste de notre existence et de notre histoire. On pourrait s'autoriser à jouer un peu sur la formule, et la transformer ainsi : « Vous respecterez le commencement. » Ce qui

va permettre, par quelques détours cependant, de mettre en évidence la racine de l'exigence du respect, précisément dans le *Décalogue* biblique.

L'histoire de Joseph et de ses frères est, à cet égard, fort instructive (*Gn* 37-50). On le sait : les frères ont formé le projet de tuer Joseph, puis de le vendre comme esclave. Lorsque, obligés à cause de la famine de partir en Egypte pour trouver du grain, les frères sont confrontés à Joseph, ils ne le reconnaissent pas, à cause de la position à laquelle il a accédée auprès du Pharaon. Il semble que Joseph les malmène, pour ne pas dire plus, par des accusations et des traquenards. Joseph exige que Benjamin, son petit frère qu'il chérit, lui soit amené, et il s'arrange pour le retenir prisonnier avant de renvoyer les autres frères au pays de Canaan. Juda tente de s'y opposer, en tenant à Joseph un discours tout à fait remarquable, dans lequel il se montre le véritable aîné de la famille, bien plus que Ruben (44,18-34). Il s'adresse à Joseph (qu'il a peut-être reconnu) avec tout le respect dû à un très haut dignitaire égyptien : « Pardon, mon seigneur ! Laisse ton serviteur faire entendre une parole à mon seigneur sans qu'il s'irrite contre lui. Tel est le Pharaon, tel tu es. » Ensuite, il raconte à nouveau toute l'histoire, pour mettre en évidence combien la préférence de Joseph envers Benjamin entre en compétition avec celle de Jacob, le père, envers son petit dernier. Juda essaie discrètement d'associer Joseph à l'engagement qu'il a pris, à la parole qu'il a donnée à Jacob, de ramener Benjamin sain et sauf au pays. Il essaie tout simplement d'apprendre à Joseph, comme un aîné est appelé à le faire envers son cadet, le respect du père. A se défaire de sa préférence pour Benjamin par respect pour son père. Le respect dû aux parents est une ligne de conduite majeure. Joseph entendra, et c'est le discours de Juda l'invitant au respect de Jacob, leur père, qui ouvrira la porte toute grande à la réconciliation entre les frères.

L'histoire de Joseph explicite (avec d'autres passages plus législatifs, comme par exemple 21,18-21) le « commandement » énoncé dans les Dix Paroles : « Honore ton père et ta mère » (5,16). Le commandement de l'honneur dû aux parents introduit dans le *Décalogue* l'exigence du respect : respect envers ceux qui nous ont donné la vie, qui sont notre origine, qui ont été témoins et acteurs de notre commencement. La même exigence est aussi présente juste auparavant dans le commandement du sabbat : observer le sabbat, c'est témoigner du respect envers YHWH, envers celui dont les actes merveilleux ont été à l'origine d'Israël et qui ont accompagné son commence-

ment. Ces deux « commandements », qui ont la même forme, bien que différente de celle des autres commandements, visent ensemble à fonder le respect envers Dieu et envers nos père et mère. Envers Dieu qui libère, et envers nos père et mère qui nous ont engendrés.

La racine du respect est ici mise en évidence à l'intérieur de la logique même du *Décalogue*, qui énonce dans un même mouvement la parole par laquelle Dieu se révèle et se communique à nous (« C'est moi YHWH qui... ») et la réponse active qui sera la nôtre (choisir le chemin de la vie et de la liberté, en se gardant des tentations qui conduisent à la mort). Le respect se trouve ancré dans cette articulation entre la liberté reçue et la liberté à construire. Car c'est là notre véritable commencement, comme il le fut pour le peuple d'Israël : en cet événement où l'existence et la liberté nous sont tout autant données gratuitement que confiées à notre responsabilité. Respecter le commencement, c'est respecter et honorer ceux qui nous ont engendrés et respecter le projet de vie qui nous est proposé, la visée de libération de toute servitude, où nous sommes accompagnés — un temps par nos parents et tout au long de notre histoire par Dieu. A ce moment fondateur qu'est le *Décalogue*, le respect, caractérisé comme respect du commencement et comme respect de la visée de libération, n'est qu'une seule et même attitude vis-à-vis de Dieu et du prochain. C'est ainsi que le *Décalogue* s'achèvera par les commandements relatifs au « prochain » : respect dans la parole (témoignage abusif) et dans les relations (projet de maîtrise, convoitise et possession).

Le respect du prochain

Respecter le prochain, c'est respecter un autre humain — dans toute son humanité. C'est le respecter dans le mystère de son identité, mais aussi dans le mystère du projet qui l'habite, ainsi que dans sa capacité d'accomplir quelque chose d'original de notre humanité commune.

Au risque de paraître paradoxal, on pourrait évoquer d'abord la manière dont Dieu se comporte avec Abraham lors de la terrible épreuve du sacrifice d'Isaac. Certes, il y va d'une mise à l'épreuve, et le récit lu dans son entier, pas seulement en son début, le met en évidence. Abraham a découvert dans ces moments durs et difficiles une capacité qu'il ne se connaissait pas, et qui touche au plus intime de lui-même : la relation à son fils. Le respect que Dieu manifeste envers Abraham apparaît dans le fait qu'il se retient de nommer le possible

objet du sacrifice : « Ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac » (*Gn 22,2*). La tradition du *midrash* a bien senti comment Dieu engage progressivement Abraham dans l'épreuve, en retardant à dessein la nomination du fils de la promesse. Respect de Dieu aussi, dans le silence maintenu jusqu'à la fin : silence qui peut nous apparaître terrible, comme un silence de plomb, mais qui, en fait, suggère un immense respect de Dieu vis-à-vis d'Abraham, de sa responsabilité pour écouter la voix qui l'entraîne au-delà de lui-même, dans la confiance que l'épreuve sera victorieuse. Il en sera de même pour Job, d'ailleurs, dont Dieu disait à Satan : « Vois combien mon serviteur Job est intègre » (1,8 et 2,3).

Dieu respecte Abraham, et Job, tant dans l'appel qu'il leur adresse que dans la manière d'accompagner à une juste distance le chemin de la responsabilité humaine. Le respect d'un être humain ne consiste pas à le laisser dans l'état où il se trouve, à le laisser tranquille sans y toucher, mais dans une certaine manière de le solliciter au-delà de lui-même — non pas au-delà de ses forces, certes (c'est là surtout que joue la capacité du respect) — et dans la manière d'accompagner l'épreuve où se forge une humanité inattendue.

Etre proche, « lutter avec »

Le respect de l'autre humain, c'est aussi une certaine manière de se tenir à ses côtés, de se faire proche de lui, de lutter avec lui dans les moments difficiles ou contre des situations inacceptables. Il s'agit là du respect de celui qui souffre ou de celui qui subit une pauvreté. Quelque chose du regard et de la parole est engagé dans le respect de celui qui souffre.

Pensons à la parabole du Samaritain, cet homme dont le regard ne se détourne pas de celui qui est quasi mort sur le bord de la route et qui va se faire proche de son frère blessé. Le vitrail de la cathédrale de Chartres identifiera Jésus au bon Samaritain, pour nous faire comprendre, à travers les gestes et les paroles de Jésus, la manière dont Dieu respecte nos souffrances et nos faiblesses. Pensons aussi à la manière dont les amis de Job discutent avec lui de l'épreuve de la souffrance, en lui rappelant continuellement son éventuelle culpabilité. On sent bien que, dans cette manière de parler à celui qui souffre, le respect est absent. Par contraste, la parole que Dieu adressera à Job, en faisant avec lui une promenade dans le jardin de la création, pourra apparaître vigoureuse, voire déséquilibrante ; elle manifeste

pourtant un vrai respect de Job, parce qu'elle appelle et accompagne celui qui souffre au point où il en est de son itinéraire.

Le *Deutéronome* insiste en de très belles pages sur le respect du pauvre, en réfléchissant à la manière de se comporter avec lui. La base de l'action en faveur du pauvre est, pour ce livre, la mémoire de l'action de Dieu même vis-à-vis du peuple : projet de liberté, bénédiction des dons de la terre. C'est encore par le regard, puis par le cœur, que le respect est manifesté au pauvre : « Garde-toi d'avoir un mauvais jugement dans ton cœur (...), et de regarder durement ton frère pauvre » (15,9). Si le regard permet au cœur de se laisser toucher, alors la main saura agir droitement en faveur du pauvre, et agir pour qu'il retrouve ses droits et sa dignité d'être humain. Le respect du pauvre passe par une lutte en sa faveur, contre des conditions sociales qui blessent ou oppriment ou dégradent. Le respect du prochain, comme le respect de Dieu, se déploie concrètement dans notre existence : le regard, la parole, les gestes. Mais il y a plus encore.

Le tact de Jésus

Ce qui caractérise le respect que Jésus manifeste à ses frères humains, c'est le tact. Il y a une sorte de délicatesse toute particulière dans la manière dont Jésus se comporte envers celles et ceux qu'il rencontre. Maître exigeant, certes, et qui n'hésite pas lui aussi à demander parfois beaucoup, c'est toujours avec un grand tact que Jésus joue une relation.

Par exemple, la conversation de nuit avec Nicodème est toute en finesse, tout en étant exigeante. Voilà un maître en Israël, un pharisiен, qui sait sans doute déjà beaucoup de choses. Comment l'emmener plus loin encore ? Avec un bel art de la conversation, Jésus partage avec lui ce qui lui a été donné lors du baptême au Jourdain, l'expérience d'une nouvelle naissance, et une autre manière de vivre, sous le vent de l'Esprit. Le respect de Jésus, même s'il s'agit de faire comprendre à Nicodème le caractère inachevé et insuffisant de la sagesse déjà acquise, consiste à faire découvrir un autre projet de vie à un homme déjà mûr. Tout se joue dans le tact avec lequel Jésus à la fois conduit et se laisse conduire dans la conversation.

Autre exemple : la conversation — encore — avec les disciples, lors de la dernière Pâque (*Jn* 13,31-14,31). Le contexte est tendu (comment gagner la ville à la prédication du Royaume ?), lourd (la menace sur Jésus n'est que trop claire), et, cependant, Jésus, répondant aux

questions qu'il a suscitées, suggère avec beaucoup de délicatesse, et non sans tendresse, un nouveau chemin aux disciples désorientés, celui de l'amitié et de l'amour. Le respect de Jésus pour ses disciples en fait des amis. Par le tact, Jésus donne au respect sa vraie dimension, celle de l'amour.

Le respect de Dieu et le respect de l'autre humain : deux attitudes qui ne sont pas tout à fait les mêmes, mais qui s'entrecroisent dans nos vies, en des manières de faire qui s'affinent mutuellement. Le respect prend la couleur de la juste distance, de l'humble regard, de la juste parole, de la proximité agissante, du tact. C'est peut-être dans la prière que le respect s'apprend le mieux. Elle nous accorde au silence respectueux de Dieu ou au mouvement du monde en gestation à travers la multitude de nos frères et sœurs. Le respect est la manière de recevoir humblement le mystère de l'autre, du plus petit au plus grand, et dans son dévoilement et dans le projet qui le porte à son accomplissement.

**À l'occasion de la nouvelle formule
de Panorama**

TONKIN RIVER BANKS AND MILES

**ABONNEZ-VOUS
OU ABONNEZ UN AMI
AU MENSUEL CHRÉTIEN
DE SPIRITUALITÉ
ET RETROUVEZ :**



- > LA CONVERSATION
 - > LE CAHIER CENTRAL
DE MÉDITATION ET DE PRIÈRE
 - > LE GRAND REPORTAGE
 - > LES RUBRIQUES « FAMILLE »
(COUPLE, ADOLESCENCE
ET PSYCHOLOGIE)
 - > LES CHRONIQUES
 - > LE DOSSIER
THERMATIQUE

+ Le livret des
Méditations
bibliques

**près de
30 %
de réduction**

N'ATTENDEZ PAS !

Bulletin d'abonnement

A renvoyer, accompagné de votre règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de Panorama, 33 Paris Cedex 09 - tél. 0 51 825 831.

Oui, je m'abonne à *Panorama* :

→ avec ses hors-séries :

- 1 an : 11 numéros + 1 hors-série au prix de 44,06€ (289 F) au lieu de 52,67€ (354 F) soit près de 20% de réduction.
 - 2 ans : 22 numéros + 2 hors-séries au prix de 76,07€ (499 F) au lieu de 102,93€ (705 F) soit près de 30 % de réduction.
→ sans ses hors-séries :
 - 1 an : 11 numéros au prix de 39,48€ (259 F) au lieu de 48,63€ (319 F) soit près de 20% de réduction.
 - 2 ans : 22 numéros au prix de 73,02€ (479 F) au lieu de 92,26€ (614 F) soit près de 25 % de réduction

MAMÉ/MÈRE/MR	NOM
PRÉNOM	
COMPLÉMENT D'ADRESSE (RÉSIDENCE, ESC, Bât)	
NUMÉRO	RUE / AVÉ / BLD / LIEU-DIT
CODE POSTAL	COMMUNE
E-MAIL	
DATE DE NAISSANCE	

Offre valable en France Métropolitaine jusqu'au 31/12/2002. Les informations sur ce qui peut être communiquées à nos services internes et aux organismes liés contractuellement avec l'offre sont réservées. Elle n'est pas destinée à être divulguée aux tiers, sauf si elles sont nécessaires au respect de la réglementation applicable. La Différence de 2,40 h du tarif 05600778.

De la crainte à l'amour chez saint Augustin

Marcel NEUSCH *

Dans son célèbre *Commentaire de la première Epître de saint Jean* — véritable traité sur la crainte —, Augustin écrit : « Quand la charité commence à habiter le cœur, elle chasse la crainte qui lui a préparé la place. Plus en effet croît la charité, plus la crainte décroît ; et plus la charité devient intérieure, plus la crainte est chassée dehors. A plus grande charité, moindre crainte : à moindre charité, plus grande crainte » (IX,4)¹. Crainte et charité semblent donc s'exclure, ou du moins varier en sens inverse l'une de l'autre. A terme, la crainte devrait disparaître. Augustin lui reconnaît tout au plus une fonction préparatoire. A vrai dire, il ne fait que reprendre saint Jean qui écrit : « La crainte n'est pas dans la dilection, mais la parfaite dilection bannit la crainte, car la crainte est accompagnée de tourment » (1 Jn 4,18).

* Assomptionniste, Paris. Chroniqueur à *La Croix*, il a récemment publié chez Bayard *Aux sources de l'athéisme contemporain* (1993) et *Les rivages de l'homme* (1995), et chez Parole et silence *Saint Augustin, l'amour sans mesure* (2001)

1. Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1961, p. 385 Les références sans autre indication renvoient à cette œuvre. Le vocabulaire d'Augustin n'est pas stable : il parle de *caritas*, de *lectio*, mais aussi d'*amor*. Tout au long de ce commentaire, ces termes sont tenus pour équivalents

Mais, dans le même commentaire, Augustin évoque aussitôt un autre texte de l'Ecriture qui est d'une tonalité toute différente et semble même contredire le premier. A côté d'une crainte vouée à disparaître, il parle d'une crainte « qui demeure à jamais » (Ps 18,10). Augustin se trouve dès lors devant la tâche d'harmoniser ces deux approches. Il le fait en distinguant dans la crainte un double visage : l'un charnel, l'autre spirituel. Il existe donc deux sortes de crainte : l'une servile et l'autre chaste, tout comme il existe un amour charnel et un amour spirituel. La première seule est vouée à disparaître, tandis que la seconde peut devenir la meilleure « compagne » de l'amour, et, à ce titre, elle demeure à jamais.

La première tâche d'Augustin va donc consister à écarter toute idée de contradiction dans l'Ecriture. Il lui reste alors à préciser la nature spécifique de ces deux visages de la crainte. On ajoutera au dossier une brève réflexion sur le destin de la crainte en Occident.

Deux voix : un même Esprit

Comment accorder le verset johannique que nous venons de citer : « De crainte, il n'y en a pas dans l'amour » (1 Jn 4,18), avec le verset du Ps 18,10 : « La crainte du Seigneur est chaste, demeurant à jamais » (IX,4) ? D'un côté, la crainte est appelée à laisser la place à l'amour ; de l'autre, elle est assurée de survivre aussi longtemps que l'amour, c'est-à-dire toujours. Faut-il choisir entre les deux ? A la différence des manichéens, qui déchirent l'Ecriture « à belles dents » en la scindant en deux morceaux disparates, Augustin se fait le défenseur de son unité : l'un et l'autre Testament relèvent du même Esprit et ne peuvent se contredire. Les manichéens éliminent la contradiction en rejetant l'Ancien Testament, œuvre d'un Dieu mauvais, comme périmé. Jean l'emporte donc sur David. Au lieu de supprimer l'un des deux versets, Augustin s'engage au contraire à montrer leur accord :

« Interrogeons les deux paroles de Dieu. Il n'y a qu'un seul Esprit, bien qu'il y ait deux livres, deux bouches, deux langues. L'une des paroles nous est transmise par Jean, l'autre par David, mais n'allez pas croire que l'inspiration en soit différente. Si un même souffle emplit deux flûtes, un même Esprit ne peut-il remplir deux coeurs, mouvoir deux langues ? (...) Il y a donc là quelque consonance, il y a quelque accord, mais qui demande qu'on l'entende. »

Ce qu'il faut « entendre », en effet, c'est que les deux versets ne parlent pas de la même crainte :

« N'y a-t-il pas dissonance ? Non. Ouvre les oreilles, tâche d'entendre la mélodie. Ce n'est pas sans raison qu'ici est ajouté le mot "chaste", et non là : car autre est la crainte qui est dite "chaste", autre la crainte qui ne l'est pas Distinguons ces deux craintes, et comprenons comment les flûtes sont en consonance » (IX,5).

Seule la crainte servile est appelée à disparaître, comme l'affirme saint Jean ; quant à la crainte chaste, dont parle le psaume, elle durera « à jamais ». Entre les deux existe une différence non de degré, mais de nature.

Cette différence, Augustin la met en évidence à l'aide d'une comparaison qu'il reprendra à plusieurs reprises :

« On ne peut mieux expliquer la distance qui sépare ces deux craintes qu'en les comparant à deux femmes mariées. Suppose que l'une d'elles soit désireuse de commettre l'adultère, qu'elle se complaise dans le mal, mais craigne la réprobation de son mari. Elle craint son mari, mais c'est parce qu'elle aime encore le mal qu'elle le craint : la présence de son mari ne lui est pas douce, mais à charge... Tels sont ceux qui craignent que ne vienne le jour du jugement. Imagine une autre femme qui aime son mari (...), qui ne se laisse pas effleurer par la moindre souillure d'adultère : elle souhaite la présence de son mari. Et comment distinguer ces deux craintes ? L'une craint, et l'autre craint. Interroge-les : elles te répondent comme d'une même voix. . La réponse est la même, mais le cœur est différent. Si maintenant tu leur demandes : "Pourquoi ?", l'une répond . "Je crains que mon mari ne vienne" ; et l'autre : "Je crains que mon mari ne s'en aille." L'une dit : "Je crains qu'il ne me réprouve" ; l'autre : "Je crains qu'il ne m'abandonne." Mets ces mêmes sentiments dans le cœur des chrétiens, et tu découvres la crainte que bannit la charité, et l'autre crainte, chaste, qui demeure dans les siècles des siècles » (IX,6).

La crainte est le remède, la charité la pleine santé

Commençons par la crainte servile, la moins noble, dont Augustin reconnaît pourtant l'utilité. A lire certains de ses textes, on pourrait penser qu'il la réserve à l'Ancien Testament et l'amour au Nouveau. Dans le *Contra Adimantum*, un disciple de Mani, il s'interroge : pourquoi deux alliances ? De l'une à l'autre, Dieu met en œuvre une pédagogie différente : le premier Testament contient « les fardeaux imposés aux esclaves » ; le second, « la gloire des hommes libres ». Et de préciser sa pensée : « Je vénère comme auteur des deux Testaments le Dieu qui au vieil homme qui le fuyait imposa, comme maître, une loi de

crainte, et qui, à l'homme nouveau revenant à Dieu, ouvrit, comme père, une loi d'amour »².

Il ne faudrait cependant pas trop vite en conclure que la crainte est désormais inutile. Si le Nouveau Testament est sous le signe de l'amour, l'aiguillon de la crainte — cette médecine de l'âme — y subsiste : la crainte est toujours encore nécessaire, car les hommes restent des êtres charnels. Même rendus libres dans le Christ, ils ont encore besoin de ce puissant ressort pédagogique qu'est la crainte. Aux yeux d'Augustin, toute éducation comporte deux aspects : la coercition et l'instruction. D'un Testament à l'autre, la coercition fondée sur la crainte n'a pas été éliminée, même si, dans le Nouveau Testament, son rôle est moindre :

« La coercition se fait par la crainte, l'instruction par l'amour, je dis l'amour de celui à qui l'on vient en aide par l'éducation. Car celui qui vient en aide n'a de ces deux sentiments que l'amour. En eux deux, Dieu lui-même (...) nous a octroyé la règle d'éducation des deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau. En effet, quoique la crainte et l'amour soient dans les deux Testaments, toutefois la crainte prévaut dans l'Ancien, l'amour dans le Nouveau. En l'un les Apôtres montrent la servitude, en l'autre la liberté »³.

Une saine pédagogie s'appuie cependant moins sur la crainte que sur l'amour. « La grâce du Christ, lorsqu'elle nous en délivre, ne condamne pas la Loi, mais nous invite enfin à nous faire dociles à sa charité et à ne plus être de craintifs esclaves de la Loi. » Et de citer saint Paul : « La Loi était notre pédagogue par rapport au Christ » (Ga 3,24). Il ajoute : « Les hommes ont donc reçu un pédagogue à craindre, de Celui-là même qui, ensuite, leur a donné un maître à aimer »⁴. Si Augustin est parfois tenté de discréditer la crainte comme indigne de l'amour, il n'en perçoit pas moins l'utilité, mais à titre de simple préparation à l'amour. Pour faire saisir ce rôle propédeutique, il recourt à deux comparaisons : l'aiguille de la couturière et le fer du médecin. « L'aiguille entre d'abord, mais il faut qu'elle sorte pour faire place au fil ; de même, la crainte prend d'abord possession de l'âme, mais elle n'y demeure pas, car elle n'est entrée que pour donner accès à la charité » (IX,4). La comparaison avec le fer du médecin est encore plus évocatrice :

2. XVI,3 (dans *Six traités anti-manichéens*, Desclée de Brouwer, 1986, p. 317).

3. *De moribus ecclesie catholicae* XXVIII,56 (dans *La morale chrétienne*, Desclée de Brouwer, 1955, p. 217).

4. *De utilitate credendi* III,9 (dans *La foi chrétienne*, Desclée de Brouwer, p. 227)

« La crainte de Dieu blesse comme blesse le fer du médecin : il détruit la gangrène et semble presque agrandir la plaie. Lorsque la gangrène était dans le corps, la plaie était moindre, mais dangereuse ; le médecin approche le fer : la plaie faisait moins souffrir qu'elle ne le fait maintenant qu'on l'incise. Elle fait plus souffrir quand on la soigne que si on ne la soignait pas. Mais si l'application du traitement augmente la souffrance, c'est pour qu'on ne souffre plus jamais, une fois guéri. Que la crainte prenne donc possession de ton cœur, pour y faire entrer la charité ; que la plaie se cicatrice, une fois passé le fer du médecin. Tel est le médecin que même les cicatrices n'apparaissent plus. Car, sans la crainte, tu ne peux être justifié. C'est un texte de l'Ecriture qui le dit : "Celui qui n'a pas la crainte ne pourra être justifié." Il faut donc que d'abord entre en nous la crainte pour que vienne la charité. La crainte est le remède, la charité est la pleine santé » (IX,4).

La crainte chaste, compagne de l'amour

De la crainte servile à la crainte chaste, on change totalement de climat. Alors que la crainte servile est centrée sur le moi, la crainte chaste n'a de regard que pour l'autre. L'une n'est qu'aridité du cœur, l'autre s'épanouit dans l'amour. C'est à cette dernière que pense Augustin quand il écrit : « La charité ne supprime pas la crainte, elle se l'attache »⁵. La crainte peut donc devenir une qualité interne de l'amour. On ne peut s'empêcher d'émettre un doute. A supposer que la crainte servile — motivée par toute sorte de raisons autres que l'amour — soit maîtrisée, pourquoi encore maintenir la crainte, même qualifiée de chaste, comme une qualité intrinsèque de l'amour ? Même chaste, ne reste-t-elle pas toujours une crainte, avec ce qu'un tel sentiment implique d'incertitude, de manque de confiance ? Les deux mots sont mal assortis. Ecouteons une fois encore Augustin. Dans une page célèbre, où il associe crainte et amour, il va jusqu'à dire que la crainte chaste est la « compagnie de l'amour » :

« Qu'en est-il des deux sortes de craintes ? Il y a une crainte servile et il y a une crainte chaste ; il y a la crainte de subir un châtiment, et il y a une autre crainte, celle de perdre la justice. La crainte de subir un châtiment est servile. Qu'y a-t-il de grand à craindre le châtiment ? C'est le fait de l'esclave le plus méchant comme du brigand le plus cruel. Il n'est pas grand de craindre le châtiment, mais il est grand d'aimer la justice. Celui qui aime la justice ne craint-il donc rien ? Il craint assurément, non pas d'encourir un châtiment,

5. *Homélies sur l'Evangile de Jean*, XLIII,7 (Institut d'Etudes Augustiniennes, 1988, p. 427), avec un développement important sur la crainte chaste

mais de perdre la justice. (...) Telle est la crainte chaste, c'est "elle qui demeure pour les siècles des siècles" (Ps 18,10) ; la charité ne la supprime pas, *elle ne la jette pas dehors*, elle se l'attache plutôt, elle la garde avec elle comme une compagne et elle la possède. Nous allons en effet vers le Seigneur pour le voir face à face ; la crainte chaste nous garde là-bas, car cette crainte ne trouble pas, elle rend fort. L'épouse adultère craint l'arrivée de son mari, l'épouse chaste craint, elle aussi, mais l'éloignement de son mari »⁶.

Qu'apporte la crainte chaste comme note spécifique à l'amour ? Elle est une attitude spirituelle qui se caractérise par au moins trois traits dont elle enrichit l'amour ou, plus exactement, sans lesquels il n'est pas d'amour digne de ce nom :

- D'abord l'*humilité*. La crainte chaste est la qualité d'un amour humble, conscient d'être toujours en dette, plein de révérence envers l'autre dont il est aimé. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4,7). Dans son commentaire du *Sermon sur la Montagne*, Augustin avait rapproché crainte et pauvreté d'esprit (II,11,38), celle-ci désignant cette crainte chaste.

- Ensuite, la *confiance*. La chaste crainte va de pair avec la confiance et même l'audace, car si elle peut redouter de « perdre le salut », elle vit surtout de l'assurance qu'elle conservera la grâce tant qu'elle accepte d'« aimer d'un amour reçu ». Or cette conviction, toujours fragile ici-bas, ne sera définitivement acquise que dans la vie éternelle.

- Enfin, la *louange*. « Vous qui craignez, louez ! » « Auprès de toi est ma louange ! » Des versets qui enchantent Augustin. La crainte est la qualité d'un amour qui ne cherche pas « la vaine gloire », mais qui a sa gloire uniquement en Dieu. Elle se glorifie « *non in se, sed in te* ». Là encore, c'est saint Paul qui fournit le fil conducteur : « Que celui qui s'enorgueillit, s'enorgueillisse dans le Seigneur » (1 Co 1,31). Voici comment Augustin s'exprime :

« Cette crainte est autre que la crainte servile que la charité bannit. L'une redoute les tourments et le supplice ; l'autre redoute de perdre la grâce des bienfaits de Dieu. (...) Cette crainte est recommandée même à ceux qui vivent dans la foi, sont héritiers de la Nouvelle Alliance, et sont appelés à la liberté. (...) La charité parfaite bannit la crainte (1 Jn 4,18) ; la crainte servile, mais non celle qui fait redouter à l'âme de perdre la grâce qui agit en elle pour lui donner plaisir à ne plus pécher. Elle craint que Dieu ne l'abandonne, même si elle ne devrait en éprouver aucun châtiment ou douleur. Cette crain-

6. *Ibid.*, p. 429.

te est chaste ; et la charité, bien loin de la rejeter, la recherche. (..) Que toute la descendance d'Israël craigne donc Dieu de cette *crainte* chaste "qui demeure éternellement" (Ps 18,10). Qu'ils craignent celui qu'ils aiment, non en s'élevant par orgueil, mais en pratiquant l'humilité. Qu'ils travaillent à leur salut "avec crainte et tremblement", car c'est "Dieu qui opère en eux le vouloir et le faire en vue d'une volonté bonne" (Ph 2,12-13) »⁷.

Au regard de tels énoncés, il subsiste malgré tout un côté troublant dans ce privilège reconnu à la crainte chaste de rester la compagne de l'amour même dans l'éternité. Comment peut-on encore imaginer que l'âme soit affectée par la crainte dans l'éternité, alors que tout risque de perdre la grâce aura disparu ? Si l'on continue de craindre, n'est-ce pas que l'amour n'est pas totalement sûr de Dieu ? La crainte n'implique-t-elle pas toujours l'idée d'une perte possible ? Qu'un tel sentiment puisse subsister dans les relations humaines, toujours fragiles, on peut le comprendre. On conçoit mal qu'il puisse affecter la relation à Dieu dans l'au-delà. Dieu ne saurait retirer son amour. Tout risque qu'il s'éloigne est écarté. Il faut donc chercher à cette pérennité une autre signification.

Si la crainte subsiste dans l'éternité, alors qu'il n'y a aucune perte à redouter, c'est parce que « la bénédiction sera vécue pour toujours comme un don gratuit. En effet, l'amour ne s'estime jamais propriétaire de l'être aimé. Il le reçoit en permanence comme un don qui, tout aussi bien, aurait pu ne pas lui être fait, et, dans l'instant même, pourrait ne pas lui être fait »⁸. La crainte n'est que le sentiment de gratuité en toute relation d'amour. Alors que, dans l'éternité, les réprouvés « craignent certainement Dieu, mais de cette crainte servile qui n'est pas dans la charité, puisque la charité parfaite jette dehors la crainte », il n'en sera pas de même pour ceux qui sont comblés de la « douceur cachée » de Dieu. Chez ces derniers, la crainte est l'expression d'une infinie gratitude. Augustin écrit dans *La Cité de Dieu* :

« Pour ceux-là donc qui espèrent en lui, il [Dieu] met le comble de sa douceur en leur insufflant son amour, afin que, de cette chaste crainte, non pas de celle que la charité met dehors, mais de celle qui derrière dans les siècles des siècles, quand ils se glorifient, ils s'en glorifient dans le Seigneur (. .) Nous la goûtons [la douceur du Seigneur] en vérité dans l'exil de cette vie sans la recevoir à satiété, mais plutôt en avons-nous faim et soif, pour qu'elle nous rassas-

7. Lettre 140 à Honoré, dans Pierre-Marie Hombert, *Gloria gratiae*, Institut des Etudes Augustiniennes, 1996, p 176. Cette étude porte sur l'usage augustinien des versets pauliniens 1 Co 1,31 et 4,7, fils conducteurs de sa théologie de la grâce

8. *Ibid* , p 560

sie plus tard quand nous le verrons tel qu'il est. Ainsi, le Christ comble la surabondance de sa douceur pour ceux qui espèrent en lui. (...) Cherchons donc cette douceur dont il comble ceux qui espèrent en lui »⁹.

L'Occident entre inquiétude et confiance

Quand on regarde le destin de la crainte dans la théologie occidentale, on s'aperçoit que les successeurs d'Augustin se sont davantage arrêtés à la crainte servile, pour la rejeter, qu'à la crainte chaste, qu'ils ignorent. Celle-ci semble en effet totalement absente de leur investigation. Et plus qu'Augustin, ils ont insisté sur la contradiction de la crainte avec l'amour. Si, comme Augustin, ils lui reconnaissent parfois une valeur pédagogique, à l'inverse d'Augustin, ils lui dénient toute valeur dans l'ordre de la justification. On peut se contenter ici de convoquer deux témoins, Luther et Jansénius, qui font tous les deux acte d'allégeance à Augustin, alors même qu'ils s'en écartent.

Le problème de Luther a surtout été de savoir si la crainte de Dieu est capable de sortir l'homme du péché et de le conduire à la justification. Une question sur laquelle on observe une étonnante convergence chez les protestants : la crainte ne saurait avoir la moindre valeur de coopération à la conversion et à la justification. Certes, aux yeux de Luther, Dieu agit par la terreur et la foi, mais la terreur n'est qu'un élément extérieur, qui prépare à la grâce de la justification, sans y coopérer. La douleur que la crainte engendre n'est pas guérison ; elle peut tout au plus pousser le malade à consulter le médecin. Seule la foi au Christ peut apaiser la conscience. La vraie pénitence exige un amour positif du bien. A la limite, la crainte menace toujours de pervertir la foi, ce que Harnack exprime sans détour en disant : « [Le repentir de gibel] entraîne la ruine de la religion et de la plus simple morale »¹⁰. La contrition fondée sur la crainte n'est que l'expression d'un intérêt bien calculé.

Quoi qu'il en soit de la valeur reconnue à la crainte, il n'est pas douteux qu'elle a souvent constitué un puissant ressort de la prédication, chez les protestants comme chez les catholiques. Il est indéniable, écrit Jean Delumeau, que « la peur s'est glissée aussi dans la prédication et dans l'âme protestante ». Les manuels de prédicateur conseillaient de tenir en chaire un double langage, à la fois de menace et de consolation. Ils justifient ce recours à la crainte par son efficacité.

9. XXI,24,5 (Desclée de Brouwer, 1960, p. 479).

10. *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, 2, Beauchesne, 1953, col. 2493

té : « Il a été profitable aux Ninivites d'être effrayés par la menace d'une ruine prochaine. » Dans sa soixante-deuxième thèse de 1517, Luther affirme, certes : « La lumière de l'Evangile se lève sur ceux que la Loi a atterrés et leur dit : "Ne craignez rien" (Is 35,4). » Mais si, à ses yeux, la justification est seule capable de rassurer les pécheurs¹¹ et doit les libérer de la crainte, il n'en reste pas moins que la crainte est un ressort pour provoquer la conversion, dont il ne dédaigne pas d'user. Elle lui paraît utile non seulement au commencement de la conversion, mais chaque fois que nous devenons négligents. On n'est pas loin d'Augustin, mais dans un autre climat.

Autre témoin : Jansénius, qui consacre à la crainte un chapitre entier de l'*Augustinus*. Si sa fidélité à Augustin est littéralement indubitable, l'interprétation qu'il en donne n'infléchit pas moins sa pensée. Certes, il déclare que la crainte de l'enfer est utile — lui conférant ainsi un rôle pédagogique —, mais elle n'est que le « commencement extérieur de la sagesse », c'est-à-dire de la charité. Autrement dit, elle n'en constitue pas une partie intrinsèque, puisqu'il est dit que la charité la jette dehors. De plus, la crainte ne réussit pas véritablement à faire fuir le péché. « La volonté mauvaise, la crainte de la peine ne peut la changer, mais seul l'amour de la justice. (...) Elle retient la main, mais non pas le cœur, qui reste attaché au péché comme s'il ne craignait pas. » Aussi « est-il contraire à saint Augustin, précise Jansénius, d'enseigner que la douleur causée par la crainte de l'enfer, l'attrition de certains scolastiques, peut exclure toute volonté de péché et contenir le propos d'une vie bonne (...), et être de plus une disposition suffisante pour obtenir la justification avec le sacrement »¹².

Quand ils refusent à la crainte tout rôle positif dans le processus de justification, Jansénius tout comme Luther invoquent sans cesse Augustin, mais en ne retenant que les textes qui les arrangeent. Or Augustin disait explicitement : « Sans la crainte, tu ne peux être justifié »¹³. Il considérait la crainte, même servile, comme utile¹⁴. Certes, d'autres textes plus ambigus pourraient conforter les réticences de Luther et de Jansénius. Il écrit, par exemple :

11. Cf J Delumeau, *Le péché et la peur*, Fayard, 1983, pp. 551s

12. Textes tirés respectivement des ch 30,242cd ; ch 33,247d (cités dans le *Dictionnaire de spiritualité*, II,2, col 2493-94)

13. *In Jo Ep IX,5*

14. En *In Ps 141, IV,7* : « Le diable entre par la crainte des peines temporelles, le Christ entre par la crainte du feu éternel » (éd. Vivès XV, p 354)

« Car cette crainte qui ne produit pas l'amour de la justice, mais la frayeur du châtiment, est celle de l'esclave, parce qu'elle est charnelle. Elle laisse en effet subsister la volonté de péché, qui paraît dans les actes aussitôt que l'on espère l'impunité (...) Elle vit en cachette ; elle vit pourtant »¹⁵.

Mais avec Augustin, nous sommes dans un autre contexte qu'avec Luther et Jansénius. Si Luther exclut la crainte, c'est pour écarter tout mérite de l'homme sur la voie de la justification. Si Jansénius la rejette, c'est dans la mesure où elle relève de la nature, et reconnaître en celle-ci un apport à la justification serait porter atteinte à l'absolu de la grâce. Or, pour Augustin, la crainte est déjà une grâce, puisqu'elle vient de Dieu, et quand il reconnaît en elle un apport positif sur le chemin de la conversion, il ne fait que confesser la grâce déjà à l'œuvre.

Ainsi, « la crainte prépare pour ainsi dire la place à la charité ». Augustin est donc loin de dévaloriser totalement la crainte, y compris servile, même si elle ne constitue pas le ressort ultime de la vie chrétienne. Nietzsche prétend que la crainte est « la mère de la morale » et va jusqu'à estimer que « l'époque de la crainte fut la plus longue de toutes les époques »¹⁶. L'amour du prochain n'en serait lui-même qu'une forme inconsciente, « quelque chose de secondaire, en partie conventionnelle, arbitraire et illusoire en comparaison de la peur du prochain »¹⁷. Ce rôle essentiel attribué à la crainte, jusqu'à y subordonner l'amour qui n'en serait qu'une forme déguisée, pervertit l'approche d'Augustin, dont la morale serait à ranger dans les morales d'esclave, mais serait indigne d'hommes libres. Or, pour Augustin, la crainte servile, la seule dont Nietzsche a l'expérience, n'est qu'une phase initiale, la plus éloignée de l'amour, et qui ne fait que préparer l'entrée dans le régime de la liberté et de l'amour authentique.

Etant donnée son ambiguïté, est-il bien judicieux de garder ce vieux mot biblique de « crainte », tant il est décrié par nos contemporains ? Parce qu'il est biblique, Augustin refuse de le brader. Certes, l'amour ignore la crainte : « Celui qui craint n'est pas accompli dans l'amour » (1 Jn 4,18), mais la crainte peut être autre chose qu'une peur instinctive du châtiment, même si, sous cet angle aussi, elle a son

15. En. In Ps. 118, XXV,7 (éd. Vivès, vol. XIV, p. 636)

16. Humain trop humain I, §169, Gallimard, 1968, p. 133.

17. Par-delà bien et mal, § 201, Gallimard, 1971, pp. 112-113.

utilité. Pour Augustin, elle présente surtout un autre visage sous la forme de la crainte chaste, laquelle accompagne l'amour et, à la limite, se confond avec lui. A ce titre, elle ne disparaîtra jamais, pas plus que ne disparaîtra l'amour. Si, dans l'éternité, la crainte chaste reste la « compagnie » de l'amour, ce n'est pas parce qu'on aurait toujours à redouter de ne plus être aimé (l'amour jouira d'une sécurité totale), ni même parce qu'on aurait toujours à craindre de manquer à l'amour. La crainte est la qualité d'un amour tout à l'émerveillement d'être aimé. A cet égard, elle n'est pas une déficience de l'amour, mais sa fine fleur.

Amour

Amour m'a dit d'entrer, mon âme a reculé,
Pleine de poussière et péché.
Mais Amour aux yeux vifs, en me voyant faiblir
De plus en plus, le seuil passé,
Se rapprocha de moi et doucement s'enquit
Si quelque chose me manquait.

Un hôte, répondis-je, digne d'être ici.
Or, dit Amour, ce sera toi.
Moi, le sans cœur, le très ingrat ? Oh mon aimé,
Je ne puis pas te regarder.
Amour en souriant prit ma main et me dit :
Qui donc fit les yeux sinon moi ?

Oui, mais j'ai souillé les miens, Seigneur. Que ma honte
S'en aille où elle a mérité.
Ne sais-tu pas, dit Amour, qui a porté la faute ?
Lors, mon aimé, je veux servir.
Assieds-toi, dit Amour, goûte ma nourriture.
Ainsi j'ai pris place et mangé.

George HERBERT

(trad. Jean Mambrino)

Lecture d'« Amour »

Jean-Pierre LEMAIRE *

« **L**e plus beau poème du monde », disait Simone Weil. On comprend que ce poème, peut-être le dernier que George Herbert¹ écrivit, l'ait bouleversée, au point qu'elle l'apprit par cœur et qu'il fut pour elle comme le porche de l'expérience mystique ; il réunit les traits esthétiques et spirituels qui la touchaient le plus : dépouillement et incarnation. L'Amour inenvisageable pour l'âme indigne s'y fait proche, familier même, et la scène garde pourtant un caractère sacré dans une sorte de rituel du respect réciproque. La fable antique qui narrait les péripéties de la relation entre l'Amour et Psyché est devenue un poème qui condense les tâtonnements de toute une histoire en un lieu, un moment, trois strophes ; un poème, c'est-à-dire non pas une fiction, mais la figuration d'une réalité. Nous suivrons ici la belle traduction de Jean Mambrino (ci-contre), en ne recourant au texte anglais que pour quelques détails.

* A publié chez Gallimard, entre autres recueils de poèmes : *Le cœur circoncis* (1989), *Le chemin du cap* (1993), *L'Annonciade* (1997) ..

1. Contemporain de Shakespeare, pasteur anglican et l'un des « poètes métaphysiques » (1593-1633), aux côtés de John Donne qui fut son maître et son ami. Cf. *Monuments d'Eglise* (trad. Marc Penchenat, PyrèGraph, 1999) et l'article de Jean Mambrino, « Simone Weil et George Herbert », paru dans la revue *Etudes* en février 1974

Instabilité

Dans son travail pour figurer son expérience spirituelle, le poète doit d'abord inventer un « lieu », un espace où placer la rencontre. Ce lieu est supposé par les verbes de mouvement : « entrer », « a reculé », « le seuil passé », « se rapprocha », « s'en aille », « assieds-toi », « j'ai pris place ». On reconnaît dans l'invitation à entrer, suivie du repas en tête-à-tête, un écho de l'*Apocalypse* : « Voici que je me tiens à la porte, et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui ; je prendrai mon repas avec lui, et lui avec moi » (3,20). Mais, on l'aura remarqué, il y a inversion des rôles par rapport au modèle biblique : dans notre poème, c'est l'Amour qui invite l'âme chez lui, et non plus l'âme qui le reçoit chez elle. La conséquence de ce changement de situation est un petit drame : « être ici », auprès de l'Amour, en sa demeure, paraît d'abord impossible à l'âme indigne. Il faudra tout le parcours du poème pour qu'elle ose se tenir en un tel lieu. Entre le premier et le dernier vers, on passe du retrait (« mon âme a reculé ») à l'acceptation (« Ainsi j'ai pris place et mangé »).

Avant l'apaisement final, le poème sera donc traversé par une instabilité qui resurgit à chaque strophe, et se marque dans les mouvements opposés : « a reculé » / « se rapprocha » ; « Je ne puis pas te regarder » / « prit ma main » ; « s'en aille » / « Assieds-toi ». Ces va-et-vient ont trois enjeux successifs. Dans la première strophe, c'est la possibilité même de la rencontre : il s'agit de savoir si l'âme pourra franchir le seuil, séjourner au même endroit que l'Amour. Dans la seconde, c'est le face à face : l'âme, désormais en présence de l'Amour, se résoudra-t-elle à lever les yeux vers son partenaire ? Dans la troisième, c'est le partage. Enfin installée, rassurée, fera-t-elle honneur au repas préparé pour elle ? On notera que la dernière réponse de l'âme, où se lit le consentement définitif, n'est plus une parole mais un acte.

La métrique épouse ces fluctuations. A l'alternance du décasyllabe et de l'hexasyllabe dans l'original anglais répond celle de l'alexandrin et de l'octosyllabe dans l'équivalent français : rythme inégal qui rappelle le « distique élégiaque » des poètes grecs et latins. Ici, il traduit admirablement la succession des propositions et des reculs, des élans et des précautions.

La simplicité du poème ne doit pas dissimuler la complexité du rapprochement entre l'Amour et l'âme. Elle rend plus évidente, au contraire, la souveraine délicatesse avec laquelle l'Amour dénoue les difficultés. On devine qu'il y a là autre chose que du marivaudage...

En fait, aux barrières naturelles élevées par la pudeur, le respect de l'autre et de soi dans l'approche amoureuse, s'en superposent d'autres, nées d'un passé douloureux, et qui semblent longtemps (au début de la dernière strophe encore) vouer la rencontre à l'échec.

Incompatibilité

A s'en tenir à la manière dont les deux partenaires sont nommés ou qualifiés, tout les oppose : d'un côté, « Amour » ; de l'autre, « le sans cœur », « le très ingrat », l'âme « pleine de poussière et péché » qui a « souillé » ses yeux. L'adjectif « ingrat » est particulièrement significatif, surtout si on le rapporte à la prière où Herbert, dans un autre poème, demande à Dieu d'ajouter à ses faveurs précédentes un don qui lui fait encore défaut : « *a grateful heart* », un cœur reconnaissant.

L'ingratitude, comme le « péché », ne renvoie pas seulement à une « nature » corrompue, mais à une histoire mal vécue ; l'âme n'a pas répondu aux bienfaits dont elle a été comblée. L'indignité qu'elle ressent n'est pas une coquetterie ; c'est la trace de ses manquements qui revient spontanément à sa mémoire devant le geste inattendu, direct : « Amour m'a dit d'entrer. » Le premier effet de la rencontre avec l'Amour est la révélation de son contraire en l'âme : « poussière », « péché », souillure. Si l'Amour paraît les avoir oubliés, l'âme, elle, s'en souvient avec obstination. Comment cette opposition radicale va-t-elle être surmontée ? A force de délicatesse.

Les prévenances de l'Amour

La délicatesse existe des deux côtés. Il faudrait suivre pas à pas la façon dont celle de l'âme fait écho à celle de l'Amour. Pour la commodité, nous distinguerons les prévenances de celui-ci et le respect de celle-là.

Leur douce progression au cours du poème fait partie de ces prévenances. L'Amour les manifeste d'abord dans son accueil attentif. Herbert l'appelle « *quick-eyed Love* » — ce que J. Mambrino rend par l'expression pittoresque : « Amour aux yeux vifs. » Mais on pourrait traduire aussi par « Amour perspicace » (M. Penchenat), et cette attention, à laquelle la faiblesse grandissante de l'hôte n'a pas échappé, débouche promptement sur un geste, accompagné d'une parole de soutien : « Se rapprocha de moi et doucement s'enquit. »

L'âme a passé le seuil, mais elle est là comme une étrangère, comme quelqu'un qui n'est pas à sa place. Quand elle dit à l'Amour que ce qui lui manque, c'est « un hôte digne d'être ici », elle signifie qu'elle se manque à elle-même, que, faute de mérite, elle n'est ici qu'une présence vide, tirée en arrière, aspirée par le dehors d'où elle vient, remplaçable séance tenante par quiconque aurait plus de titres à être là. Peut-être Herbert se souvient-il de la parabole du repas de noces auquel un invité s'est présenté sans avoir la tenue convenable (*Mt 22,1*). L'âme aurait quelque raison de craindre d'être comme lui jetée dans les ténèbres, « là où seront les pleurs et les grincements de dents ». Elle redoute comme Simone Weil d'avoir été invitée « par erreur »², prise pour une autre... L'Amour s'emploie aussitôt à dissiper la peur d'un malentendu, à la rassurer sur son élection et à lui ouvrir un avenir : « Or, dit Amour, ce sera toi. »

L'âme a désormais le droit d'être là. Mais elle y est inutilement, puisqu'elle ne peut regarder Celui qui l'a invitée. Ce qui offusque son regard, c'est sa « honte ». Aussi l'Amour va-t-il guérir sa mémoire. Il fait appel à ce qu'elle connaît, ou devrait connaître, par deux questions : « Qui donc fit les yeux sinon moi ? », puis : « Ne sais-tu pas (...) qui a porté la faute ? » En termes théologiques, ce sont la création et la rédemption qui sont ainsi évoquées. Mais l'Amour n'emploie pas de mots abstraits ; la création et le salut sont ses actes, qui concernent l'âme personnellement. Derrière la troisième personne (« Qui ») et les articles définis (« les yeux », « la faute »), on entend la première personne (« moi ») et les possessifs de la deuxième personne sont sous-entendus (tes yeux, ta faute). L'histoire du salut reçoit une application immédiate. Toutefois, le recours à la forme interrogative, l'emploi de la troisième personne, de l'article défini, participent de « l'effet de sourdine », analysé par Léo Spitzer chez Racine, et sont autant d'égards.

L'Amour a d'abord créé les yeux qui nous permettent de le voir ; notre nature ne saurait donc être un obstacle absolu à la contemplation. « Oui, mais » nous en avons troublé la limpidité, le miroir est terni, et ce miroir ne peut se nettoyer que de l'intérieur. En rappelant qu'il « a porté la faute », l'Amour dit qu'il est passé du côté de l'âme, qu'il a opéré cette guérison du dedans en adoptant sa nature, en partageant son sort : l'obstacle suscité par son histoire manquée a donc aussi été écarté. Le texte anglais souligne l'association étroite qui a

2. *Attente de Dieu*, Fayard, 1985, p. 49.

rendu possible la purification en faisant rimer « *shame* » (ma honte) avec « *blame* » (la faute ou le blâme que l'Amour a pris sur lui).

Les prévenances de l'Amour ne se manifestent pas seulement par ses actes ou ses paroles, mais par sa « manière » : il s'enquiert « doucement » (« *sweetly* »), prend la main « en souriant ».

Le consentement de l'âme

A ces avances, l'âme répond par un double mouvement, ou un mouvement contrarié, respect, pudeur et « honte » entravant l'élan d'affection (« Oh mon aimé »). Devant les « yeux vifs » de l'Amour, l'âme ne peut que baisser les siens, souillés (« Je ne puis pas te regarder »). Le conflit entre la protestation d'amour — on songe à Pierre avec Jésus ressuscité en *Jn* 21,17 — et la conscience de l'indignité se résoudra dans l'offre de service (« Lors, mon aimé, je veux servir »).

Mais de même que l'Amour avait eu l'initiative en invitant l'âme à entrer, c'est lui qui servira le repas, comme dans la parabole de Luc : « Il se ceindra, les fera mettre à table et, passant de l'un à l'autre, il les servira » (12,37). « Ma nourriture » implique peut-être un don plus essentiel ; si on l'interprète comme une métonymie, l'expression désignerait l'Amour s'offrant lui-même en nourriture, et serait une allusion à la Cène. « J'ai pris place et mangé » signifierait alors l'union la plus intime entre l'âme et l'Amour. Pour y parvenir, une seule condition est requise : le consentement, marqué par l'adverbe « ainsi » (« *so* »). Tout est possible une fois « le seuil passé ». C'est le récit qui prend en charge, au début et à la fin, l'énoncé de cette condition, encadrant l'entretien (« s'enquit », « répondis-je », « dit Amour ») où se dit la coopération délicate, enfin acceptée.

L'embarras du commentaire fera mieux ressortir la parfaite sobriété du poème. En trois strophes de six vers, tout est dit : on est passé de l'opposition à l'union. Il y a bien un lieu, mais pas de décor ; des « acteurs », mais pas de personnages ; ce sont les gestes, les paroles, les actes qui comptent. Ils donnent évidemment à la scène une portée exemplaire, et chacun peut s'y rapporter. Un tel dépouillement n'entraîne cependant aucun schématisation. « Amour » n'est pas une allégorie comme celles qui peuplent le *Roman de la Rose*. L'âme et l'Amour représentent des êtres spirituels, et prennent vie dans l'aura de respect

dont chacun entoure l'autre. Ici, c'est la quintessence d'une expérience qui s'exprime : celle d'un moment privilégié, sans doute, mais, au-delà, celle d'une relation mûrie au long d'une vie entière.

Le poème de George Herbert n'est pas seulement beau. La simple beauté serait le signe, déjà bouleversant, que le poète a touché ce qui reste pour nous à l'horizon de l'existence. Dans l'émotion que nous ressentons à sa lecture, il y a plus : l'horizon lui-même s'est approché, et nous touche à notre tour.

Éditions SAINT-PAUL B.P. 652 - 78006 Versailles Cx

Jean PLIYA

membre de l'I.C.R.E.S. (Renouveau international)

DES TÉNÈBRES À LA LUMIÈRE

Osez la Prière de Délivrance

**Le combat spirituel et l'action du démon
dans la vie chrétienne**

TEMOIGNAGES

372 p. - 16 €

Des ténèbres
à la Lumière...
Osez la Prière de Délivrance

Père Maurice BORMANS, s.m.a.

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

À TEMPS ET CONTRETEMPS

*Avec la collaboration d'Annie LAURENT
(auteur de Vivre avec l'Islam ?)*

**Un bilan politico-religieux
du dialogue depuis les années 70**

256 p. - III. - 18,5 €

Le Très-Haut dans le Très-Bas

Françoise MIES *

Chapeau bas ! Le respect se présente moins comme l'acceptation de l'existence d'un égal que comme un consentement devant la « hauteur » ; un consentement où l'esprit s'incline devant l'autorité, mieux, devant la hauteur de l'autre, l'autre comme Dieu ou comme autrui, l'autre que je suis à moi-même, l'autre qu'est la loi. Respect du Très-Haut en Dieu, en autrui, en moi-même, dans la loi morale

Respect de la hauteur

Dieu est le « Très-Haut » (*Gn 14,18-20*), « le Seigneur ». Même si Dieu est créateur du ciel et de la terre, il entre davantage dans l'espace symbolique de la verticalité et de la hauteur signifié par le « ciel ». Dieu a donné sa loi au Mont Sinai, il a fait du Mont Sion sa demeure. A la source de l'univers, Dieu doit être à la source du sens ; il donne sa

* Chercheur qualifié du FNRS (Philosophie, Bible), aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur. A publié aux Presses Universitaires de Namur (PUN) en 1994 *De l'« Autre » et Faust ou L'Autre en question*, et dirigé différents collectifs

loi qui organise l'univers cosmique et éthique, il est celui qui enseigne, ébranle l'homme dans ses prétentions et le remet à sa place : après avoir voulu avoir raison contre Dieu, Job s'est laissé ébranler par la parole de Dieu ; il s'incline et consent (« je t'interrogerai, et tu m'instruiras ») : il consent à la hauteur de Dieu comme Maître de sagesse (42,4). Devant le Seigneur, l'homme s'incline et se prosterne, signifiant ainsi jusque dans son corps le respect que Dieu lui inspire (Ex 34,8 ; Ps 29,2, etc.), la « crainte de Dieu », comme l'appelle l'Écriture, cette vénération bien distincte de la peur.

La hauteur de la loi s'exprime notamment par son universalité, par le fait qu'elle s'impose à tous, qu'elle a autorité sur tous, que chacun est « sous » la loi, y compris tout dirigeant. Cette dimension de hauteur caractérise la loi civile ou militaire, mais plus encore la loi morale, au point que si la loi civile ou militaire devient injuste, il est légitime de la remettre en cause au nom de la loi morale. L'objection de conscience qui ne consent pas à la loi civile ou militaire, qui en conteste la hauteur et ne la respecte pas, se fonde sur une loi plus « haute » : la loi morale.

Même si certains philosophes, comme Kant, font passer le respect de la loi morale avant le respect des personnes, il y a lieu, avec Ricœur et Levinas, d'inverser la perspective. Le respect de la loi morale repose sur la reconnaissance de la dignité, de la « hauteur » de la personne. Si j'ai à respecter la loi « tu ne tueras pas », c'est certes parce que la loi morale l'impose — et à sa suite le code pénal —, mais d'abord parce que ce commandement se trouve inscrit dans la personne même d'autrui. Emmanuel Levinas a bien montré que c'était du visage même d'autrui que résonnait la loi¹, que c'était le visage même d'autrui qui signifiait l'appel, la prière ou le commandement au respect. Ce n'est pas sur la reconnaissance de l'égalité que se fonde le respect, mais sur la reconnaissance de la hauteur de l'autre. Cette asymétrie entre moi et autrui n'a rien à voir avec un quelconque complexe d'infériorité où je me sentirais toujours moins que l'autre. L'asymétrie que suppose le respect traverse toute relation, même entre égaux. Toute relation, même la plus égale et la plus réciproque qui soit, comme celle de l'amitié, conserve une dimension asymétrique. Elle est structurée comme une relation d'enseignement², où j'apprends de l'autre qui

1. Cf *Totalité et infini*, Nijhoff, 1980, p. 173 ; *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p. 91 ; *Difficile liberté*, Albin Michel, 1983, p. 22 ; *Entre-nous*, Grasset, 1991, p. 212.

2. Cf. *Totalité et infini*, pp. 178-179 ; « Martin Buber et la théorie de la connaissance », dans *Noms propres*, Fata Morgana (livre de poche), 1976, pp. 39-43.

m'enseigne, où je consens à la hauteur de l'autre qui me dit la loi « tu ne tueras pas », qui interpelle ma conscience. Dans le « tu » de l'amitié que j'adresse à l'autre s'élève parfois le « vous » du respect ; non pour abolir la proximité, bien plutôt pour signifier une distance qui n'est pas un éloignement mais une élévation. Dans la Bible, à cette « élévation » d'autrui répond le mouvement de prosternation, qui accompagne souvent la salutation : Jacob se prosterne devant son frère Esau avant que celui-ci l'embrasse (*Gn 33,3-4*) , Moïse se prosterne devant son beau-père Jéthro avant de l'embrasser (*Ex 18,7*).

La prosternation devant autrui est une des manières bibliques, mais aussi proche-orientales, d'exprimer cette dimension de hauteur en autrui qui en appelle au respect. Il en est d'autres : « Honore ton père et ta mère », commande le *Décalogue* (*Ex 20,12* ; *Dt 5,16* ; cf. *Sl 7,27*)³. « Honore » (*kabed* en hébreu), rends « gloire » (*kavod*). La racine signifie accorder du poids, reconnaître l'importance et l'autorité, vénérer dans un amour emprunt de respect⁴. Dans la Bible, la gloire est avant tout celle de Dieu : le verbe *kbd* s'applique d'abord à Dieu, et c'est à lui que l'honneur est à rendre, c'est au Très-Haut que le respect est dû. L'Ecriture en appelle à un respect analogue à l'égard des parents, car tous deux transmettent la vie, mais aussi — y compris la mère (cf. *Pr 1,8* ; *6,20* ; *31,1-9*) — l'enseignement religieux. Un respect actif, puisqu'il implique de leur prêter assistance, par la nourriture et le vêtement, jusqu'à la fin de leurs jours, et de leur donner une sépulture décente. Si la Bible ne fait usage du terme *kbd* quasiment que pour Dieu et père et mère, en commandant le respect dû à l'autorité divine ou paternelle, elle invite à une reconnaissance analogue pour tous, en se fondant souvent sur la création par Dieu de tout homme (*Gn 1,26*), y compris l'étranger (*Lv 19,34*) et le serviteur : « Si j'ai méconnu les droits de mon serviteur, de ma servante, dans leurs litiges avec moi, que ferai-je quand Dieu surgira ? Lorsqu'il fera l'enquête, que répondrai-je ? Ne les a-t-il pas créés comme moi dans le ventre ? Un même Dieu nous forma dans le sein » (*Jb 31,13-15*). C'est en tout visage que rayonne la gloire de l'infini et que s'exprime, dans sa hauteur, une parole qui m'enseigne.

Cette hauteur de la personne peut aussi être reconnue en soi, en « soi-même comme un autre ». L'étrangeté de moi-même à moi-même

³ Cf Maurice Gilbert, « Honore ton père et ta mère », dans *Il a parlé par les prophètes*, PUN/Lessius, 1998, pp 135-143

⁴ En *Lv 19,3*, c'est le verbe *y'r* (« craindre ») qui est utilisé. C'est la racine la plus fréquemment employée dans la Bible hébraïque pour signifier la « crainte de Dieu »

est altérité, fût-ce altérité par métaphore ou analogie⁵. Elle atteste que je ne suis pas tout, que je ne me maîtrise ni dans mon origine ni dans ma fin, que je ne puis coïncider avec moi-même, fût-ce par la pensée. Mais cette non-maîtrise est l'envers d'un don où je me reçois de plus haut que moi-même. Ce rappel à l'humilité n'exclut pas la reconnaissance d'une hauteur en moi, qui me dépasse et m'interpelle, à commencer par la « voix de la conscience », qui m'est à la fois l'instance la plus intime et la plus haute. Cet « autre » en moi, cet envers du sujet, m'enseigne dans sa hauteur. Le respect de soi se fonde sur la possibilité d'être enseigné par l'altérité du soi.

La hauteur cachée

Le respect est respect de la hauteur, respect du « Très-Haut » en Dieu, en autrui, en soi ou dans la loi. Mais il arrive que cette hauteur se donne, ou se cache, dans le paradoxe. Le respect coule de source à l'égard des personnes « respectables », à l'égard de celles qui, par leur stature physique, leur position sociale, leurs qualités intellectuelles ou morales, leurs mérites, leur autorité naturelle, imposent le respect. Mais le respect n'est pas moins dû quand les raisons ici avancées s'estompent. « Honore ton père et ta mère » ? Mais quand leur stature se tasse, que l'esprit se ralentit, que le regard se noie, que la parole se fait hésitante et bredouillante ? Les sages de la Bible n'ignoraient pas le problème. Dans le livre des *Proverbes*, ils commandent : « Ne méprise pas ta mère devenue vieille » (23,22), et dans le livre de *Ben Sira* : « Même si son esprit s'affaiblit, ne méprise pas ton père » (3,12). Le commandement positif du respect des parents du *Décalogue* est devenu commandement négatif ou interdit du mépris. Si le respect doit se commander, comme dans le *Décalogue*, même à l'égard des parents, c'est qu'il n'est pas aussi naturel qu'on pourrait le penser. Et si le commandement se fait interdit, c'est que l'impératif positif souffre violence. L'autorité, la hauteur d'un père et d'une mère semble s'estomper dans l'altération de leurs facultés : à quoi bon les « honorer » ? En situation de violence potentielle ou effective, il s'agit non seulement de commander le respect, mais d'interdire le mépris.

L'Écriture en appelle fréquemment au souci du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin. Elle apprend à reconnaître dans la figure sans contenance un visage, dans les yeux éteints une parole,

5. Cf F Mies, *De l'« Autre »*, pp. 121-176

dans la vulnérabilité une dignité, dans l'abaissement une hauteur, dans le Très-Bas le Très-Haut. Levinas insiste d'ailleurs sur la double asymétrie de la relation à autrui : il est non seulement le Maître qui enseigne mais le Pauvre qui implore, le Très-Haut et le Très-Bas, le Très-Haut dans le Très-Bas :

« L'épiphanie de l'Absolument Autre est visage où l'Autre m'interpelle et ordonne par sa nudité, de par son dénuement. Il m'interpelle de son humilité et de sa hauteur. (...) Autrui, dans le visage, interpelle de très bas et de très haut »⁶.

Le troisième et surtout le quatrième chants du Serviteur d'Isaïe dessinent le portrait d'un homme qui n'a rien pour plaire, qui n'a rien pour imposer le respect, qui attirerait même le mépris. Il est non seulement malade et souffrant, mais il est l'humilié, le méprisé : « Je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats » (50,6) ; il était « sans beauté ni éclats pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits ; objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisions aucun cas » (53,2-3). Le texte précise bien l'erreur de jugement partagée par tous : celui qu'ils tenaient pour rien, Dieu pourtant le reconnaissait comme son serviteur, comme son élu en qui il se complaisait (42,1), qu'il avait appelé (42,6 ; 49,1) et modelé (42,6 ; 49,5) : il a fait reposer sur lui sa « gloire » (49,3.5). La hauteur du serviteur de Dieu était cachée. Elle n'en était pas moins présente et, avec elle, le respect requis.

La hauteur qui appelle et commande le respect est bien souvent cachée dans l'humilité, voire l'humiliation. Elle est celle de la personne âgée : nous n'avons pas progressé en sagesse depuis plus de deux mille ans. Elle est celle de la personne en fin de vie, qui perd peu à peu ses facultés et dont la société demande pour elle qu'elle puisse mourir dans la dignité, vite, alors que c'est la société, nous, les « bien-vivants », qui ne supportons pas ce qui à nos yeux est une déchéance, et qui pourtant voile une hauteur jamais altérée. Cette hauteur paradoxale est encore celle de la personne handicapée, dont la société contemporaine a de plus en plus de mal à reconnaître la dignité de personne.

Quand l'esprit refuse de s'incliner devant la hauteur d'un homme, quand une société exclut des personnes du respect, ils s'inventent l'un

6. « Transcendance et hauteur », dans *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994, p. 66
« (...) autrui est à la fois plus haut que moi et plus pauvre que moi » (*Noms propres*, p. 40).

et l'autre des stratégies qui, en masquant la hauteur, masquent le crime. Il est ainsi presque impossible de tuer une personne en la regardant dans les yeux, parce que ce regard est expression, parole, commandement (« tu ne tueras pas »), hauteur. Toute la stratégie est dès lors de dissimuler le visage, de l'engloutir, pour qu'avec lui le meurtre lui-même soit dissimulé. C'est ainsi que la terreur des camps d'extermination fut possible. Les prisonniers étaient dénudés, groupés, agglutinés dans une masse ; leur visage ainsi englouti, s'éteignait avec lui la parole qui énonce l'interdit du meurtre⁷. Tuer devenait un acte technique et bureaucratique.

De nos jours, il est d'autres manières de se préserver du visage d'autrui, de sa parole, de sa hauteur, et donc d'échapper au commandement du respect. On peut penser par exemple à la technologie qui entoure l'embryon et le foetus, qui masque la hauteur de l'enfant-à-naître. Le Très-Haut est à ce point caché dans le Très-Bas que sa voix devient inaudible. Tout est permis.

La hauteur qui appelle le respect peut-être cachée par la vulnérabilité, la pauvreté, l'insignifiance. Mais elle peut être aussi enténébrée par le mal moral. Il est des personnes que nous considérons comme peu « respectables », dont les actes ou les penchants enfreignent le sens éthique ou la loi morale⁸. L'esprit répugne à s'incliner devant elles⁹. Il aurait même tendance à rejeter la personne avec ses actes. Et cependant, pour l'Ecriture, et pour certains courants de pensée qui souvent s'en inspirent, le respect leur est dû. Les raisons qui motivent ce respect sont diverses. Certains peuvent invoquer l'appartenance à l'humanité : si la singularité de la personne est niée, voire laissée au mépris, son humanité ou l'idée d'humanité est en elle respectée¹⁰. Sans nier l'idée d'une commune humanité, l'Ecriture invite à la reconnaissance de la hauteur de chaque personne pour elle-même, dans sa singularité et son altérité. « Va, et désormais, ne pèche plus », dit Jésus à la femme adultère (*Jn* 8,11). Il voit bien la déchéance morale de la femme, mais il ne s'y attarde pas, ne l'y enferme pas ; plus loin que l'abaissement, il voit la hauteur dont personne ne peut être déchu selon le cœur de Dieu, et c'est à cette hauteur qu'il l'appelle ou la rappelle. Le respect devient appel.

7. Cf. Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Gallimard, 1984, pp 162-169.

8. Pour la distinction entre éthique et morale, voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pp. 199-201

9. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, 1976, pp 80-81.

10. Pour le respect de l'idée d'humanité ou de la personne même, voir P. Ricœur, *op cit*, pp. 259 et 388.

« Celui-ci est mon fils bien-aimé »

Pour l'Ecriture, le déchiffrement de la hauteur dans l'abaissement ouvre à la Révélation même de Dieu. Les chants messianiques du Serviteur d'Isaïe le laissaient entendre : le Très-Haut se révèle dans le Très-Bas¹¹. Jésus, à son baptême, est un inconnu : il n'a rien fait encore. Sur lui vient pourtant une voix disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur » (Mt 3,17). Au faîte de la gloire de Jésus, lors de la Transfiguration, cette voix reprend : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur, écoutez-le » (17,6). Devant Jésus en croix, mort et outragé, la voix du Père ne s'est pas fait entendre. Mais elle a trouvé un relais. Le centurion et les hommes qui avec lui gardaient Jésus dirent : « Vraiment, celui-ci était fils de Dieu » (27,54). Anonyme, glorifié, anéanti, Jésus est fils de Dieu, fils du Père, le bien-aimé. Hauteur cachée, hauteur manifestée, hauteur bafouée, Jésus reste le fils aimé du Père. Personne ne pourra lui enlever cette dignité.

Tout ce qui est dit du Christ est dit ou sera dit de tout homme. Quand un homme semble n'être pas encore entré dans la dignité de l'humanité, parce qu'il n'est pas encore né ; quand un homme semble en être déjà sorti, frappé par le handicap, la maladie, la vieillesse ; quand un homme semble avoir franchi toutes les limites de l'exécrable et de l'avilissement, il faut entendre cette parole du Père : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, écoutez-le. » C'est encore l'homme déchu qui peut nous instruire. Cette parole, nous pouvons l'entendre prononcée sur autrui, mais aussi sur nous-mêmes, quand vient l'idée de notre propre indignité. Cet amour du Père, non seulement pour l'humanité en tout homme, mais pour chacun, nous apprend le respect de chacun, nous appelle à écouter et à reconnaître le Très-Haut dans le Très-Bas.

11. On se souviendra aussi du beau titre de Christian Bobin, *Le Très-Bas*, Gallimard, 1992

Le regard sur la personne handicapée

Marie-Hélène BOUCAND *

Si la question du respect se pose face à la personne handicapée, c'est probablement parce qu'en l'occurrence le respect ne va pas de soi. Le respect étant posé comme fondateur de la relation à autrui, pourquoi est-il opportun de se questionner sur ce principe face à l'autre, porteur d'un handicap ? Pour tenter une approche plus parlante, nous évoquerons les conditions du respect face à une personne porteuse d'un très lourd handicap mental, moteur ou de communication. De façon paradigmique, je propose aussi de nous situer dans le cadre d'une relation de soin, qui a été le lieu de mon expérience auprès de personnes cérébro-lésées.

La pitié et l'ignorance

Les positions habituellement évoquées dans le face à face avec une personne handicapée oscillent entre la pitié et l'ignorance. Arrêtons-nous sur chacune d'entre elles :

* Praticien hospitalier, membre du Centre Interdisciplinaire d'Ethique, Université catholique, Lyon A dirigé le collectif : *Intimité, secret professionnel et handicap* (Chronique sociale, 1998).

• La *pitié* est ce sentiment — si mal vécu par les personnes qui l'inspirent — réduisant la personne handicapée à la souffrance, aux difficultés qui apparaissent immédiatement au regard que l'autre pose sur celle-ci. Cette commisération est parfois emprunte de mépris : « Le pauvre, vous avez vu dans quel état il est ! ... » Nous sommes ici dans le jugement de valeur : cet état ne doit pas exister, cette existence, cette vie, ne vaut pas la peine d'être vécue.

• L'*ignorance* ou, plus justement, la *récusation* est le refus volontaire de voir l'autre. Elle n'est pas du même ordre que le déni — attitude psychologique réactionnelle et non volontaire, qui nous empêche de considérer la réalité du handicap ou les difficultés de l'autre. La récusation, c'est : « L'autre ne me regarde pas, ne me concerne pas », parce qu'il n'est pas identique à moi-même ou plutôt à l'image que je me fais de moi-même. Nous sommes en présence d'un principe d'exclusion : je ne peux supporter de voir que l'autre, ainsi défiguré, soit assimilé à mon semblable.

On voit bien que ces deux positionnements excluent l'un comme l'autre l'existence de la personne handicapée comme sujet. L'un et l'autre se reflètent dans l'image qui se donne à voir, ou que donne à entendre la personne handicapée, soit en confondant l'image et la personne (pitié), soit en excluant la personne présente au-delà de l'image (récusation).

Mon parcours proposera trois pistes de réflexion, afin de percevoir un lien plus juste avec la personne handicapée, dans le respect de ce qu'elle porte, quelles que soient ses limites ou son apparence, au plus profond d'elle-même : sa dignité humaine.

Quand l'autre n'a plus figure humaine

La tentation devant une personne très lourdement handicapée est de l'enfermer dans ce qu'elle donne à voir ou à entendre. Entre *présentation* et *représentation*, un ajustement est nécessaire qui nous interroge sur notre rapport à l'apparence du corps de l'autre et à ses capacités.

Le corps ou l'expression de ses fonctions, de ses capacités, est le lieu d'un affrontement, d'une réalité première, sans échappatoire pour le soignant. C'est dans la dureté de cette réalité que se trouvent les mots de handicap, déchéance, sénilité, démence, défiguration, inhumanité... Le corps qui se donne à voir, directement accessible à nos yeux (je vois, donc je crois : importance du regard), en appelle à notre représentation visuelle du corps humain, à la figure d'homme à

laquelle nous nous référons, à celle de notre propre corps. L'expression : « Il n'a plus figure humaine » traduit bien la difficulté de ne plus pouvoir reconnaître en l'autre quelqu'un qui me ressemble, qui a trait à la communauté humaine dont je fais partie. Notre appartenance à la même humanité est-elle encore possible et envisageable ? Quelle image de l'homme est-elle ainsi déformée, remise en cause, interpellée ?

« Daniel D. a présenté une rupture d'anévrisme avec coma. Les suites post-opératoires sont compliquées, et Daniel nous est adressé alors qu'il est encore dans le coma. Daniel ne présente aucun signe de communication, il n'évoluera pas. Il crie ou, plus précisément, hurle à la mort de façon permanente. Il a des escarres, et ses membres sont recroquevillés. Il se présente avec un visage totalement déformé : le menton luxé vient se confondre avec son nez. Il est réellement difficile de soutenir son regard, seul élément qui n'a pas été déformé dans ce visage n'ayant plus figure humaine. »

Face à la considération du corps comme « re-présentation » tangible de l'autre, je propose d'évoquer le corps comme icône de la présence de l'autre, comme médiation qui permet d'accéder à la connaissance de l'autre, sans toutefois s'y identifier. Le corps comme présentation de ce qu'est la personne, sans être la personne. Pour le soignant, le corps est la voie d'accès tangible au patient, la plus accessible, celle qui se voit, se touche, se sent. Mais l'image qu'on a de l'autre n'est pas le tout de la vérité saisissable de sa vie. S'arrêter au corps ou à sa présentation n'est pas non plus la seule voie pour « connaître » avec l'autre dans l'émergence d'une vie inattendue, imprévue, nouvelle. Il semble qu'il y ait là un ajustement à faire entre la présentation visible et perceptible de la personne handicapée et la représentation que l'autre, qui lui fait face, peut s'en faire. A partir du corps visible, le soignant ou toute autre personne élabore une représentation psychique et sociale de ce qu'il voit, de ce qui lui est perceptible.

Considérer le corps examiné ou soigné comme le tout de la personne est une tentation. Le corps est à la personne, mais la personne n'est pas *que* le corps. Réduire la personne à ce corps — handicapé ou non —, c'est la restreindre à l'image immédiate de notre représentation, nécessairement limitée, et faire obstacle à la capacité de construire une relation personnelle avec l'autre. La personne handicapée nous apprend qu'au-delà du masque, du paraître, même dans la plus grande déformation, défiguration, déshumanisation, il n'est jamais possible de « saisir » l'autre dans toute sa plénitude. L'autre est altérité, il

ne nous appartient pas, il est toujours au-delà de ce que l'on peut voir ou dire de lui. C'est là un des mystères de notre humanité.

Se risquer à la proximité avec la personne handicapée implique d'être au plus proche de sa vérité. C'est le respect qui va permettre de trouver cette justesse qui, tout en reconnaissant le handicap, n'y limite pas la personne. Non pas le respect protecteur, écho de notre imaginaire de toute-puissance et d'invulnérabilité, ni le respect distant, reflet de l'évitement du mal et de la souffrance par lequel on se protège, mais le respect qui vise au plus juste de la réalité, de la vérité de l'autre...

Une des réactions de Jésus illustre cet ajustement : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » Alors qu'il a le pouvoir de guérir le paralytique immobilisé depuis trente-huit ans, Jésus prend le temps de poser la question : « Veux-tu guérir ? » Demande incongrue dans ce contexte ! Il paraît en effet inconcevable que l'homme ne souhaite pas la guérison ! Mais Jésus donne la priorité au désir de vie qui habite le paralytique. Il nous enseigne et nous fait découvrir que l'attitude première, avant l'aide que l'on peut apporter à un autre — handicapé ou non —, est de lui demander quel est son désir : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » Pas de geste de guérison qui ne vienne s'inscrire dans le désir de l'autre et la mise en mots de sa propre souffrance.

Espérer l'autre

L'invitation à ne pas réduire l'autre à son handicap, sa maladie, sa souffrance, sa couleur de peau, son milieu social, son éducation, sa légion d'honneur ou son titre honorifique (toujours la même tentation d'identification à ce qui se voit dans l'immédiat), nous conduit à croire en l'autre. Nous sommes dans l'ordre de la foi en l'autre, de la foi en ce qu'il porte en lui de dignité ontologique d'une part, et spirituelle d'autre part. Jésus, lors de sa rencontre avec la Samaritaine, ne s'arrête pas sur sa religion, son appartenance ethnique, ou sur ce qu'il connaît d'elle. Il croit en elle, espère en elle, au point de lui donner accès à une vie nouvelle.

Montrer qu'*un autre vous espère* est peut-être une des attitudes les plus justes de la traduction du respect face à la personne très lourdement handicapée. « Désirer l'autre, c'est l'instaurer dans la vie » ; c'est rompre l'enfermement ou l'interdit d'une vie marquée par le handicap. C'est le travail de Pâques dans la foi en l'autre qui est autre que lui-même. Croire qu'il peut être debout, non pas malgré, mais avec

son handicap, sa différence, sa particularité, sa spécificité, son unicité, sa dignité, c'est laisser entendre une parole courageuse et risquée : « Prends ton grabat et marche. » Jésus, après la guérison du paralytique, ne nie pas le passé de celui-ci, mais il l'invite à se remettre en marche avec son grabat, son histoire, ses limites passées.

« Devant un très grand psychotique, vous vous dites, comme beaucoup de gens : ce n'est pas un homme. Pourtant, qu'est-ce qui fait que vous persistez à vous adresser à lui ?... Pour continuer à lui parler, il faut avoir la foi, il faut que face à lui quelque chose en vous désire le rencontrer, rencontrer autre chose que ce que vous voyez. Le sujet auquel je m'adresse n'est en aucune façon le "moi" qu'il décrit en parlant de lui »¹.

Pour percevoir qu'il y a autre chose que la dégradation de la personne qui se donne à voir, il faut se hasarder, prendre le risque d'une relation inscrite dans le temps. C'est là que l'on découvre par un dévoilement progressif que la personne handicapée est riche d'autre chose, derrière le masque du handicap qu'elle porte et montre à voir. Sentir la distance bonne, la place qui est juste pour l'un et pour l'autre, la relation où puisse se jouer l'émergence du sujet, d'une parole qui lui soit adressée.

C'est le temps qui m'a appris à reconnaître la dignité de Daniel D., grâce à la présence active de sa fille de 11 ans :

« Il était pour toute l'équipe difficile de s'occuper, de prendre soin de Daniel D., compte tenu de l'importance de la déformation de son visage et de son corps. La relation avec lui a été compliquée par le fait qu'il ne parlait pas, et que seuls ses cris, insupportables, continus, sans interruption, nous bouleversaient suffisamment pour nous rappeler qu'il était encore des nôtres. C'est sa fille de 11 ans qui m'a beaucoup aidée. Nous étions à la veille des fêtes de Noël, et elle n'avait pas encore revu son père depuis l'intervention. Elle attendait avec impatience de pouvoir le revoir. Je la vis avant qu'elle n'aille dans sa chambre ; elle savait bien comment il était. Elle a voulu y aller seule, avec sa mère. C'était une histoire de famille. Elle retrouvait ses parents, revoyait celui qui restait son père et elle lui redonnait cette dignité que nous, soignants, sans lien affectif avec lui, avions tant de mal à lui reconnaître au quotidien. Son père, même défiguré, restait son père, et c'est dans sa filiation qu'elle le reconnaissait, et pouvait s'adresser à lui en lui disant : "Tu es mon papa." »

1. Denis Vasse, *La vie et les vivants*, Seuil, 2001, p. 159.

Un regard en équilibre

Ce risque de la relation, ce temps pris, volontairement choisi et investi, nous invite à une nouvelle attitude face à l'autre, qui pourrait se situer entre la capacité de s'étonner et celle de s'interroger, pour ne pas rester enfermé dans l'immédiateté de la perception de l'autre ou de l'interprétation de ce qu'il vit. Cette proposition nous distancie de la facilité ou de la tentation de nous référer aux certitudes d'un savoir social, ou médical, qui permettrait de connaître, apprécier, estimer, décider, juger de la valeur de ce qu'est la vie de l'autre. L'autre est toujours autre que moi qui me projette en lui, porteur de son handicap, quel que soit son état et ce qu'il peut lui-même en dire.

Etre habité par ces deux attitudes d'étonnement et de questionnement peut nous ouvrir à la capacité, la potentialité de l'autre, handicapé, devenu réellement sujet de la relation entretenue avec lui. Là où se vit ma relation avec lui, je suis responsable de mon positionnement face à lui et du respect que je lui porte. Pour nous, ce n'est pas la dignité elle-même qui risque d'être menacée dans la relation de soin, mais bien sa reconnaissance par le soignant ou toute autre personne, au-delà du seul « visible » que donne à voir le malade. Cela demande une vigilance dans la relation à l'autre, d'autant plus importante que le patient aura perdu toute capacité de relation, toute apparence humaine. Ce respect est exigeant, difficile, et demande que la relation de soin puisse s'ajuster, se modifier, s'améliorer.

Cette position de respect ne s'impose pas d'elle-même en toute circonstance. Notre humanité, notre fragilité, notre histoire, notre état intérieur, nos difficultés personnelles, dans le domaine du soin bien plus que dans toute autre situation, s'affrontent à notre désir d'être juste avec l'autre, d'autant qu'il ne montre plus les traits habituels de notre humanité. Mais se laisser interroger par sa présence ouvre à la recherche du sens de la souffrance, du sens de l'homme. Pas de réponse acquise, mais un long cheminement personnel où la situation-limite semble être *a priori* une situation de perte de sens. Ce sont souvent les situations extrêmes qui nous révèlent notre quotidien. C'est à ce point-là que l'interrogation nous mène sur une crête, sur le chemin du sens, jamais acquis, toujours prêt à être remis en question, car il y a toujours un plus auquel, demain, nous serons peut-être davantage accessibles.

Que de regards de soignants parfois blessants ou meurtriers ! Pour nous, la plus grande dépendance liée au handicap est celle du regard

posé fixé et acquis sur la personne handicapée — regard d'espérance ou de découragement, de vie ou de mort, d'habitude ou de nouveauté, de savoir ou de méconnaissance, de possession ou de démaîtrise...

Notre relation à la personne handicapée nous dit quelque chose de notre regard, de notre façon d'être vis-à-vis de l'ensemble de la société. Ma relation avec l'autre en situation de handicap majeur est porteuse du sens, révélatrice de la place que toute la société donne aux plus pauvres, aux plus démunis, aux exclus. Elle est symbolique de ma relation à l'autre, à tout autre. Entre lui et moi, dans la situation présente, se jouent le respect et l'espérance de l'humanité en ses membres apparemment les plus démunis.

Etre dans une attitude de respect devant la personne handicapée, se mettre en tension vers elle (lui porter attention), reconnaître sa dignité, quelle que soit sa situation physique ou mentale, appelle à la solidarité : il est des nôtres ! Et cette reconnaissance s'inscrit dans l'exigence de la relation. L'autre « nous convoque à la responsabilité » (Levinas). C'est dans cet esprit que l'on peut relire la position du Comité National d'Ethique vis-à-vis des personnes en état végétatif, qui rappelle que « ce sont des êtres humains qui ont d'autant plus droit au respect dû à la personne humaine qu'ils se trouvent en état de grande fragilité »².

Si nous ne reconnaissons pas ce lien de solidarité, si nous ne respectons pas la dignité de l'autre, c'est notre propre dignité qui est en jeu et peut se perdre. Notre capacité à respecter la dignité de l'autre est un indicateur du degré d'humanité de notre société. La solidarité se construit par le lien social qui se noue dans la relation individuelle et le respect de l'autre handicapé. Etre témoin et vigile de cette relation, c'est être un garant, jamais sûr de lui, de l'avenir de la construction de notre humanité, dans le respect de l'autre différent, homme et sujet, toujours à découvrir au-delà de lui-même.

2. « Avis sur les expérimentations sur les malades en état végétatif chronique », dans *Ethique et recherche biomédicale*, publié dans *La Documentation française*, 1987, pp. 27-28.

Le respect de la création

Maxime EGGER *

Réchauffement climatique, disparition de milliers d'espèces animales et végétales, empoisonnement de l'air et des sols... La planète est en danger. En voie d'épuisement et polluées, les bases naturelles de la vie sont menacées. Avec elles, c'est la survie même de l'humanité qui est en danger. Si rien ne change fondamentalement, des désastres naturels et humains plus grands encore que ceux que nous connaissons déjà nous attendent.

Il faut donc réagir. Agir. De nombreuses organisations de la société civile se sont mobilisées autour de la notion de « développement durable », notamment depuis le Sommet de la Terre à Rio en 1992. Les Eglises aussi ont commencé à bouger, mais certainement pas encore avec l'engagement requis tant par la gravité de la situation que par les principes anthropologiques et cosmologiques de la foi chrétienne.

Contrairement à ce que beaucoup de fidèles — consciemment ou non — pensent trop souvent, le respect de la création est au cœur même du témoignage et de la mission de l'Eglise. De l'Incarnation à la

* Diacre du Patriarcat œcuménique de Constantinople et directeur de la collection orthodoxe « Le Sel de la Terre » au Cerf

Résurrection, toute l'œuvre salvatrice du Christ a une dimension cosmique (voir *Col 1,15-20*). Comme le dit Irénée de Lyon (II^e siècle) :

« L'Auteur du monde est en toute vérité le Verbe de Dieu : Lui-même, dans les derniers temps, s'est fait homme, alors qu'il était déjà dans le monde et qu'au plan invisible il soutenait toutes les choses créées et se trouvait enfoncé dans la création. Voilà pourquoi il est venu de façon visible dans son propre domaine, s'est fait chair et a été suspendu au bois, afin de récapituler toutes choses en Lui. »

En devenant chair, le Verbe a renouvelé non seulement l'humanité, mais toute la création. En se laissant baptiser par Jean, le Christ n'a pas sanctifié que les eaux du Jourdain, mais toute la nature, en en faisant un lieu possible de réconciliation et de communion avec Dieu. En mourant sur la Croix et ressuscitant, Il a restauré la capacité de la matière à être porteuse de la grâce et, par là même, à vaincre les forces de mort et de corruption.

Dans cette perspective, la création est « sacrée ». Non pas en soi, mais à cause de cette capacité à devenir sacrement de la Présence divine. « En vérité, la création ne possède aucun don qui ne lui vienne de l'Esprit », écrit Basile de Césarée (IV^e siècle). Tout en s'opposant au panthéisme qui accorde à la création une essence divine au risque d'en faire une idole (un danger actuel dans le néo-paganisme ambiant), l'Orient chrétien a toujours maintenu cette vision « panenthiéiste » d'une énergie divine — potentielle ou cachée, sinon manifeste — au cœur des choses. « Toi qui es partout présent et qui remplis tout », proclame l'Eglise orthodoxe dans sa prière au Saint-Esprit. Si le monde n'est pas Dieu, Dieu est en tout. Plus précisément, comme le dit Denys l'Aréopagite (V^e-VI^e siècle), « Dieu est présent à toutes choses, mais toutes choses ne se tiennent pas présentes à Lui ».

Assumer notre responsabilité

Le salut auquel j'ai à œuvrer n'est donc pas seulement celui de mon âme, individuelle et immatérielle ; il concerne aussi mon corps et toute la création, matérielle. A l'heure du Jugement dernier, j'aurai également à répondre des souffrances de la nature, qui sont le fruit du péché des hommes, de mon péché. Oui, le salut de la création est la responsabilité de l'Eglise et de ses fidèles. Et par salut, il faut entendre ici non seulement la survie et la sauvegarde de la nature, mais sa participation à la vie et à la gloire de Dieu. « Si nous ne prenons pas la

question écologique au sérieux et ne la mettons pas parmi nos priorités les plus urgentes, nous serons responsables devant Dieu de la négligence et du péché les plus impardonnable qui soient », déclare sans ambages Jean Zizioulas, métropolite de Pergame.

Cette responsabilisation est d'autant plus essentielle que, tout global et complexe qu'il soit, le problème environnemental n'est pas seulement politique, économique, éthique ou technique. Il est, plus fondamentalement, spirituel. Dire cela, le rappeler haut et fort, est peut-être la première mission des chrétiens dans ce domaine. Car, en matière d'écologie, on confond souvent les causes et les symptômes, et l'on n'intervient que sur ceux-ci. Or, les origines du problème sont à chercher dans une certaine vision de l'homme et du monde, qui, dès la Renaissance, a conduit au développement d'une civilisation fondée sur le mythe du progrès continu, de la raison souveraine et de la croissance illimitée, dont nous payons aujourd'hui les excès. En ce sens, la crise écologique est bien, comme le souligne Jean Zizioulas, la manifestation d'une autre crise, religieuse et culturelle : « La crise d'une culture qui a perdu le sens de la sacralité du monde, parce qu'elle a perdu sa relation à Dieu. »

D'un point de vue chrétien, il n'y aura pas de solution à la crise écologique sans une conscience claire de ses racines et dimensions spirituelles, sans une révision profonde de la manière dont nous concevons les relations entre ces trois réalités à la fois distinctes et ontologiquement liées que sont Dieu, l'être humain et la nature. Nous devons pour cela revenir aux Saintes Ecritures, à l'enseignement des Pères de l'Eglise transmis par la Tradition, à l'expérience de l'Eglise, telle qu'elle a été vécue par les saints et continue à se vivre notamment dans les sacrements et l'ascèse.

« Dieu vit que cela était bon... »

« Au principe, Dieu créa le ciel et la terre... » C'est le point de départ, révélé par les récits de la *Genèse* : la nature, la matière n'ont pas existé de tout temps et ne sont pas nées d'elles-mêmes ; elles ont été créées par la Trinité, par le Père et ses « deux mains » que sont le Fils et l'Esprit. Cette création, comme ne cesse de le répéter le texte biblique, est « bonne ». A double titre : par ce qu'elle est et par ce qu'elle est appelée à *devenir*, sur le plan eschatologique.

Bonne, la création l'est d'abord en tant que don excellent et gratuit de Dieu, fruit non d'une nécessité mais de sa volonté libre et souve-

raine, manifestation de son amour infini. Certes, l'homme l'a blessée et souillée par son péché, mais elle n'a pas complètement perdu sa gloire première, tout voilée ou obscurcie qu'elle soit. Transcendante dans son essence, la Trinité y est restée mystérieusement présente par ses énergies à la fois structurantes et vivifiantes. Personne n'en témoigne mieux que les saints : purifiés par l'ascèse et dilatés par le repentir, les yeux de leur cœur contemplent l'univers comme un « livre divin » où, au-delà de la surface des choses, se laissent entendre les paroles ineffables de la Sagesse éternelle, voir sa lumière invisible et sentir son mystérieux amour.

Bonne, la création l'est aussi par le dessein pré-éternel de Dieu sur elle : être transfigurée pour « entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rm 8,21*). Tout le cosmos est, avec l'homme, promis à la régénération finale (*Ap 21,1*) et à la vie éternelle, dans l'union au Christ (*Ep 1,10*). Porté par le souffle de l'*Apocalypse*, Ephrem le Syrien (IV^e siècle) écrit dans son *Hymne sur le Paradis* : « Il renouvellera et le ciel et la terre lors de notre résurrection. Par Lui, les créatures se verront délivrées et réjouies avec nous. » Les vies des saints nous donnent un avant-goût de cette parousie, annoncée par le prophète Isaïe : « Le loup habitera avec l'agneau (...), le lion comme le bœuf mangera de la paille, le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic » (11,6-8). De Gérasime qui guérit un lion et le rendit végétarien à Séraphin de Sarov vivant en compagnie d'un ours, l'hagiographie orthodoxe regorge d'exemples de convivialité pacifique retrouvée entre l'homme et les bêtes sauvages. Habité par l'Esprit, le saint acquiert ce cœur compatisant dont parle Isaac le Syrien (VII^e siècle), qui brûle d'amour « pour toute la création, pour les oiseaux, pour les bêtes de la terre », pour toute créature qui souffre.

Un don et une tâche

Ce dessein glorieux et éternel, la création ne peut cependant l'accomplir par elle-même. Créée *ex nihilo* (2 M 7,28), elle est par nature soumise à la loi du temps et menacée sans cesse d'un retour au néant d'où elle a été tirée. Elle ne peut échapper à cette finitude et accéder à la gloire promise qu'en étant unie et ramenée à cet au-delà d'elle-même qui est son origine : Dieu. Pour cela, elle a besoin de l'être humain ; en attendant, elle gémit dans les douleurs de l'enfantement (*Rm 8,19-22*). Seul Dieu, bien sûr, peut « sauver » le monde. Mais l'homme est l'instrument de ce salut. C'est pour cela que le Dieu

vivant — qui n'a pas créé le monde pour le faire disparaître mais pour lui communiquer sa gloire et sa vie — a façonné l'homme en dernier, différemment du reste de la nature.

« A peine le fis-tu moindre qu'un dieu ; tu le couronnes de gloire et de beauté » (Ps 8,6). Pour la tradition biblique, qui s'oppose ici au discours influent de « l'écologie profonde », l'homme n'est pas simplement une créature parmi d'autres. Selon Maxime le Confesseur (VI^e-VII^e siècle), il est le sommet de la création, destiné à unir en lui Dieu et la nature, le ciel et la terre, le masculin et le féminin. « Microcosme », il contient le monde autant qu'il en fait partie. « Etre-frontière », il appartient aux deux ordres de réalité : le spirituel et le matériel.

D'une part, créés de la terre et de la poussière (Gn 2,7), nous sommes organiquement liés à la création ; nous en dépendons pour nous nourrir, nous vêtir, nous loger. D'autre part, créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (1,26), nous sommes appelés à transcender le monde matériel, à le sanctifier à travers notre propre sanctification, à le ramener à Dieu à travers notre propre union au Christ dans l'Esprit Saint. Il y a donc entre l'homme et la création une interdépendance essentielle, vitale : l'un ne peut survivre sans l'autre. Si elle périt, il péira avec elle ; s'il chute, il l'entraîne avec lui vers la mort de la même manière que, s'il monte vers Dieu, il l'élève avec lui dans le Royaume des Cieux.

Telle est donc notre vocation : être les médiateurs entre Dieu et la nature, grandir dans une double relation d'amour avec Dieu et de respect envers la création « jusqu'à ce que Dieu soit tout en tout » (1 Co 5,28). « Le monde n'est pas seulement un don, mais une tâche pour l'homme », disait le théologien roumain Dumitru Staniloae.

Que choisissons-nous ?

Mais qu'est-ce que cette image de Dieu, qui nous différencie du reste de la création, qui fonde notre « supériorité » sur elle et nous autorise à la « soumettre » (Gn 1,26.28) ? Les Pères de l'Eglise y ont vu plusieurs choses : l'intelligence, la liberté, la capacité créatrice, une forme de dignité royale. « Tu le couronnes de gloire et beauté, pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains ; tout fut mis par toi sous ses pieds » (Ps 8,6-7). Le devenir de la création va, *de facto*, dépendre de ce que, dans notre liberté, nous ferons de ces facultés que Dieu nous a données à son image. Selon la manière dont nous les comprendrons

et les utiliserons, nous aggraverons ou contribuerons à résoudre le problème écologique.

Ainsi, que ferons-nous de notre intelligence ? L'unirons-nous au cœur pour révéler le sens caché, l'harmonie profonde et les « raisons d'être » (*logoi*) mystérieuses des choses, ou, l'exaltant et la réduisant à une activité purement intellectuelle (le rationalisme), l'utiliserons-nous pour découper la matière en morceaux, transformer la nature en objet et en formules afin d'en « devenir les maîtres et possesseurs » (Descartes) ? Nous servirons-nous de notre capacité créatrice pour libérer le monde de ses limites naturelles, le magnifier et le spiritualiser à travers les différents arts, ou pour développer des technologies nous permettant de mieux l'intégrer dans une logique économique d'exploitation, de croissance et de profit ? Serons-nous un bon roi biblique qui, comme le Christ, s'abaisse humblement pour servir, protéger et prendre soin de la création en obéissant à la volonté de Dieu, ou un despote qui veut être servi, soumettre le monde à sa volonté ?

Bref, comment agissons-nous avec la nature ? Selon une approche avant tout utilitaire ou dans une démarche authentiquement relationnelle ? Comme des individus égoïstes qui se croient le centre du monde ou comme des personnes en quête de communion ? Considérons-nous les autres créatures comme des moyens de satisfaire nos désirs infinis de consommateurs, ou comme des espaces de rencontre avec Dieu ? Quel type de regard portons-nous sur le monde : contemplatif ou prédateur ?

Nous sommes libres. Nous avons le choix entre deux voies : celle qui conduit à la mort et aux ténèbres de la destruction, ou celle qui mène à la vie éternelle et à la lumière de la Résurrection. Nous savons l'option qu'a prise le Premier Adam en voulant être dieu sans Dieu, et ses conséquences : la rupture de communion avec son Créateur et avec la création, l'introduction de forces de désintégration dans le corps du monde. Nous connaissons aussi celle à laquelle Jésus Christ nous invite. Son enseignement, comme toute l'Ecriture Sainte, ne cesse de nous le rappeler : Dieu nous a donné le monde non pas pour le défigurer, mais pour le transfigurer. Non pas pour l'exploiter, mais pour le cultiver et le réoffrir à Dieu en action de grâces. Non pas pour le soumettre à notre tyrannie, mais pour l'affranchir de la servitude de la corruption et en faire le vecteur de la vie divine. Non pas pour être ses maîtres tout-puissants — au risque d'en devenir ses esclaves à travers l'asservissement à nos passions matérielles — mais ses prêtres.

Prêtres de la création

« Vous êtes un sacerdoce royal » (1 P 2,9). Dans l'esprit du Christ, c'est en devenant ses prêtres que nous serons les justes rois de la création. Devenir prêtres du monde, c'est entrer dans un mode d'être relationnel, une attitude eucharistique centrée sur l'amour et la communion, fondée sur cinq piliers : l'humilité, l'action de grâces, la transformation créatrice, l'offrande, le partage.

- L'*humilité*, c'est la reconnaissance que « la terre et tout ce qu'elle contient appartiennent au Seigneur » (Ps 24,1). Le monde nous a précédés, nous y avons été « placés » (Gn 2,8) comme des hôtes. Il n'est donc pas notre propriété ; nous devons renoncer à vouloir le posséder ou nous l'approprier en nous prenant pour des dieux. Etre humbles, c'est accepter nos propres limites, notre dépendance tant à l'égard du Créateur que de sa création.

- Dieu, qui en est le seul Maître, nous offre le monde. Nous devons le recevoir avec la *gratitude* et la *delicatesse* qui conviennent à un cadeau précieux. Surtout, comme le psalmiste David, nous avons à rendre grâces et « bénir le Seigneur » pour les splendeurs de la création (103), nous associer aux louanges qui montent de l'univers et les faire entendre : « Louez le Seigneur, soleil et lune, louez-le, tous les astres de lumière... » (148).

- Ce que nous recevons, nous n'avons pas seulement le *devoir* de le préserver, mais aussi le *droit* de le façonner. « Le Seigneur Dieu mit l'homme dans le jardin pour qu'il le travaille et le garde » (Gn 2,15). Dans l'eucharistie, les fruits de la terre que nous offrons pour devenir le corps et le sang du Christ ne sont pas des matières premières, mais des produits transformés par le travail humain : le pain et le vin.

- Dans une attitude eucharistique, la première chose à faire du fruit de notre travail, c'est de *le rendre à Dieu*. Par là même, nous lui donnons une signification et une dimension éternelles en l'ouvrant à l'action transfigurante de la grâce. Nous en faisons un lien, un lieu de communion avec Dieu. « Ce qui est à Toi, le tenant de Toi, nous te l'offrons en tout et pour tous », proclame le prêtre dans la liturgie orthodoxe.

- Enfin, dernier moment de ce qui constitue un véritable cycle de vie toujours recommencé, ce qui a été reçu, travaillé et rendu à Dieu en action de grâces, est *partagé avec tous*. Après être devenu par la grâce un espace de communion avec Dieu, le monde matériel nous ouvre au prochain et devient un moyen de communion avec les autres. Le

respect de la création débouche ici sur son indispensable complément : la justice sociale.

Vers un nouvel *ethos*

Toutes ces attitudes, cette vision des relations entre Dieu et la création par la médiation de l'homme-prêtre, sont exprimées et vécues en plénitude dans la liturgie et les sacrements. Pour l'Eglise orthodoxe, ceux-ci n'ont pas seulement pour but la sanctification de l'âme, mais aussi la transfiguration de la création : ils rendent la matière — opacifiée par la chute — à sa transparence première aux énergies de la grâce, lui permettant ainsi de « recevoir en elle la force de Dieu » (Grégoire de Nysse, IV^e siècle). Tous les éléments de la création — le pain, le vin, l'huile, l'encens, l'eau, le feu, le bois — sont intégrés dans la célébration, offerts à Dieu et transformés par l'Esprit Saint en lieux de sa présence. Union organique de l'homme avec l'environnement naturel, l'eucharistie est en cela la matrice et le sommet d'une authentique écologie chrétienne.

Ce qui s'expérimente et se réalise déjà dans le rite doit bien sûr trouver son prolongement dans la vie quotidienne. Le mode d'être eucharistique doit s'incarner dans tous les aspects de notre vie : le travail, la famille, les relations aux autres et au corps, la création artistique, etc. Cela ne va pas sans une transformation intérieure, une *metanoia*, un retournement de tout l'être (corps, âme et esprit) par la prière, le jeûne et le repentir. Ce qui est en jeu est, comme le souligne Jean Zizioulas, l'invention d'un nouvel *ethos* dont le monde a un urgent besoin. Car, aussi nécessaires soient-elles, les lois les plus justes, les techniques les plus « vertes », les résolutions éthiques les meilleures ne suffiront pas à sauver la création.

Peut-être est-ce la première responsabilité de l'Eglise face à la crise écologique : devenir un lieu où se vit, s'acquiert et se développe un tel *ethos*, où l'homme, la femme, les enfants peuvent apprendre les gestes corporels et la culture de l'esprit fondateurs d'une relation eucharistique au monde. Alors, comme Origène (II^e-III^e siècle), nous pourrons vraiment dire : « Le Christ est le cosmos de l'Eglise, et l'Eglise est le cosmos du cosmos. »

La bonne distance devant Dieu

Claude FLIPO s.j.

Tu commenceras par le respect, nous est-il dit. Non par la générosité, la vertu ou les bons sentiments, de peur que tu ne croies qu'ils sont ton œuvre, mais par le respect, pour que tu évites de te mettre au centre. Et tu finiras aussi par le respect, de peur que le don de Dieu n'élève ton cœur, afin que tu te souviennes que tout est grâce. Car le respect demeure au cœur de l'amour, au long d'un chemin qui a son commencement, son milieu et sa fin. Il est un regard qui, maintenant la distance, enveloppe progressivement toute réalité : respect de la création, respect de la dignité de la personne humaine et respect de Dieu sont liés. Nous tenterons ici de baliser le chemin de cette expérience religieuse.

Une intérieurisation

Cette expérience est d'abord le sentiment que je suis invité dans un univers qui me précède, qui a un sens et des lois. C'est vrai du sentiment religieux du savant : « Il réside, disait Einstein, dans l'étonnement extatique en face de l'harmonie des lois de la nature, dans laquelle se révèle une raison si supérieure que toutes les pensées ingé-

nieuses des hommes ne sont en comparaison qu'un reflet tout à fait futile. »

C'est aussi vrai de la rencontre d'autrui, qui me révèle une loi morale commune à l'autre et à moi-même, et qui s'impose à ma conscience comme à la sienne. Ainsi, après le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, la seconde chose qui ne cesse d'étonner, c'est la loi morale inscrite dans les coeurs : « Fais ceci, ne fais pas cela ! » Ici, le respect s'intériorise : la raison, le *logos* perçu dans l'harmonie du cosmos s'exprime dans la conscience. Celle-ci est l'écho d'une voix que j'entends, et cette voix procède d'un être indépendant de ma personne. Comme l'a noté Newman avec finesse :

« Cette voix porte en elle-même la preuve de sa divine origine. Mon cœur s'y attache et l'aime comme si c'était une personne pleine d'amabilité. En lui obéissant, je suis tout joyeux ; si je lui suis rebelle, je me sens triste. Il me semble que je contriste ou réjouis tour à tour un ami vénéré... et cet être, cette voix secrète, je les aime et je les crains tout à la fois. »

Combien plus alors cette expérience religieuse se vérifie-t-elle dans la foi ! C'est l'attitude de Moïse au buisson, qui se voile la face de crainte que son regard ne se fixât sur Dieu, celle de Marie à l'Annonciation, des disciples à la Transfiguration... et finalement de toute prière authentique. Attitude faite à la fois d'humilité, de vénération, d'obéissance. En commençant l'oraison, dit Ignace, considérer comment Dieu Notre Seigneur me regarde, et faire un acte d'humilité ou de respect. Et de même en finissant par le colloque. Car, fait-il remarquer, « dans l'exercice spirituel, nous nous servons de l'intelligence pour penser et de la volonté pour aimer. Ainsi, l'activité de la volonté, lorsque nous nous entretenons avec Dieu, exige de notre part un plus grand respect que lorsque nous nous servons de l'intelligence pour comprendre ». Ainsi, tout commence par le respect, et tout s'achève aussi dans le respect. Mais de l'un à l'autre, il y a mouvement et croissance.

Trois degrés

■ Le premier réside dans le respect de la loi de Dieu. La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse, dit l'Écriture. Ici encore, la remarque des *Exercices* est éclairante : la première forme du respect ou de l'humilité « consiste à m'abaisser autant qu'il est possible pour obéir en tout à la loi de Dieu Notre Seigneur ». M'abaisser pour obéir,

c'est l'exact opposé du péché des anges qui, par orgueil, se considèrent juges de la loi. On parle beaucoup d'humilité aujourd'hui. Le mot est devenu à la mode, en sport comme en politique, pour désigner la modestie. Mais l'humble respect n'est pas la modestie, encore moins la frilosité. Il est, pour la foi, la subordination de la volonté humaine à la volonté divine. Il est un acte de décentration, par lequel je cède la place à plus grand que moi, dans la reconnaissance que je ne suis pas mon origine : un déplacement par lequel je sors de moi-même, de mon vouloir et de mon jugement propres, pour laisser place à un autre. Mouvement volontaire et affectif qui fait trouver bon et juste le commandement divin : « J'aime ta loi, je la médite jour et nuit, elle est la lampe de mes pas. »

Renonçant alors à justifier sa propre conduite par des raisonnements obliques — par lesquels on voudrait conduire Dieu à trouver bon ce que l'on juge bon par soi-même —, le croyant choisit de s'en remettre au jugement de Dieu qui lui parle dans sa conscience, éclairée par l'enseignement de l'Eglise qui interprète cette parole, quitte à se reconnaître pécheur, plutôt que de se faire juge et de Dieu et de son Eglise. Ces choses sont dures à entendre à une époque qui a promu la liberté de conscience et le libre examen. Elles n'excluent pas la recherche, le dialogue en Eglise, et le désir de certaines évolutions dans ses pratiques et son droit. Mais ce légitime dialogue, le chrétien le nouera toujours dans le respect d'une vérité qui ne lui appartient pas, et qu'il veut chercher dans la communion et sous l'autorité d'un magistère dont l'Eglise elle-même est redevable au Christ, son Seigneur.

Tel est le respect en ses commencements : une distance, une considération, une attitude de vérité de la créature devant son Créateur, qui porte à une première décision : la volonté arrêtée de n'enfreindre à aucun prix un commandement de Dieu clairement connu, par crainte de perdre son amitié.

■ Le deuxième degré concerne la vie de l'Esprit Saint dans le cœur des croyants. Il consiste à respecter non seulement la volonté universelle de Dieu, mais sa volonté particulière, l'invitation personnelle qu'il adresse à chacun, et à s'y rendre disponible en ordonnant sa vie selon cet appel. C'est le respect de l'Esprit Saint et de sa conduite, selon le mot de saint Paul : « Ne contristez pas l'Esprit ! » Il s'agit là d'un seuil, d'un passage de la vie morale à la vie spirituelle, où la règle de la conduite n'est plus seulement l'observation des commandements.

ments, mais l'attention fervente aux lumières et aux motions que l'Esprit de Dieu accorde à ceux qui lui obéissent : « Ceux-là sont fils de Dieu qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu » (*Rm 8,14*).

Ici, le respect prend la forme d'une distance vécue au cœur de l'action, cette sorte de retenue par laquelle on s'interdit d'empêtrer sur les prévenances du Saint Esprit pour le consulter et le suivre dans les décisions et entreprises de quelque importance. Le grand maître en ce domaine est Surin. S'adressant aux chrétiens de son temps, il les avertit de cet empêchement fréquent et inaperçu, qui consiste à agir par activité naturelle en tenant pour peu la motion de l'Esprit :

« Ce qui est à l'âme un plus grand mal qu'elle ne saurait croire, parce que cela met un milieu entre Dieu et elle, et la fait opérer en ténèbres souvent, empêchant qu'elle ne voie la lumière de Dieu parce qu'elle agit seulement par soi-même et non par le Saint Esprit qui, sans cela, c'est-à-dire sans la précipitation et la détermination propre, agirait et ferait son action ; mais à cause qu'elle s'introduit elle-même, il se retire et la laisse faire avec moins de perfection, sans comparaison. »

Respect de l'action de Dieu, qui porte à suspendre son action propre, à se laisser conduire plutôt qu'à conduire, à suivre son Esprit plutôt qu'à précéder, et qui se traduit dans la vie par des attitudes toutes pratiques : retenir son impulsivité, maîtriser le mouvement naturel qui nous emporte, consulter Dieu quand il est question de quelque chose de tant soit peu notable, et enfin, dans l'exécution de semblables choses, attendre la lumière d'en haut et le mouvement de la grâce.

« Il est vrai, conclut Surin, qu'au commencement l'homme aura de la peine à connaître et apercevoir cette lumière parce que c'est une chose très déliée, et nous, fort grossiers ; mais à la fin, elle se rendra tout à fait manifeste, en sorte que l'homme se trouvera content et heureux d'être ainsi mû et conduit de Dieu en toutes choses »¹.

■ **Le troisième degré du respect**, qui ne succède pas nécessairement au deuxième, regarde directement la personne de Jésus Christ, connue et aimée. Car l'Esprit des fils attire à lui et incline à mener une vie conforme à la sienne, selon ce qu'Ignace écrit dans ses *Constitutions* : « Ceux qui suivent vraiment le Christ, pour l'amour et le respect qui lui sont dus, aiment et désirent intensément ce qu'il a lui-même choi-

1. « De l'activité naturelle », *Guide spirituel*, II, 6, Desclée de Brouwer, 1963, p. 120.

si, à l'opposé des mondains. » Ici, le respect devient une question d'amour, une dette d'amour et de reconnaissance, en quelque sorte, envers celui « qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi ». Impossible, devant la croix, de s'en tenir à une position purement intellectuelle. Impossible, en méditant ce qu'il a supporté « pour moi », les humiliations et les outrages, de s'en tenir à une morale confortable. Folie de la croix ! Le monde a sa folie, et les mondains s'usent à poursuivre ses vanités. Le Christ a la sienne, tout opposée, et les saints renouvellement leur force en l'imitant.

« Ils respecteront mon fils », dit le maître de la vigne (*Mt 21,37*). Mais quant il vient, le Fils fait apparaître les pensées secrètes des coeurs : le faux amour de soi allant jusqu'au mépris de Dieu, et le véritable respect de Dieu allant jusqu'au désir de passer pour fou à cause du Christ. L'amour abolit ainsi la distance d'un respect encore trop humain : un besoin impérieux de conformité, de ressemblance, de partage de toutes les peines, en vient à réduire l'écart, à la manière d'une protestation envers un style de vie devenu intolérable. Ainsi Charles de Foucauld : « Etre riche, à mon aise, vivre doucement de mes biens, quand vous avez été pauvre, gêné, vivant péniblement d'un dur labeur : pour moi, je ne puis, mon Dieu, je ne puis vous aimer ainsi ! » Celui qui vit de cet esprit au cœur du monde ne peut se contenter de louer, ni même de servir, mais il veut accomplir l'œuvre de Dieu à la manière du Christ qui a choisi la dernière place et a été tenu pour rien. Entre deux façons contradictoires de vivre, deux principes opposés, deux « étendards », il a choisi, bien que pécheur, celui du Christ et il lui offre toute sa liberté.

Ainsi, tout commence par le respect, et tout s'accomplit aussi dans le respect, selon le mouvement qui va de la crainte à l'amour. Non pas la crainte servile du jugement, mais la crainte de perdre l'amour de Dieu : crainte « chaste », selon le mot de saint Augustin, et qui, d'abord attentive à écarter tout ce qui pourrait blesser cet amour, se met à son service jusqu'à vouloir lui ressembler. Alors, dans l'amour, il n'y a plus de crainte, sinon celle qui, ayant pris forme de respect, embrasse toutes choses d'un regard purifié. Le monde où nous vivons retrouve ainsi sa dimension de profondeur, ce monde que nous ne savons que trop bien profaner, mais qui est sorti des mains du Créateur. La valeur que Dieu lui attache, c'est la vie et la mort de son

Fils unique. Et le respect manifeste la conscience que nous avons de cette réalité, du caractère sacré de chaque personne comme de la sauvegarde de la création qui nous est confiée. Les valeurs de la société elle-même, celles qui nous permettent d'habiter ensemble notre monde, trouvent là leurs racines. Lorsqu'elles ne sont plus enracinées dans une expérience religieuse, elles sont, selon le mot de Paul Ricœur, comme des fleurs coupées dans un vase.

*A Poitiers les 15-17 novembre 2002 au Palais des Congrès,
sur le site du Futuroscope*

**CONGRÈS-COLLOQUE HILAIRE DE POITIERS
*L'homme et Dieu aux IV^e et XXI^e siècles***
organisé par « Sources chrétiennes »

L'œuvre majeure d'Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, vient d'être publiée.
Une réflexion fondamentale pour notre civilisation européenne
y est offerte sur l'homme et sa quête du divin.

Sources chrétiennes - 29, rue du Plat - 69002 Lyon - 04 72 77 73 50
site : <http://www.editionsducerf.fr>

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Henri LAUX

Le Dieu excentré

Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2001, 130 p., 14,64 €.

Rares sont ceux qui s'aventurent de nos jours à parler de Dieu. A en parler avec la rigueur d'un discours de raison, et non pas seulement à partir des élans du cœur ou des enthousiasmes de la sensibilité. Bref, à en traiter en philosophe.

Or cette tâche importe à plus d'un titre. D'abord, à une époque de frilosité religieuse et de repli sur la sentimentalité, ou même de peur pour ce qui est intelligence de la croyance, il est essentiel de manifester qu'un discours de raison concernant Dieu est possible et ouvre des voies sensées à quiconque veut bien le prendre en compte. Essentiel encore, car il importe que l'homme, par tout lui-même, et donc aussi par son intelligence, rende homma-

ge à Dieu, à ce que notre langage le plus commun appelle Dieu.

C'est bien de ce langage que part ici la réflexion du philosophe, pour exhumer en quelque sorte une présence qui se tapit au cœur de toute existence. Il ne s'agit pas de la « prouver », ni de la démontrer par voie de nécessité, mais de permettre son écoute, et donc aussi de déployer les dimensions de toute existence humaine pour l'ouvrir à un plus grand que soi qui ne lui est pourtant nullement étranger. Aussi importe-t-il d'assumer les voix des traditions philosophiques, spirituelles et mystiques, qui ont tenté de dire quelque chose de ce qu'elles nommaient Dieu.

Et c'est ce que font très admirablement ces pages : prendre le relais de ce que d'autres ont dit de Dieu parce qu'ils ont vécu sa présence et ont fait l'expérience de sa trace en eux. Ce beau livre n'est certes pas toujours aisé à lire, quoique rédigé

sans jargon ni obscurité Mais il montre que pour s'ouvrir à Dieu, réalité la plus simple et la plus présente, l'effort le plus grand est attendu de nous, comme un hommage de notre intelligence à Celui qui l'habite

Ce livre de philosophie traite avec justesse de l'expérience mystique, tant il est vrai que le Dieu concerne par l'expérience humaine n'est pas un imaginaire dieu des philosophes, coupe du Dieu vivant, mais le seul et même Dieu qui suscite liberté et parole échangée avec tous

Paul Valadier ♦

Albert ROUET

Découvrir Dieu comme Père

Prier en fils

Saint Paul,
coll « Spiritualité contemporaine »,
2002, 284 p , 19 €

Ces sermons de Mgr Rouet sont à la fois un commentaire du *Notre Père* et une réflexion théologique sur notre rapport à Dieu Chaque invocation de l'oraison dominicale est commentée en un ou deux chapitres, et, à propos de chacune, l'auteur présente quelques éléments de réflexion sur des sujets importants paternité, sacré et sainteté, Règne de Dieu, captation ou accueil de la vie, dette et offense, tentation, etc

L'ensemble invite l'homme contemporain à accueillir la Révélation comme un don pour sa vie, à démasquer les idoles qui le poussent à s'enfermer dans sa suffisance ou à se refugier dans le passé Loin

d'une spiritualité qui s'abstrairait des réalités quotidiennes ou se satisferait des illusions d'une affectivité fusionnelle, la foi est expérience faite en Eglise et engagement il s'agit de vivre sa vie en y déchiffrant les signes qui manifestent l'amour de Dieu et appellent l'homme à aimer, bref, à imiter Jésus qui n'a voulu que s'offrir à la volonté salvifique du Père

Dense, original, nourri d'Ecriture Sainte, attentif au monde d'aujourd'hui, mais écrit peut-être un peu vite (charge épiscopale oblige), l'ouvrage conforte la pensée croyante, en même temps qu'il indique les enjeux et les critères d'une authentique vie spirituelle

Jean de Longeaux ♦

Claude-Charles BILLOT

Les capucins

Une réforme franciscaine du XVI^e siècle.
Siloe, 2001, 283 p , 19 €

Ce livre qui se présente comme un livre de vulgarisation est précieux à bien d'un titre Tout d'abord, il nous présente l'un des plus beaux rameaux de la famille franciscaine La réforme capucine, née en Italie vers 1525 non sans quelques difficultés, ne tarda pas à se répandre dans toute l'Europe et bien au-delà Aux yeux de beaucoup, alors, les capucins comme les jésuites sont le fer de lance de la Réforme tridentine Introduits en France, ils participent à son grand renouveau spirituel Il n'est que de rappeler la place que tinrent, dans le cercle de Madame Acarie, la futu-

re carmélite de Pontoise, un Benoît de Canfield et le couvent de Saint-Honoré de Paris.

Mais c'est aussi avec beaucoup de talent que l'auteur évoque d'autres grandes figures capucines : Ange de Joyeuse, Laurent de Paris, Joseph du Tremblay et Chérubin de Maurienne qui, chacun avec son talent propre, surent être des spirituels, des missionnaires, voire des diplomates.

Philippe Lécrivain ◆

Bernard PITAUD

**Nicolas Roland
et les Sœurs de l'Enfant Jésus**

*L'Ecole française
à Reims au XVII^e siècle.*
Préf. T. Jordan.
Cerf, coll. « Epiphanie »,
2001, 242 p., 13 €.

Le bienheureux Nicolas Roland (1642-1678) est assurément un homme attachant, qui a su, au cours de sa très brève vie, aller simplement à l'essentiel, c'est-à-dire à la charité. C'est aussi un apôtre qu'il convient de replacer au milieu du XVII^e siècle, alors que commencent à s'estomper en France les grands élans qui avaient suscité tant de « dévots ».

Bernard Pitaud nous introduit habilement à cette double dimension en présentant l'itinéraire personnel de Nicolas Roland, puis en s'arrêtant plus longuement sur quelques points de sa spiritualité. Au terme de la lecture, on comprend mieux la manière dont la foi et la charité étaient vécues à Reims,

en ce temps-là, par un savant théologien qui fut aussi, bien que modestement, un remarquable trait d'union entre un Nicolas Barré et un Jean-Baptiste de La Salle.

P. L. ◆

Chantal REYNIER

Pierre-Joseph de Clorivière

Un maître spirituel pour aujourd'hui.
Parole et silence, 2001, 104 p., 8 €.

L'ouvrage du Père de Clorivière sur la prière et l'oraison fait partie des classiques de la spiritualité. La collection « Christus » naissante lui avait consacré un volume, en 1961. La publication de sa correspondance vient de s'achever par ailleurs. Mais la vie aventureuse de ce jésuite éminent, qui traversa la Révolution française, fonda dans la clandestinité la Société des Filles du Cœur de Marie et, pour les prêtres, la Société du Cœur de Jésus, puis connut, cinq ans durant, les geôles de Napoléon avant de rétablir la Compagnie de Jésus en France, restait inconnue du public. Ce petit livre comble heureusement cette lacune.

Une écriture alerte retrace cette existence mouvementée et exceptionnellement féconde. Son mérite est surtout d'ouvrir de larges perspectives sur la vie intérieure de ce mystique par d'abondantes citations empruntées à sa correspondance, ses écrits et ses notes intimes. On découvrira un homme d'action, certes, mais surtout un homme de foi. S'il a échappé au martyre et, pour le moment, aux

honneurs dont l'Eglise couronne souvent ce destin, il n'en demeure pas moins un témoin impressionnant de l'espérance chrétienne en des temps tourmentés.

Dominique Salin ◆

Antoine CHATELARD

Charles de Foucauld

Le chemin vers Tamanrasset.
Karthala, coll. « Chrétiens en liberté »,
2002, 322 p., 23 €.

Le livre du frère Chatelard sur Charles de Foucauld est infiniment précieux. Fruit de longues années de recherche et de méditation, son propos est de présenter, sous un angle à la fois psychologique et historique, cet homme marqué par la vie et par son temps, en faisant toute sa place au cheminement spirituel dans ce qu'il peut avoir d'imprévisible, d'inattendu et pourtant de « logique ».

Les passages sur le choix du sacerdoce, la fraternité ou le besoin des autres (au moment où, en 1908, Charles de Foucauld malade se voit adopté par les Touaregs) sont étonnantes de justesse à la fois humaine et spirituelle. Tout l'intérêt de l'ouvrage consiste à montrer comment itinéraire humain et itinéraire spirituel s'imbriquent, se répondent, s'appellent, pour finir par être indissociables. Ainsi Charles de Foucauld apparaît-il comme un modèle de tension vers l'absolu, bien que profondément incarné dans une histoire personnelle, intime, pétrie par ses amitiés, par la puissance de ses attaché-

ments sentimentaux, par son appartenance sociale, nationale, régionale même. Loin de rendre Charles de Foucauld plus lointain, cet ouvrage nous rapproche de lui.

Jean-Pierre Rosa ◆

Dominique MILLET-GÉRARD

Claudel

La beauté et l'arrière-beauté.
Sedes, coll. « Questions de littérature »,
2000, 126 p., 17 €.

L'esthétique théologique de Claudel qui, en adversaire résolu de l'esthétisme, constate l'impasse où s'est enfermé le symbolisme : de Mallarmé, interroge le rapport entre l'art et la religion, réciprocité qui conjugue le Beau et le Vrai : est-il vrai que la beauté sauvera le monde ? Et de quelle beauté s'agit-il ? Pour Claudel, c'est celle de l'Incarnation où se lient nature et surnaturel et pour laquelle il convoque, comme références, la peinture hollandaise (art de l'intériorité de l'âme, de la réceptivité méditative) et la splendeur baroque (expression exubérante de la communion et de la puissance d'affirmation) : *Animus* ici, et là, *Anima*.

Dans l'atelier de l'artisan Claudel, deux établis pour mettre à l'œuvre cette conviction chrétienne. Le théâtre, nourri de ses modèles antiques et shakespearien, irrigué de sève liturgique, théâtre du combat intérieur où rien n'est épargné de la complexité réelle de l'histoire humaine, sert une apologétique du salut ; il donne à voir la Communion des saints comme

effet de l'Alliance. L'exégèse biblique ensuite, dont le pivot est la figure christique — lecture allégorique qui donne le chiffre de l'histoire contemporaine, cette dramatique divine dont la prophétie aura écrit le livret qui justifie l'invincible optimisme du chrétien Claudel. Lequel, à rebours d'une modernité avide et fière de ses ruptures, consacre, en prêtre du Verbe, l'unité et la continuité des héritages : unique est le texte du monde, théâtre et poésie fondés sur le socle biblique en donnent une exégèse jubilatoire, puisqu'un Autre y est présent.

François Marzer ◆

Jean-Claude LARCHET

Saint Silouane de l'Athos

Préf. Archimandrite Syméon.
Cerf, coll. « Epiphanie »,
2001, 404 p., 23 €.

Le starets Silouane est un des grands saints orthodoxes du xx^e siècle. Ses écrits reflètent son expérience spirituelle. Favorisé de visions du Christ et de la Mère de Dieu, mais aussi harcelé par des démons, il était d'une grande simplicité et humilité. Lui qui n'était allé que deux hivers à l'école écrivait sans effort sur Dieu, car, disait-il, « le saint Esprit m'a instruit... et me porte à écrire ».

L'étude de J.-C. Larchet scrute sept thèmes centraux dans l'expérience spirituelle de Silouane : tenir son esprit en enfer ; aimer les ennemis ; salut personnel et salut du monde ; l'expérience de la dérélic-

tion ; le repentir et l'humilité ; le visage du Christ ; la pédagogie de l'Esprit. Sur les premiers points, il opère une confrontation serrée avec les écrits des Pères de l'Eglise, et c'est l'occasion de revisiter des grands spirituels comme saint Jean Chrysostome ou bien Syméon le Nouveau Théologien.

Par-delà cette filiation directe, les accents propres à saint Silouane n'en ressortent que mieux, et les pages sur l'amour des ennemis ou l'humilité y gagnent une clarté, une évidence brûlantes. Les degrés de l'amour des ennemis sont plus que jamais à méditer par tous les protagonistes de conflits : « Le Seigneur apprend à tant aimer les ennemis que l'on aura compassion d'eux comme de ses propres enfants », ce qui conduit à leur vouloir du bien... Cet amour des ennemis est condition de notre propre salut, qui ne va pas sans le salut du monde. Ce but est tellement hors de portée qu'il y a de quoi désespérer. Ne reste alors que l'humilité de se reconnaître impuissant. Mais « aussitôt que nous nous humilions, nos souffrances prennent fin ; car à cause de son humilité l'Esprit Saint témoigne à l'âme qu'elle est sauvée ».

La dernière partie est consacrée à des écrits inédits et des lettres. On y découvre une étonnante prière à Adam, lui qui a connu Dieu et le paradis, modèle de ceux qui se repentent et qui sont aimés de Dieu. Car c'est le dernier conseil de Silouane, dans sa dernière lettre : « Dites le plus possible aux gens : "Faites pénitence !" »

Monique Bellas ◆

Michel ROUGE
et Jean-Pierre GUEREND

Le combat du Père Bernard Lalande

Pionnier de la paix.
Préf. R. Etchegaray.
Postf. B. Gantin.
Nouvelle Cité, coll. « Racines »,
2001, 216 p., 15,40 €.

Prier pour la paix, ou agir pour la paix ? Dans l'esprit de ses initiateurs de l'immédiat après-guerre, *Pax Christi* devait être une croisade de prières pour la paix. En effet, on spiritualisait ce mot si terrestre . recherchons la paix du Christ et la paix des armes et des nations suivra la paix pieuse de nos coeurs. Le Père Lalande (1910-1998) ne cessera de réagir vigoureusement contre cette dérive. Dans une intuition fulgurante, il saisit que si la paix est don de Dieu, elle est également œuvre des hommes : on ne peut prier pour la paix sans agir pour la paix.

La paix est impossible, et elle est obligatoire. Si elle est mission d'Eglise et fonction de la cité, elle est avant tout une question d'amour : Dieu met la paix entre nos mains. Il nous demande d'y croire et de la vouloir Quand Bernard Lalande prend la responsabilité de *Pax Christi* en 1950, il souhaite achever la réconciliation franco-allemande et élargir cette fraternité aux autres nations. « Dans le Christ, écrit-il, nul n'est étranger, tous sont égaux en dignité. » La paix du monde se joue dans l'âme de chacun, elle se joue dans la rencontre, le dialogue, et pas seulement dans l'Eglise catholique : « Tous les hommes véritablement

pacifiques sont appelés pour imploier et instaurer la paix. »

Ce livre, très discret sur la personne même de Bernard Lalande, nous présente la puissance de son témoignage, de sa pensée audacieuse et libre. Il souhaitait que le chrétien fût comme le chien de chasse qui se risque dans des chemins inexplorés, tout en demeurant à la portée de la voix de son maître. Le Père Lalande assumera pleinement ce risque jusqu'au terme de sa vie féconde.

Marie de Tilly ◆

Franz JALICS

Ouverture à la contemplation

Trad. C. Longeval.
Desclée de Brouwer, coll. « Christus »,
2002, 460 p., 27,5 €.

Le P. Jalics, jésuite hongrois, anime un centre spirituel près de Nuremberg. Après avoir enseigné la théologie en Argentine, tout en partageant la vie des bidonvilles de Buenos Aires, il fut séquestré en 1976 par un groupe militaire d'extrême droite. Cet événement a changé sa vie. Depuis 1978, il donne des retraites d'initiation à la contemplation.

Justement convaincu que le moi profond est habité par la présence de Dieu, et remarquant la difficulté de prier chez de nombreux chrétiens pourtant formés à l'oraison, Franz Jalics propose un chemin de contemplation par l'exercice des sens, la respiration, le silence du rai-sonnement et la prière du Nom de

Jésus. Il accompagne ses retraitants, au long de dix étapes, vers la conscience intime du réel, qui est la présence aimante de Dieu. Un chemin qui n'est pas de facilité : la voie est encombrée par les soucis, les retours sur soi, les amertumes et les souvenirs douloureux.

Comment guérir de ces blessures psychiques mal cicatrisées, comment assouplir ces défenses construites plus ou moins consciemment, qui encombrent l'accès à la présence ? Tout dépend, explique l'auteur, de notre capacité à demeurer dans la contemplation au long de la traversée. Pour bien « méditer », c'est-à-dire s'exercer à persévérer dans le recueillement au-delà des réflexions et des images, il suffit de respecter deux conditions : être tourné vers Dieu et prêt à souffrir. La méditation silencieuse permet alors aux sentiments négatifs (culpabilités, ressentiments, irritations...) de remonter à la surface et d'être présentés à Dieu.

Seul ce qui est enduré avec amour, en relation avec notre moi profond et avec Dieu, est guéri. L'attention prolongée et confiante en la toute-puissance de l'amour qui vient d'en haut libère et purifie plus que tout autre chose. Une psychothérapie peut s'avérer utile pour rendre plus conscient, mais la vraie libération est l'œuvre de Dieu.

Une telle démarche, au-delà de la guérison, vise l'union à Dieu, ou contemplation, cherchée d'abord dans la « méditation » et prolongée dans la vie. Empruntant à la tradition orientale de la « prière de Jésus » et à l'occidentale de l'« oraison de recueillement », elle vise une

simplification, une unification intérieure de tout l'être dans sa relation à Dieu. Mais au lieu de partir des considérations de l'intelligence sur les vérités de la foi, elle invite d'emblée au silence de la raison et à l'attention au moment présent. C'est dire que le chemin ici proposé ne convient pas aux « commençants », mais bien à ceux qui, ayant acquis déjà une certaine familiarité avec l'Ecriture et une connaissance intérieure du Christ, se trouvent lassés de considérations trop réflexives et appelés à une prière plus unitive, plus profonde. La simplicité, ici comme ailleurs, n'est pas au début mais au terme : prière cordiale de simple présence, où l'on se dispose à accueillir plutôt qu'à conquérir, et à se laisser faire plutôt qu'à maîtriser, par un discernement plus affiné des pensées et des sentiments qui surgissent au cœur du silence intérieur.

L'originalité du parcours réside dans les dialogues avec les participants, à la manière d'un accompagnement qui permet au lecteur de se reconnaître et de trouver à chaque étape du parcours l'attitude juste, d'éviter les dérives et de progresser dans l'attention active à la Réalité qui le porte, le Christ Jésus qui invite à « demeurer » en lui.

Le P. Jalics a déjà animé plusieurs centaines de sessions. Son livre, qui a suscité un vif intérêt et qui ne manquera pas de provoquer la réflexion, sinon la discussion, connaît sa septième édition allemande et a, depuis, été traduit en six langues.

Claude Flipo ◆

Irène DEVOS
et Christophe HENNING

Risquer de vivre

L'Atelier, coll. « Mieux vivre »,
2001, 140 p., 13 €.

On ne sort pas indemne de la lecture de ce petit livre. La forme extérieure en est l'autobiographie, celle d'une vie peu banale au demeurant, marquée par l'enfermement et la douleur en hôpital dès le jeune âge à la suite de l'explosion accidentelle d'un obus, puis par les multiples libérations que constituent la dure conquête de la santé, la recherche et le professorat universitaires en biologie et géologie, l'entrée dans la vie religieuse chez les Soeurs de l'Education chrétienne, l'aumônerie d'une prison de femmes, la fondation de la communauté *Magdala* dans un quartier très pauvre (Wazemmes à Lille), l'affrontement du cancer, la vie avec les gens des rues...

La spiritualité qui se dégage ici est celle des authentiques caritatifs, une spiritualité trinitaire où la rencontre du Christ se réalise en s'abîmant dans l'humanité blessée. « Si quelqu'un s'était risqué à me dire : "Quand je te visite à l'hôpital, c'est le Christ que je rencontre", je lui aurais répondu aussi sec : "Je suis désolée ! Moi je m'appelle Irène !" »

La lecture de ce témoignage, relu comme une *Gesta Dei*, a le goût de la liberté intérieure.

Etienne Perrot ♦

René-Claude Baud ♦

Vous pouvez commander tous ces livres dans votre librairie religieuse habituelle,
et aussi via notre site internet : <http://www.jesuites.com/cyberboutik/>

Mariette JACQUET

Le Petit Poucet à roulettes

Sarmant,
coll. « Par mots et merveilles »,
2002, 206 p., 15 €.

Il y a des livres qui semblent n'aller nulle part et qui pourtant ne nous lâchent pas avant d'avoir dit leur dernier mot. Ainsi celui-ci.

Mariette Jacquet, psychothérapeute dans une association d'accueil de parents de handicapés, s'est fait connaître par *L'enfant citron miel* (cf. *Christus*, n° 176, octobre 1997, pp. 477-478). Dans ce nouvel ouvrage, elle nous fait entrer directement dans la vie intérieure de ces enfants qui n'ont pas de mots pour se dire. Au contact depuis des années avec ces jeunes handicapés, elle nous offre le regard lucide et questionnant de Benoît sur le monde étrange et déconcertant des adultes qui s'agitent autour d'eux. Tant de paroles et d'activités l'étonnent et provoquent chez ce garçon de sept ans une réflexion fine et juste : « Après tout, si je suis comme ça, c'est un peu de ma faute, et je veux bien essayer de les consoler. »

Qu'on ne se méprenne pas sur cet ouvrage, classé « roman », qui se risque à pénétrer sans effraction un univers « différent » dont seul l'amour pouvait l'autoriser à en décrire de l'intérieur, avec humour et gravité, la richesse et la variété. Ce livre est un hymne à la vie.

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

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

- 22-25 juil.** **Accueillir, écouter pour accompagner**
G. GENESTE — Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 33
- 18-24 août** **La politique, une bonne nouvelle (20-30 ans)**
La Baume-lès-Aix — Info CERAS — 01 44 39 48 30
- 4-6 oct.** **Voies orientales de méditation et prière chrétienne**
J. SCHEVER, C. DAINE — Wepion, Namur — (081) 46 81 11
- 5-6 oct.** **Accompagnement des personnes en fin de vie**
C. BOILLOT, R.-C. BAUD — Le Châtelard, Lyon
- 27-31 oct.** **L'avenir de la vie religieuse**
P. LÉCRIVAIN — Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60
- 11-15 nov.** **Discerner pour décider**
M. ROGER — Le Châtelard, Lyon
- 18-21 nov.** **Accompagner ceux qui sont en recherche (A)**
A. GUYOT, Mme TOUZEAU — Manrèse, Clamart
- 22-24 nov.** **Construire sa personnalité (20-30 ans)**
T. ANATRELLA, C.-H. O'NEILL — Manrèse, Clamart
- 25-29 nov.** **Accompagner ceux qui persévèrent (B)**
B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart

JEUNES VOLONTAIRES EUROPÉENS (JVE)

Dix mois d'une expérience de service à partir du 15 septembre

Service des pauvres - vie communautaire -

formation humaine - démarche spirituelle

Aidés par une communauté jésuite et des laïcs

P. Michel ROGER - Le Châtelard, Lyon -

04 72 16 22 25 (avant fin juillet)

Site internet : <http://rje.ccf.fr>

Etudes ignatiennes

Le respect dans le *Journal spirituel d'Ignace* (extraits)

« Vendredi [14 mars]. — Avant, pendant et après la messe, beaucoup de larmes se terminant tantôt au Père, tantôt au Fils, tantôt, etc., et de même aux saints, mais sans aucune vision, si ce n'est que la dévotion se terminait par moments tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Pendant tout ce temps, avant, pendant et après la messe, il y avait en moi une pensée qui me pénétrait au profond de l'âme : avec quelle révérence et quel respect, allant à la messe, je devrais nommer Dieu notre Seigneur, etc., et ne pas chercher les larmes, mais ce respect et cette révérence. »

« Dimanche [30 mars]. — (...) Pendant ce temps, il me semblait que l'humilité, la révérence et le respect ne devaient pas être crain-
tifs, mais amoureux. Et cela s'affermissoit tellement dans mon âme, que je ne pouvais que répéter : "Donne-moi l'humilité amoureuse, et fais de même pour la révérence et le respect", recevant dans ces paroles de nouvelles visites. De même, refusé les larmes, pour être attentif à cette humilité amoureuse, etc.

Ensuite, dans la journée, grande joie à me souvenir de cela. Il me semblait que je ne m'arrêtais pas là, mais que viendrait ensuite la même chose envers les créatures, c'est-à-dire l'humilité amoureuse, etc., sauf dans les cas où l'exigerait l'honneur de Dieu notre Seigneur, comme dans cet évangile où il est dit : *Similis ero vobis mendax* ["Je serai, tout comme vous, un menteur", *Jn* 8,55]. »

« Vendredi [4 avril]. — Avant la messe, larmes. Pendant, grande abondance de larmes, avec beaucoup d'intelligences et de sentiments intérieurs (que j'éprouvais aussi avant la messe). Ne trouvant pas la révérence ou le respect amoureux, il faut chercher le respect craintif, en regardant ses propres fautes, pour parvenir à celui qui est amoureux. »

Le respect amoureux

*Un aspect de la vie mystique
d'Ignace de Loyola*

Adrien DEMOUSTIER s.j. *

On a pu dire que Thérèse d'Avila dévoilait l'expérience mystique tout en cachant l'ascèse qu'elle présuppose. A l'inverse, Ignace de Loyola cache l'expérience mystique derrière l'ascèse. Ses écrits les plus connus, les *Exercices spirituels*, les *Constitutions* et sa correspondance, sont d'une grande réserve. Ils ont d'abord une portée pédagogique et indiquent les moyens de faire une expérience ou de la réguler ; ils ne témoignent qu'indirectement de l'expérience elle-même, dans le souci de laisser chacun faire celle qui lui est propre.

Qui veut bien lire les *Exercices* ou les *Constitutions* pour ce qu'ils sont — des moyens et des consignes pour permettre au lecteur de s'engager lui-même dans une mise en pratique — constate qu'ils perdent aussitôt leur apparente sécheresse. Le livret des *Exercices* se présente extérieurement comme une série progressive de recettes. Si vous

* Centre Sèvres, Paris A publié chez Vie chrétienne : *Vers un bonheur durable* (1992), et à Mediasèvres *Lecture du texte des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola* (2 vol., 1999-2000)

vous contentez de lire un livre de cuisine, vous n'éprouvez aucun goût. Placez-le de manière à ce que vos mains soient libres et mettez en œuvre sur le feu les recettes que vous lisez : le goût intervient aussitôt, l'odeur des ingrédients, celle, bonne ou mauvaise, qui se dégage de la cuisson, trop sucré, salé, brûlé ou, au contraire, excellent. L'attention à bien faire est autant une attention à ce qu'on ressent.

Le *Journal spirituel*

Ainsi en est-il de l'œuvre d'Ignace. Il nous a pourtant laissé deux témoignages plus directs de ce qu'il éprouvait lui-même dans l'intimité : le *Récit* et le *Journal spirituel*. Le récit qu'il fit de sa vie, connu sous le nom de *Récit du pèlerin*, nous livre quelque chose de l'engagement affectif qu'Ignace vécut tout au long de l'itinéraire qui le conduisit de son lit de convalescent à Loyola à la fondation de la Compagnie de Jésus à Rome, et plus particulièrement lors de sa longue retraite à Manrèse, matrice originaire des Exercices spirituels. Mais le *Récit* est écrit pour l'instruction de ses compagnons et de ses disciples. L'expérience est décrite pour l'essentiel. La perspective de ces témoignages reste celle d'un d'éducateur et d'un fondateur. Leur discréption vise à permettre à chacun de faire à son tour l'expérience dans la liberté selon la situation et l'affectivité propre. Mais ce travail soigneusement contrôlé du rédacteur de ces textes est vécu sans cesse en liaison, et même, pourrait-on dire, au sein d'une constante relation d'union à Dieu qui le meut dans tout son être, mental, corporel et affectif. A la fin de son *Récit*, Ignace le précise à propos de la rédaction des *Constitutions*, en avouant qu'il tient un journal intime de ce qu'il vit dans sa prière¹.

Quelques pages de ce journal ont été conservées (ce n'est pas un hasard), échappant à la destruction². Elles nous révèlent quelque chose de la dimension la plus intime de ce qu'Ignace vivait dans sa relation à Dieu. En direct, pourrait-on dire. Le manuscrit plein de ratures et de rectifications laisse deviner que l'écrivain est encore pris dans l'expérience elle-même quand il prend note de ce qu'il vit pendant sa prière pour s'en souvenir et, plus encore, aller jusqu'au bout dans l'accueil de ce qu'il reçoit. Cette rédaction est encore sous la mouvance de l'expérience d'une vie d'oraison qui ne cesse pas lors des occupations de la vie quotidienne.

1. *Ecrits*, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1991, p 172.

2. *Id.*, pp 311-382

Ignace, à qui ses compagnons ont légué le soin de continuer le travail de rédaction des *Constitutions* au fur et à mesure qu'ils étaient dispersés par les missions reçues du pape, s'interroge sur un point précis concernant la pauvreté des églises de la Compagnie. Il met en œuvre les procédures que les *Exercices* prévoient pour faire élection et parvient à une certitude intérieure profonde : oui à la pauvreté totale, même pour les églises et leurs sacristies. Il offre alors cette décision à Dieu en demandant confirmation, comme le prévoient les mêmes *Exercices*. Il vit alors pendant un mois et demi une expérience d'une consolation divine intense et bouleversante, marquée simultanément par la croissance d'un respect qui est aussi obéissance. Il en note jour après jour et avec soin les étapes.

Ignace est mû par un double mouvement que l'on peut, en le simplifiant outrageusement, présenter ainsi : un chemin de montée par les créatures le conduit jusqu'au plus profond de l'unité du mystère trinitaire. Il se retourne à partir de cette extrême pointe de l'intimité divine en une sorte de descente incluant les créatures. Corrélativement, une transformation se fait jour dans la manière de se situer par rapport à ce qu'il ressent. Ignace est invité à se rendre désormais attentif davantage au Donateur qu'au don, ce don fût-il la jouissance d'un immense amour pour Dieu et de Dieu. Intervient alors un terme spécifique : l'obéissance d'un respect amoureux. « Un sentir d'un rapport de respect plus proche de l'amour révérenciel que de toute autre chose » (n° 83)³. « Respect » traduit ici l'espagnol « *acatamiento* » qui signifie à la fois « obéissance » et « respect ». Il faudrait pouvoir traduire ce mot par « obéissance respectueuse » ou « respect obéissant ». Cette descente à partir de l'aperception de l'Etre originaire en Dieu et l'appel au respect obéissant sont liés. Nous développerons davantage le second.

Un double mouvement

La prière d'Ignace est essentiellement de l'ordre de la parole intime : le colloque, un entretien avec Dieu qui lui parle et à qui il parle. Il commence par s'adresser au Père en passant par ce qu'il appelle les médiateurs : Notre Dame et le Christ. Il éprouve alors une consolation intensément ressentie, qui se traduit par un sentiment d'amour lié à des représentations mentales fortes correspondant à des affects

3. Les numéros entre parenthèses renvoient à numérotation marginale de droite des *Ecrits*, sauf si l'il s'agit des *Exercices spirituels* qui ont leur propre numérotation

corporels, des mouvements qu'il décrit sommairement mais clairement : plaisir et jouissance intense, larmes abondantes, surtout de joie. Il note, par exemple, que, voyant intérieurement une représentation du Père, il est si fortement secoué que « ses cheveux se dressent sur la tête » (n° 8).

Un chemin se fait qui le conduit des médiateurs aux personnes divines, faisant progressivement l'expérience qu'elles sont dans une relation de présence réciproque, l'une conduisant aux autres, ce que la théologie traditionnelle appelle la *circumincection* des personnes divines. Il est ensuite conduit au-delà des personnes à l'Etre même de Dieu en qui vivent et de qui découlent les personnes⁴. A partir de ce sommet, la perspective s'inverse. De cet « Un » suprême, Ignace est conduit à passer en sens inverse par les personnes qui le reconduisent aux médiateurs : le Christ-homme et la Vierge, et jusqu'aux anges et aux saints, et de là, nous allons le voir, à toutes les réalités existantes.

S'affermi alors cette expérience qu'Ignace éprouve d'un mouvement qui ne remonte plus seulement des créatures au Créateur, mais qui va d'abord et surtout du Créateur à la créature, du Donateur au don. C'est, semble-t-il, une certaine conscience de l'expérience éprouvée de ce renversement, de cette conversion, qui est caractéristique de la dimension proprement mystique d'une expérience. Elle n'est pas seulement crue et plus ou moins vécue, elle est éprouvée.

Le respect amoureux et l'obéissance respectueuse

Précédant de peu (*six jours*) le moment du sommet de ce renversement apparaît une notation nouvelle du mot *acatamiento*⁵. Il est utilisé pour préciser ce qu'Ignace éprouve en réaction à l'intensité de l'expérience. Il entre ensuite en un temps de crise : disparition de la consolation, forme de désolation, mouvements de colère. Il prend progressivement conscience qu'il confondait son désir de confirmation avec celui de recevoir des signes consolants, et s'aperçoit (c'est ici qu'intervient le respect obéissant) que la confirmation lui est donnée non par le signe attendu de la consolation ou des visions spirituelles qui lui correspondent, mais, au contraire, en renonçant à la trouver dans les signes. Cessent alors les larmes et le plaisir qu'elles lui procurent, en même temps qu'il reconnaît qu'elles lui abîment les yeux.

4. Première occurrence le 6 mars (n° 121).

5. 27 février (n° 83).

Qu'est donc ce respect obéissant, l'*acatamiento*? Le mot n'apparaît dans l'œuvre d'Ignace (en dehors du *Journal*) que cinq fois, dont trois dans un passage des *Exercices spirituels* (n° 39), à propos du serment sur les créatures qui engage le chrétien vraiment parfait autant que le serment sur le Créateur, parce qu'il éprouve que Dieu est présent par son essence même à toutes choses. Par contre, *acatamiento* scande le *Journal* (trente-trois fois) à partir de cette première mention.

En espagnol moderne, le mot signifie plutôt une obéissance qui consiste à mettre en œuvre ce qui est demandé. Il peut avoir une portée juridique — l'obéissance à la loi demande sa mise en pratique — mais aussi affective. Dans la mesure où j'écoute vraiment celui que j'aime, je m'appliquerai à mettre en œuvre ce qu'il me demande. Je peux choisir le cadeau que je veux faire pour dire mon affection. C'est en fonction de moi, de ce que j'éprouve ou estime, que je choisis. L'amour sera plus grand si je lui donne ce qu'il me demande explicitement ou implicitement, quel que soit mon sentiment à ce sujet. Je suis alors à l'écoute, non pas de moi-même, mais de ce qu'il dit et de ce qu'il est. Ainsi, dans le rapport amoureux, le respect, le juste rapport est une obéissance mue par l'amour effectif qui s'exprime dans des comportements concrets.

L'obéissance respectueuse a pour ressort l'amour comme accueil de l'autre au-delà de toute recherche de soi. Elle est aussi proche de l'hommage, de la révérence. Je me reconnais comme l'homme de Celui à qui je me donne tout entier par amour pour le servir. L'*acatamiento* est proche du serment de fidélité, hommage qui est aussi une offrande, celle du chevalier généreux à son suzerain. Trois sur cinq des emplois du mot en dehors du *Journal* concernent le serment. La première offrande, la veillée d'armes que fit Ignace arrivant à Montserrat, s'inspirait nettement du rituel de l'initiation à la chevalerie. Ignace reconnaît que la confirmation recherchée lui est donnée dans le fait de renoncer à la recevoir par l'intermédiaire de signes consolants, recherche encore subtile de son plaisir à lui plutôt qu'offrande entièrement orientée par la recherche du plaisir de Dieu. Les pages concernant cette partie de l'expérience se terminent par la résolution de ne plus chercher qu'à se laisser conduire au « Donneur de Grâce » (n° 153), à être attentif à reconnaître en toute chose Celui qui donne de percevoir sa présence de Donateur. Les larmes consolatrices reviennent dès lors qu'il ne les cherche plus, fût-ce inconsciemment.

La remontée des créatures — en passant par les médiateurs vers la pluralité des personnes jusqu'à leur inhabitation mutuelle dans

l'unique « Etre » divin, puis la descente de cet « Un » par les personnes trinitaires jusqu'aux médiateurs, s'élargissant en direction de la simplicité des choses ordinaires — est un mouvement étroitement lié à une prise de conscience. Ignace découvre qu'il était inconsciemment tellement mobilisé par la forme de plaisir attaché aux signes qu'il attendait (et qu'en fait il avait eus) qu'il ne pouvait en obtenir l'effet d'apaisement escompté. Il réalise alors qu'en cela il prêtait plus attention au don qu'au Donateur. Désormais, décide-t-il, il sera plus attentif au Donateur qu'au don, au plaisir de Dieu qu'à son propre plaisir. Il entre dans le pur amour.

Intervient le mot « servir » comme une forme du respect amoureux. Son repère sera le plaisir de Dieu qui se manifeste dans la mise au second plan de son propre plaisir. Désormais plus attentif à Dieu lui-même qu'à son propre besoin de se sentir confirmé dans son choix, Ignace peut admettre que la certitude acquise par sa première élection est bien tout entière pour le plaisir de Dieu et que c'est en cela qu'elle est confirmée.

Les larmes interrompues étaient devenues un obstacle à la reconnaissance de la priorité du Donateur par l'attention inconsciemment portée à leur présence. Elles peuvent maintenant revenir. Le plaisir éprouvé est alors second, surcroît de l'attention au Donateur se donnant lui-même en toutes choses : non plus le plaisir de se savoir confirmé comme serviteur par les larmes, mais les larmes de plaisir de savoir Dieu préféré en le servant. Dès lors, les notations portées dans les pages suivantes du *Journal* se terminent le plus souvent sur cette notation du respect. Servir effectivement, obéir fidèlement devient la première motivation affective, et non plus le sentir. Le sentiment peut alors survenir libéré de toute recherche de soi, en surplus, en second, pur don, pur amour.

La conversion caractéristique de l'expérience mystique chrétienne proprement dite est un renversement de perspective. Un mouvement remonte d'abord des choses et des personnes jusqu'à Dieu au-delà de l'image, pour le reconnaître expérimentalement comme un fait (Il est), source de tout être. Ce mouvement se transforme alors : ce fait même (« Il est ») se découvre comme le fondement de tout être aussi bien subjectif qu'objectif. L'être des réalités aussi bien extérieures qu'intérieures, aussi bien spirituelles que matérielles, est perçu comme descendant de ce Dieu-Etre, source de tout être, présent à tous les êtres, quelle qu'en soit la nature. Le respect obéissant s'impose alors dans la conscience que le principe de réalité est au fondement

même du principe de plaisir si l'on veut que soit premier le plaisir de Dieu et que tout plaisir soit reçu du Donneur de grâces. Toute réalité est issue d'un Dieu qui reste présent à cette réalité en se donnant dans l'acte créateur même qui lui donne d'exister. Le service, à la fois principe de réalité et lieu de plaisir, peut alors être vécu en vérité parce que vraiment reçu, purifié de toute recherche qui fabrique plus ou moins sa propre jouissance.

Le respect et l'amour dans le service

L'expérience vécue par Ignace sous un mode extrême nous renvoie finalement à risquer un changement d'attitude dans la simplicité de la vie humaine la plus ordinaire. Les trois formes de la consolation décrites dans les *Exercices spirituels* correspondent à cette évolution (n° 316). Leur formulation éclaire la manière dont nous pouvons relire notre expérience.

Il y a d'abord le sentiment d'aimer dans toute sa force, au-delà de ce que l'homme peut supporter et que pourtant il s'approprie plus ou moins. Fût-ce inconsciemment, le plaisir éprouvé prend la première place, et non le Donateur. Le don d'aimer ne peut donc pas être vraiment accueilli. La main se referme en quelque sorte sur le don. La cessation de la consolation qui en résulte est alors éprouvée comme un deuil, une douleur qui pourra entraîner le malheur de la désolation si elle n'est pas tournée vers le Donateur en s'exprimant dans le cri ou les larmes. L'expression de la douleur dans la prière tourne celui qui est dans l'épreuve vers le Donateur, à nouveau reconnu comme premier. Il n'est pas le Donateur de l'épreuve, mais le Donateur, dans l'épreuve, de la grâce de la traverser pour s'ouvrir à l'accueil du don. Il peut alors se révéler dans ce qu'il donne : pas seulement dans le sentiment d'aimer et la douleur de ne pas savoir aimer ou de ne plus se sentir aimé, mais dans les choses mêmes de la vie la plus ordinaire.

Dans « tout accroissement d'espérance, de foi et de charité et toute allégresse intérieure » (troisième forme de la consolation), il est donné de pouvoir vivre simplement, de faire ce qui est à faire, quoi qu'il en soit de ce que l'on ressent. Dans la mesure où cette possibilité de vivre dans la fidélité au réel est reconnue comme venant du Donateur qui se donne dans ce don, une allégresse nouvelle peut alors naître, un nouveau sentir de l'amour libéré du besoin de sentir : obéissance respectueuse au Créateur, vécue dans le concret du don qu'il fait de vivre dans l'univers quotidien des choses qui nous relient

à nos frères. Guidés par cette allégresse, concrètement robuste même si elle est bien souvent affectivement ténue, nous ne sommes plus encombrés par l'appétit d'éprouver, de nous sentir aimer, et nous pouvons nous rapporter à nos frères : nous ne pouvons leur donner quelque chose que parce qu'ils sont d'abord un don que Dieu leur fait de se donner à nous en étant là.

Devenir pleinement reconnaissants

C'est ainsi qu'au long de nos vies, pour peu que nous prenions les moyens de nous y rendre attentifs, le respect amoureux du service obéissant à Dieu se vit toujours davantage dans l'obéissance aux frères en qui Dieu se donne « selon sa propre essence, présence et puissance » (*Ex. sp. n° 39*).

La première phrase du « Principe et fondement » des *Exercices spirituels* disait : « L'homme est créé pour louer, faire révérence et servir Dieu notre Seigneur » (n° 23). La dernière demande de grâce, celle de la « Contemplation pour parvenir à l'amour » parle d'une « connaissance intérieure de tout le bien reçu, pour que moi, reconnaissant pleinement, je puisse en tout aimer et servir sa divine majesté » (n° 233). Le « faire révérence », première forme du respect, est devenu « aimer », moyennant le passage par l'obéissance sous l'étandard de la croix, vécu au long des quatre semaines. Davantage, le terme « reconnaître » n'a pas simplement le sens d'« éprouver de la reconnaissance ». Il est toujours employé dans l'œuvre d'Ignace pour signifier la reconnaissance de l'identité de quelqu'un. Le bien ainsi reçu est maintenant reconnu comme étant le Christ ressuscité présent à son Eglise qui est son corps, tout en tous.

Oser se laisser aller à reconnaître le Christ ressuscitant dans le don qu'il nous fait d'être présent à toutes choses, c'est vivre la simplicité des tâches les plus quotidiennes avec allégresse, ce qui ne veut pas dire avec facilité, mais libre du souci, même inconscient, de se sentir aimer les autres et de se sentir aimé par eux, libre d'aimer dans une coïncidence vraie avec l'acte créateur de Dieu qui se donne en toutes les réalités, d'abord dans le simple fait qu'elles sont. Le quatrième emploi du mot *acatamiento* dans les *Exercices* (n° 114)⁶ concerne le petit serviteur dans la contemplation de la Nativité : il est tout content de se contenter de servir, de faire ce qui est à faire.

6. Un seul emploi dans les *Constitutions* (n° 424) concerne l'attitude envers le supérieur « qui tient la place du Christ ».

Dieu nous aime en nous donnant de l'aimer Lui seul et, indissolublement, nos frères. Dieu se donne dans les réalités les plus concrètes de nos relations aux personnes, à travers les choses, et aussi dans les sentiments que les unes et les autres nous inspirent. Là est le constant discernement à faire qui nous fait passer du sentiment, du plaisir de sentir, à la vraie rencontre entre personnes dans le respect des réalités. La justesse de ce discernement se manifeste par une allégresse qui n'est plus de l'ordre d'une intensité de plaisir, mais de la simplicité éprouvée de la réalité, de faire ce qui est à faire. Ainsi, la plénitude du sentiment amoureux devient le fait de servir celui que l'on aime en faisant ce qu'il demande, dans le renoncement à en jouir, dans la libération de toute recherche de plaisir, pour s'ouvrir à l'expérience d'un bonheur qui comble au-delà et autrement que la jouissance du sentiment encore tournée vers soi. Dans le pur amour, laissons Dieu être Dieu. Dans la mesure où nous le croyons en le vivant, nous commençons à l'expérimenter. A la racine de la complexité de la simplicité divine, en toutes choses, il y a le fait : Il EST.



la revue de
formation œcuménique
publiée par la communauté
du Chemin Neuf

Dans une société où tout pousse à la convoitise, où les marchands savent si bien détourner nos désirs en besoins, nous avons à civiliser notre rapport à l'argent et aux biens, plus encore à le convertir. Des actes de résistances existent ! Auteurs et articles de ces deux *Tychique* en témoignent...

DEUX DOSSIERS : n°153 et n°157

Simplifier sa vie

Autres dossiers *Couples et Familles, Unité des Chrétiens, Accompagnement spirituel et Guérison intérieure*
5,50 € à l'unité/27 € les six numéros par an

À commander à : ame-Tychique • 10, rue Henri IV • 69287 Lyon cedex 02
Tél 04 78 37 45 99 • Fax 04 78 42 02 41 • ame@chemin-neuf.org

E V A N G I L E A U J O U R D ' H U I Revue de spiritualité franciscaine

Merci, Seigneur, de m'avoir créée - 7,2 € (Textes franciscains n°6)

La dernière prière de sainte Claire avant de mourir en 1253, est une prière de louange remplie de foi, d'optimisme et de joie paisible. Analyse de cette petite phrase remise dans son contexte, et son lien avec la théologie franciscaine de la création.

La Parabole des talents (Mt 25) 7,2 €

Un évangile étudié à plusieurs voix – Approche exégétique – Lecture patristique – Quel rendement pour quels talents ? À chacun selon ses capacités – Le maître juge les serviteurs selon ce qu'ils attendent de lui : la peur du jugement ou la confiance de l'amour.

Chroniques

Jacques Guillet

In memoriam

Paul LAMARCHE s.j. *

Le Père Jacques Guillet, dont beaucoup d'abonnés de la revue *Christus* ont savouré et médité les articles, s'est éteint à Paris le 28 septembre 2001. En geste de reconnaissance envers lui, il est bon d'évoquer ici sa figure, le travail considérable qu'il accomplit, l'aide exégétique et spirituelle qu'il apporta à de nombreux lecteurs.

L'un de ses premiers livres, *Thèmes bibliques* (Desclée de Brouwer, 1951), fut et reste un ouvrage de référence. Suivre à travers toute la Bible l'évolution et l'enrichissement de thèmes, comme la grâce, la vérité, la fidélité, le péché, c'est prendre conscience du dynamisme de la révélation divine ; c'est le plaisir et la nécessité de donner aux mots du Nouveau Testament leur juste signification enracinée dans une longue histoire. Pour rédiger ce livre, de nombreuses recherches techniques ont été nécessaires. Mais, selon son habitude, Jacques Guillet évite d'écraser son lecteur sous une masse d'érudition. Sa démarche intellectuelle est souvent tâtonnante. Parfois, on tourne un certain

* Centre Sèvres, Paris. A notamment publié *Christ vivant* (Cerf, 1966), *Révélation de Dieu chez Marc* (Beauchesne, 1976), *Evangile de Marc* (Gabalda, 1996) ..

temps autour d'une idée, puis tout à coup surgit une heureuse formule qui éclaire le long cheminement. Avec fermeté et bonhomie, il oriente son lecteur. Discrètement, sans jamais se mettre sur le devant de la scène, il se tient sur la réserve. Le lecteur est ainsi conduit à lui faire confiance, à se laisser guider et à dialoguer avec lui.

Parmi tous ses livres d'exégèse, comment ne pas s'arrêter un instant sur l'ouvrage, publié en 1971 et réédité en 1991 chez Desclée de Brouwer : *Jésus devant sa vie et sa mort*? Avec une audace tranquille, malgré les réticences des disciples de Bultmann, il ose parler de la conscience de Jésus. Sujet difficile et délicat, où les pièges ne manquent pas. Mais, loyalement, il sait qu'il ne peut éviter d'en parler. Utilisant toutes les ressources de la critique, sans pour autant s'égarer dans des discussions interminables, il s'avance sur un terrain qu'il parvient à rendre sûr. Ce faisant, il nous met en présence d'un Jésus vivant, vrai Dieu et vrai homme. L'étude exégétique conduit tout naturellement le lecteur à entrer en contact personnel avec Celui qui se révèle à travers l'Evangile. On le voit, pour Jacques Guillet, il n'y a aucune rupture, mais au contraire une nécessaire continuité entre les études philologiques, les recherches techniques d'exégèse, la critique historique et la rencontre avec Jésus Christ. Il n'oserait peut-être pas déclarer ouvertement que la technique exégétique doit nécessairement être au service d'une meilleure connaissance du Christ, et que cette connaissance a nécessairement besoin d'être enracinée dans une lecture technique et historique de la Bible. Cependant, ses ouvrages manifestent clairement l'union qui peut et doit exister entre une exégèse critique et une approche spirituelle de Jésus Christ.

En présentant son livre *La foi de Jésus-Christ* (Desclée, 1980), Jacques Guillet décrivait bien sa méthode : ce livre ne cherche pas à départager des thèses, « il voudrait, avant de donner une réponse, laisser vivre Jésus, le regarder agir, l'écouter parler, se rendre attentif à sa prière, à son silence et à ses cris ».

Nombreux et variés sont les articles qu'il a rédigés pour la revue *Christus*. A l'origine de chacun d'entre eux, on découvre d'abord la disponibilité avec laquelle il acceptait de rendre service à la revue et de proposer à ses lecteurs quelques pages d'exégèse et de spiritualité. En janvier 1954, il eut l'« honneur » de rédiger le premier article du premier numéro de la revue. Après un rythme intense de production durant les trois premières années de la revue (trois articles par an), il se « contenta » ensuite d'un article par an en moyenne. Peu de temps

avant sa mort, il aurait voulu rédiger encore quelques pages pour cette revue, mais, avec beaucoup de réalisme, il fut bien obligé de reconnaître qu'il n'en avait plus la force. Jusqu'au bout, il fut heureux de se mettre au service des lecteurs de la revue.

Mis à part quelques écrits de circonstance et plusieurs études concernant l'ensemble de la Bible, ses articles sont centrés sur le Christ, le Christ des Evangiles, avec parfois un prolongement ecclésial dans les *Epîtres* de Paul et les *Actes des Apôtres*. Cette insistence sur le Christ révèle bien quel était son centre d'intérêt. Elle montre en même temps ce qu'il voulait avant tout exposer aux yeux de ses lecteurs. Comme Paul, il pouvait dire : « J'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié » (1 Co 2,2). Quand il cherche dans les Evangiles les mots de la prière chrétienne, quand il engage le retraitant sur le chemin de la prière, c'est le Christ qu'il décrit : « Notre prière est la prière du Seigneur, celle qu'il nous apprit, mais aussi celle qui fait le fond de son cœur »¹. Quand il invite son lecteur à rendre grâces à Dieu, il décrit et médite les diverses actions de grâces que Jésus adresse à son Père, y compris celle qui est contenu dans son attitude durant la passion. Quand il médite le texte des Béatitudes, il y découvre le visage du Christ.

Cette manière de tout centrer sur le Christ ne l'empêche pas d'aider son lecteur à lire les *Actes des Apôtres* et les *Epîtres* de Paul. Mais quand il les aborde, il souligne les correspondances que ces textes établissent entre tel événement, telle parole et le Christ. Ce faisant, il montre bien la continuité qui existe entre Jésus et Paul, et que l'Eglise naissante n'a d'autre réalité que celle du Christ. Ainsi, dans son dernier livre, *Paul, l'apôtre des nations* (Bayard, 2002), tout en s'appuyant sur une vaste érudition critique qui évite tout compromis facile entre les *Actes* et les *Epîtres*, il ne quitte pas le Christ comme fondement de toute la révélation, mais décrit la fécondité spirituelle du Seigneur dans l'Eglise naissante.

Dans un article paru en 1970, Jacques Guillet écrivait : « Si Jésus, au moment de quitter ses disciples, leur avait tracé le plan de son Eglise, la structure d'une institution, l'Eglise ne serait pas une réalité vivante (...), elle serait une pure idée et un programme vide »². Pour quelqu'un qui habitait les Evangiles, cette affirmation allait de soi. Il l'exprimait tranquillement, sans même penser à développer les

1. « Prière évangélique et retraite », *Christus*, n° 10, avril 1956, p. 254

2. « Le Christ et l'avenir », *Etudes*, décembre 1970, p. 750.

conclusions peu habituelles qu'on pourrait et qu'on devrait en tirer. Dans un livre paru en 1985 (*Entre Jésus et l'Eglise*, Seuil), il reprenait cette idée : « A l'espace qui s'ouvre entre Jésus et l'Eglise, il faut garder toute sa portée... Prétendre relever des correspondances exactes entre les impératifs dictés par le Christ et leur exécution dans l'Eglise, ce serait réduire celle-ci à une fondation humaine exceptionnelle, mais encore naturelle. Le vide qui paraît entre l'Eglise et son Seigneur, c'est le vide du tombeau, l'ouverture où se révèle le mystère de Dieu. » A travers ce mélange d'audace et de timidité, on découvre un homme perspicace et prudent. Ainsi sommes-nous invités, quand nous lisons ses livres et ses articles, à voir dans les formules tranquilles qu'il propose la force spirituelle et la lucidité théologique qui leur ont donné naissance.

Une paroisse d'immigrés

« Dolores Mission » à Los Angeles

Etienne GRIEU s.j. *

Certaines paroisses de nos banlieues comptent dans leur assemblée une forte proportion de familles issues de l'immigration ou de la France d'outre-mer, qui leur apportent souvent un surcroît de vitalité. S'agit-il d'un phénomène passager, le temps que ces nouveaux arrivants prennent le pli d'une société très sécularisée, ou bien peut-on espérer voir les Antillais, les Africains, les Asiatiques, renouveler le visage des communautés chrétiennes ? Tout dépend sans doute de notre capacité à inventer avec eux de nouvelles manières de vivre l'Eglise.

Pour réfléchir à cette question, je propose de faire un détour par un quartier de Los Angeles que j'ai récemment visité. Changer de paysage et de contexte permet parfois de débrider l'imagination, sans laquelle l'intelligence s'épuise. C'est, je crois, l'une des manières de solliciter la catholicité de notre Eglise.

* Centre Sèvres, Paris. A publié à L'Atelier : *Transmettre la parole* (1998).

Dolores Mission

Dolores Mission est une petite paroisse située à proximité du centre ville de Los Angeles, dans un arrondissement nommé Boyle Heights. A quelques centaines de mètres des gratte-ciel, on entre dans un autre monde ; par certains côtés, le quartier ressemble à un village, avec ses petites maisons sagement alignées, ses rues calmes, et si l'on se promène avec l'un ou l'autre habitant, on a l'impression qu'ici tout le monde se connaît. Tout près de l'agitation du quartier des affaires, cette tranquillité est inattendue ; de fait, elle correspond à l'isolement de ce que l'on peut appeler un « ghetto », enclavé entre trois autoroutes, un canal et une gare de triage. Ici, le visiteur n'entendra pas beaucoup parler l'anglais : le quartier est peuplé presque exclusivement d'hispanophones, dont une forte majorité de Mexicains.

L'histoire des habitants est écrite sur les murs : de belles fresques disent les rêves, les espoirs, la foi de ceux qui y vivent (on peut voir la Vierge de Guadalupe presque à tous les carrefours). Si elles font mémoire de figures locales, elles évoquent aussi les difficultés et les cauchemars qui tourmentent la place : le quartier est infesté par le problème des « gangs », groupes de jeunes qui, pour des questions de rivalité de territoire (et de contrôle de la vente de drogue), s'y affrontent régulièrement, faisant, en l'espace de ces quinze dernières années, près d'une centaine de morts¹.

Au milieu de tout cela : une paroisse animée par une équipe de jésuites et beaucoup d'habitants du quartier. Au fil des ans, elle a été amenée à jouer un rôle crucial, au point d'en constituer aujourd'hui l'un des centres nerveux. Quel est donc le secret de ce dynamisme ?

Des pasteurs qui accompagnent

Il n'est pas rare aux Etats-Unis de rencontrer des paroisses fort vivantes : le religieux, ici, n'a pas à se défendre des préventions à son encontre, qui, en Europe, contribuent à le marginaliser. On ne peut reprocher à aucune Eglise ni groupe religieux ses collusions passées avec le pouvoir, ni ses prétentions à exercer sur la société un monopole spirituel. Au contraire, pour des immigrants obligés de se plier aux

1. Pour un quartier d'environ trois mille habitants, cela représente une véritable hécatombe. Beaucoup d'habitants ont, parmi les membres de leur famille, perdu un jeune à cause de cette violence. La délinquance aux Etats-Unis est plus réprimée qu'en France, et, de ce fait, plus circonscrite, elle est aussi plus meurtrière à cause notamment du libre accès aux armes à feu.

dures contraintes d'une société largement régie par la loi du marché, le religieux représente un des seuls lieux où les particularismes culturels peuvent s'exprimer². De plus, dans un contexte marqué par une idéologie très individualiste où le culte de la réussite économique exerce un pouvoir presque sans partage, les communautés religieuses permettent de tisser une autre forme de sociabilité.

Le dynamisme de Dolores Mission n'a donc rien d'extraordinaire. Ce qui est plus étonnant, c'est que l'engagement de cette communauté catholique d'immigrés récents a joué un rôle clé pour ouvrir de nouveaux possibles dans ce quartier qui semblait définitivement condamné à rester l'otage de ses cauchemars. La clé de ce ressort est à chercher du côté de ce qu'on appelle ici « *empowerment* », et que l'on pourrait traduire par « devenir acteur ». Au fil des ans, dans les différents lieux qui font vivre la paroisse, les jésuites³ ont cherché à écouter, à laisser parler les habitants de ce qui leur fait souci, des questions qu'ils se posent, de leurs espoirs, de la manière dont ils perçoivent l'œuvre de Dieu dans leur existence. Cela a demandé de leur part un effort constant : « Au départ, on nous disait, d'une manière ou d'une autre : "Père, dites-nous ce qu'il faut faire." » Et il fallait se garder de répondre aussitôt à cette question pour demeurer dans l'attitude de celui qui accompagne et fait route aux côtés des autres sans connaître mieux qu'eux le chemin. Tenir cette place demande de croire (et je pense qu'on est vraiment ici dans l'ordre de la foi) en la capacité des personnes qui n'ont pas fait d'études à exprimer elles-mêmes leurs questions, et à esquisser elles-mêmes des réponses.

Transfigurations

Vingt ans après, le quartier compte un point d'« information jeunesse » très fréquenté, deux entreprises d'insertion, un lycée public dont la pédagogie est tout à fait originale, une crèche parentale, plusieurs groupes de soutien scolaire, des lieux d'apprentissage de l'anglais et d'aide à la recherche d'emploi, un lieu d'hébergement pour les travailleurs journaliers tout juste arrivés du Mexique, une permanence

2. Cf R Stephen Warner et Judith Wittner, *Gatherings in Diaspora Religious Communities and the New Immigration*, Temple University Press, 1998

3. Il y a trois jésuites à plein temps au service du quartier : deux dans la pastorale, et le troisième qui a été de plus en plus amené à s'engager dans des associations à caractère social, non confessionnel. La communauté locale compte encore trois autres compagnons qui ont leur activité principale en dehors du quartier. Régulièrement, elle accueille aussi des stagiaires qui passent là quelques mois. Les jésuites ont la charge de la paroisse depuis 1979.

pour des consultations médicales gratuites, etc. Pour toutes ces réalisations, la paroisse ne s'est pas contentée de revendiquer une intervention des pouvoirs publics : elle a elle-même mis la main à la pâte, parfois avec des moyens de fortune (une quarantaine de journaliers mexicains sont hébergés chaque nuit dans l'église même), avant que le relais soit pris par la municipalité ou l'Etat.

Et puis surtout, les gens d'ici se sont organisés pour ne plus uniquement subir, mais pour avoir prise sur leurs conditions de vie : les femmes, notamment, ont organisé des marches de la paix dans le quartier ; elles se sont posées en médiatrices entre gangs rivaux, ont élaboré une réflexion sur la sécurité et l'ont soumise à la police, en proposant — et obtenant —, dans une rencontre restée ici célèbre (elle a fait la une des pages locales du *Los Angeles Times*), au responsable de la police de changer les pratiques de ses services vis-à-vis des jeunes (de fait, on est passé d'une politique de répression brutale à une police de proximité bien insérée localement : la criminalité est en baisse). Les habitants du quartier se sont également organisés pour revendiquer un accès plus facile à un statut légal (ici comme ailleurs, être sans papiers condamne à la survie), et ils sont allés pour cela manifester à plusieurs reprises à Sacramento (capitale de la Californie). Et puis, le parc des logements sociaux est en voie de rénovation complète, ce qui va considérablement changer la physionomie du quartier ; là aussi, les habitants ont obtenu d'être partie prenante du projet. Au fil du temps, certaines personnes ont reçu une véritable formation d'animateurs. Bref, la liste des réalisations est impressionnante, et celle dressée à l'instant est fort incomplète, tant les initiatives ont été nombreuses.

Engagement social et évangélisation

On pourrait objecter : lorsque des personnes se dépensent pour ainsi transformer leurs conditions de vie, on reste dans des questions tout à fait séculières. Les prêtres ne se fourvoient-ils pas dans un rôle de travailleurs sociaux ? La mission de l'Eglise ne dépasse-t-elle pas largement le souci pour l'humanité ? N'enferme-t-on pas la communauté dans un activisme desséchant à la longue ? En chemin, ne risque-t-on pas d'oublier l'essentiel : le don de Dieu, gratuit et sans condition ? Ou encore : en appelant ainsi à des combats, ne perd-on pas la neutralité qui s'impose si l'on veut respecter la communauté dans sa diversité ?

Ces objections ne sont pas sans intérêt ; elles peuvent servir au moins de mise en garde. On doit en tout cas se garder de porter tout jugement hâtif, car l'histoire de Dolores Mission est aussi, pour ceux qui l'ont vécue, une histoire sainte au cours de laquelle ils ont prié, espéré, mis leur confiance en Dieu, écouté sa Parole, cherché à répondre à ses appels, vécu des expériences de division et de réconciliation ; au fil des années, la Parole de Dieu, à leurs oreilles, a pu résonner avec leur propre expérience, et, pour eux, elle a acquis une tout autre consistance ; peu à peu, ils ont habité autrement les gestes de la liturgie, de la prière et des sacrements. Durant les quelques jours passés à Dolores Mission, je peux dire que j'ai rencontré des croyants, une communauté ecclésiale, et pas simplement un groupe de militants.

Un des lieux clés pour ce travail d'évangélisation de l'existence dans son épaisseur et sa dureté, ce sont les communautés de quartier : chaque semaine, en différents endroits, dix, douze, quinze voisins se retrouvent pour échanger des nouvelles, prier, lire la Bible, discerner dans le présent les promesses et les appels de Dieu, selon une méthode que l'on pourrait rapprocher de celle de l'Action catholique. En même temps, cette pédagogie du « devenir acteur » ne se présente pas comme une alternative à la piété traditionnelle, mais elle se montre capable de les habiter : les dévotions populaires n'ont pas été supprimées, au contraire ; simplement, elles donnent l'occasion d'exprimer à voix haute les soucis et les espoirs des habitants du quartier, et d'en faire un lieu de prière et de discernement.

Lorsque les capacités à agir grandissent de pair avec le désir de répondre à l'appel de Dieu, les engagements des communautés chrétiennes donnent consistance et réalité à l'engagement de Dieu dans l'humanité. A leur manière, ces communautés redessinent les traits de son visage qu'elles ont peu à peu reconnu, et leur histoire peut être lue comme une icône. On peut d'ailleurs se demander si l'Evangile est annoncé dans toute sa force, dès lors que les communautés chrétiennes, par leurs implications ou celles de leurs membres, ne se risquent pas à ouvrir des chemins à travers ce qui accable le « vivre ensemble » et semble en faire un fardeau impossible à porter.

Initiatives citoyennes

D'autres pourraient s'étonner de cette intrusion d'une Eglise dans l'espace public : les initiatives des chrétiens ne vont-elles pas imposer,

d'une manière ou d'une autre, le pouvoir d'un groupe religieux sur un quartier ? A cela, on doit répondre tout d'abord que les institutions mises en place au départ par la communauté chrétienne de Dolores Mission acquièrent, lorsqu'elles ont une visée sociale, un statut propre, indépendant de la paroisse ; et puis, aux Etats-Unis, on émettra peu d'objections à ce qu'une communauté religieuse apporte sa contribution au bien commun, même si celle-ci est marquée par la tradition dont elle est porteuse. Ceci, à mon sens, ne présente d'inconvénient pour personne, du moment que les pouvoirs publics se donnent les moyens de vérifier que les communautés religieuses en question ne violent pas les règles du jeu de la vie publique : respect des personnes et de la diversité des opinions, notamment.

Ces exigences, d'ailleurs, rencontrent les appels de l'Evangile. On peut alors les formuler ainsi : les communautés apportent-elles une contribution désintéressée ? S'engagent-elles sans arrière-pensées quant à l'accroissement de leur puissance ? Au contraire, s'exposent-elles, prennent-elles des risques ?

Sans doute en France serait-on beaucoup plus sourcilleux qu'aux Etats-Unis quant à l'implication des Eglises sur les questions de société ; c'est dommage si cela revient à interdire tout engagement des communautés dans le champ social. Après tout, on peut considérer que la tradition chrétienne a beaucoup à apporter à la République et que, si celle-ci prétendait détenir le monopole des interventions dans le domaine public, on aboutirait à une dramatique stérilisation des initiatives citoyennes.

Les interventions des communautés religieuses dans l'espace public ont ceci d'intéressant qu'elles associent le souci du bien commun à des prises de position quant au sens ultime. Et si le souci du bien commun était totalement dénué de telle prises de position, on aboutirait à la mort de la politique : celle-ci serait réduite à une simple fonction de gestion. L'engagement des Eglises dans le champ public, d'une certaine manière, relance la question : « A quoi croyons-nous pour un avenir ensemble ? », et, en se prononçant sur ce point, elles incitent d'autres acteurs à faire de même, à eux aussi oser risquer leur réponse dont tous ont tant besoin.

Paroisse et communauté : l'indispensable lien

Quelle pourrait être la pertinence de l'expérience de Dolores Mission pour les paroisses françaises ou européennes ? Bien sûr, ce

modèle⁴ n'est pas transposable tel quel chez nous. Mais on peut se demander si, en milieu populaire fortement marqué par une immigration récente (mais pas uniquement !), nous ne pourrions pas engager des initiatives en ce sens. C'est, par exemple, que ce suggère Jean-Luc Brunin dans *L'Eglise des banlieues*⁵. Evidemment, cela supposerait de susciter la création de communautés de quartier (et donc de former des animateurs) qui permettent aux chrétiens de lire la Bible, de prier, d'échanger des nouvelles sur ce qui leur arrive, de chercher ensemble comment répondre aux appels de Dieu. Je sais que, dans bien des endroits, cela se pratique déjà. Cela supposerait aussi de susciter une créativité liturgique pour célébrer et prier sur d'autres rythmes et avec un autre ton que celui auquel nous sommes habitués ; et puis, nous aurions sans doute également beaucoup à faire pour accueillir différentes formes de piété, aider à ce que les espoirs et les soucis qui les habitent puissent se dire et trouver ainsi une nouvelle force.

Le nombre important de catholiques issus de familles immigrées qui quittent nos paroisses pour des groupes évangéliques ne doit pas être interprété uniquement comme la recherche d'un espace sûr et chaud ; j'ai entendu dire une fois par une de ces personnes, toute heureuse : « J'ai enfin trouvé le lieu qui m'aide à mettre ma foi en rapport avec ce que je vis. » Apparemment, pour cette ex-catholique, la participation à l'assemblée dominicale de la paroisse ne suffisait pas pour nourrir son désir de répondre à Dieu ; il a fallu qu'elle aille chercher ailleurs.

Avons-nous encore les moyens d'innover, alors que nos forces sont faibles ? Je crois qu'avant d'être un problème de moyens il s'agit d'une question de confiance, autre mot pour dire « foi ».

4. Je pense que, dans le cas de Dolores Mission, on peut parler de « modèle », dans la mesure où, d'après ce que j'ai entendu dire, de telles manières de faire constituent maintenant une référence, notamment pour les communautés catholiques hispanophones en Amérique du Nord ; d'une certaine manière, les Eglises noires américaines fonctionnent déjà de cette façon depuis de nombreuses décennies elles associent intimement service de la foi et promotion humaine (cf. Mark R. Warren, *Dry Bones Rattling*, Princeton University Press, 2001)

5. L'Atelier, 1998 Le thème est repris et développé par l'auteur dans une conférence reproduite dans la *Lettre des jésuites en monde populaire*, février 2002, pp. 2-9

Léon Tolstoï : la vie en chemin

Brigitte PICQ *

« **L**a lumière qui vient de s'éteindre a été, pour ceux de ma génération, la plus pure qui ait éclairé leur jeunesse » : ainsi commence la biographie de Tolstoï qu'écrivait Romain Rolland en 1911, quelques mois après la mort de celui-ci. Evoquant son groupe d'amis étudiants, il ajoute : « Chacun l'aimait sans doute pour des raisons différentes : car chacun s'y retrouvait soi-même ; et pour tous, c'était une porte qui s'ouvrait sur l'immense univers, une révélation de la vie »¹. Nombreux sont les échos de cette époque, venant de lecteurs ou visiteurs de Tolstoï, qui s'accordent dans la reconnaissance de « la figure d'un génie littéraire qui a été également la conscience morale du monde et le héraut de l'intégrité de la personnalité humaine »². Son autorité était telle de son vivant que le directeur du plus grand quotidien de Russie écrivait : « Nous avons deux tsars, Nicolas II et Léon Tolstoï », ajoutant que Nicolas II

* Membre du comité de rédaction de *Christus*, Paris

1. *Vie de Tolstoï*, Hachette, 1922, pp. 1-2

2. Thais S. Lindstrom, *Tolstoï en France*, Institut d'études slaves, 1952, p. 154.

ne pouvait rien contre Tolstoï qui lui, au contraire, ébranlait certainement son trône³.

Est-ce un tel danger que craignait Lénine devant le rayonnement, même posthume, de Tolstoï ? Il publia une série d'articles en 1908, à l'occasion du 80^e anniversaire de Tolstoï, et en 1911, après sa mort. Il y déclarait : « De nos jours, toute tentative d'idéaliser, de justifier ou d'atténuer sa "non-résistance", son appel à l'"Esprit", son prêche de "perfectionnement moral", de "conscience" et d'"amour" universel, d'ascétisme et de quiétisme, sont directement et grandement nuisibles »⁴.

En jetant un tel interdit sur l'héritage de Tolstoï, Lénine ne montrait-il pas qu'il en discernait exactement la portée ? Tout en caricaturant son attitude religieuse, il soulignait avec force les vraies lignes de sa pensée : l'amour et la non-résistance au mal par la violence, le rôle de l'Esprit et de la conscience, l'importance du perfectionnement. Largement entendu au-delà des frontières de la Russie et au-delà du temps de la révolution, cet interdit de Lénine a certainement contribué à occulter le message que laisse Tolstoï, au-delà de son œuvre littéraire, sur ce que furent sa vie et ses idées politiques et religieuses. Et pourtant, ce qui me paraît le plus précieux à entendre de Tolstoï aujourd'hui est peut-être précisément ce qui inquiétait le plus Lénine : les chemins par lesquels peut se construire la personne humaine, au fil des jours, pour tendre vers la plénitude de l'être, et trouver joie et force de vivre.

Pour comprendre cet itinéraire de Tolstoï et son effort de construction de soi-même, nous disposons d'un témoignage irremplaçable : son *Journal*⁵, qu'il tint dès l'âge de 19 ans et jusqu'à sa mort, à 82 ans. Il y dévoile ce qui fait l'unité profonde de son existence et qu'il tente de faire comprendre dans ses romans : la recherche du sens de la vie, dans la confiance mais aussi dans les crises et l'angoisse de la mort. Très tôt s'affirme l'idée que le sens de la vie est dans l'accroissement d'elle-même. C'est cette conviction qui le porte à développer toutes ses capacités. Puis le *Journal* nous révèle que ce dynamisme trouve son sens et son plus parfait déploiement dans l'accomplissement du commandement divin de l'amour. C'est le moment de la conversion. Ce qu'atteste le *Journal*, aussi bien que les romans et récits de Tolstoï,

3. Michel Hofmann et Alain Pierre, *La vie de Tolstoï*, Gallimard, 1934, p. 247

4. Cité par Nina Gourfinkel, *Tolstoï sans tolstoïsme*, Seuil, 1946, p. 176

5. Cf. *Journaux et carnets*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 3 vol (1979-1985) Désormais J suivra du tome correspondant et de la page.

c'est que la personne humaine évolue sans cesse et que c'est dans cette capacité de renouvellement qu'elle se construit.

La recherche du sens de la vie

Quel était-il, celui qui écrivit un jour, à l'âge de 48 ans, que l'on ne peut vivre que tant qu'on est ivre de la vie, mais qui constatait aussi que la vie s'était arrêtée pour lui ?

Né en 1828 dans une famille de la vieille aristocratie russe, Léon Tolstoï eut le malheur de devenir très tôt orphelin. Son enfance, comme celle de ses trois frères aînés et de sa jeune sœur, fut marquée par ces deuils, malgré la sollicitude de leurs tantes, d'abord dans la maison familiale, à Iasnaïa Poliana, près de Toula, puis à Kazan où Tolstoï poursuivit sa vie de lycéen et d'étudiant. En 1847, il retourna dans le domaine d'Iasnaïa Poliana, dont il se trouvait désormais propriétaire. Là, soucieux de remédier à l'ignorance des enfants des paysans, il ouvrit bientôt une école. Cette année-là, il avait commencé à tenir son journal qui, dès les premières lignes, fait état de ce que sera sa préoccupation constante : exercer sa réflexion et sa raison pour examiner sa vie, et les utiliser dans la pratique.

C'est une ligne qu'il ne quittera plus dans toutes les circonstances de sa vie : séjours à Saint-Pétersbourg et Moscou où il mène une vie qu'il qualifiera souvent de débauchée ; en 1851, en compagnie de son frère Nicolas, découverte du Caucase où, avec son récit *Enfance*, reconnu par la critique, s'affirment son goût et son talent pour l'écriture ; engagement dans l'armée dans laquelle il restera jusqu'en 1856 et qui l'amènera du Caucase au front du Danube et à Sébastopol. Il effectue ensuite à deux reprises des voyages à travers l'Europe pour améliorer ses activités pédagogiques à Iasnaïa Poliana, et fut très marqué durant cette période par la mort de deux de ses frères. Son action en faveur de l'instruction et sa charge d'arbitre de la paix, qui le mène souvent à prendre la défense des paysans, lui valent les soupçons de ses pairs et de la police. Son mariage en 1862 est une grande étape : période d'intense production littéraire et de vrai bonheur familial, malgré des signes déjà présents d'une inquiétude qui ne fera que croître sur le sens à donner à cette réussite. La naissance de nombreux enfants, les séjours à Moscou, l'écriture quotidienne, les joies liées à la propriété familiale qui comble son goût de la nature, un amour passionné pour sa jeune épouse n'empêchent pas qu'éclate en 1875 une véritable crise morale.

Tolstoï écrira dans le récit qu'il intitule *Confession* en 1880-1882 : « Ma vie s'arrêta. » Lui qui reconnaissait qu'« on pouvait vivre tant qu'on s'enivrait de la vie » devait constater avec effroi que cette ivresse avait cessé ; « à peine dégrisé, on ne pouvait pas ne pas voir que tout cela n'était que tromperie »⁶. Dès lors, comment vivre ? La tentation du suicide s'installe. Il lui est impossible de faire semblant d'être satisfait de la vie qu'il mène, son horreur du mensonge et de l'hypocrisie le lui interdit. Il entre dans une profonde réflexion qui lui fait découvrir que ni la science ni la philosophie n'ont de réponse à la question du sens de la vie. Seule la religion lui semble capable de donner cette réponse. Mais ce qu'il observe du christianisme de son pays et des sociétés qui se disent chrétiennes ne fait qu'augmenter son désarroi. Celles-ci prétendent être construites sur l'amour, mais exercent la violence dans tous les domaines : politique, social, militaire, juridique. Il voudrait croire, mais ne le peut pas. Comment continuer à vivre ? « Je veux vivre et je meurs peu à peu, j'aime vivre et j'ai peur de la mort » (*J I,657*), écrivait-il déjà après la mort de son frère Nicolas. Comment trouver à la vie un sens que la mort ne détruise pas ?

L'accroissement de la vie

Cependant, Tolstoï sent qu'il faut concilier cette impasse avec une intuition qui s'est très tôt dévoilée à lui : le sens de la vie réside dans son accroissement. En effet, dès les premières pages de son *Journal*, à 19 ans, évoquant un nécessaire changement d'existence parce qu'il est mécontent de son mode de vie de jeune oisif, il écrit : « Ici se présente à moi cette question : quel est le but de la vie de l'homme ? Quel que soit l'aboutissement de mes réflexions, quelque point de départ que je leur donne, j'arrive toujours à une unique conclusion : le but de la vie de l'homme est de concourir de tout son pouvoir au développement à tout point de vue de tout ce qui existe. » Et il en conclut : « Désormais donc ma vie sera tout entière effort actif et constant vers cet unique but » (*J I,26*).

Le jeune Tolstoï se lance alors dans un programme effréné visant ce que nous appellerions aujourd'hui son « développement personnel ». Son but est de travailler de toutes ses forces à son perfectionnement moral, intellectuel et physique. Il l'organise selon des règles concernant toutes les matières culturelles, toutes les disciplines spor-

6. *Confession*, Pygmalion, 1998, pp. 31-34

tives et pratiques, et même des préceptes pour vivre en société. Devant la difficulté présumée de suivre ces règles et ces emplois du temps, il essaie de les ordonner autour d'un principe . « Accomplis tout ce que tu t'es fixé comme devant être accompli » Mais la volonté de Tolstoï, pourtant considérablement exercée, se heurte bientôt à cette prolifération de règles et au constat qu'il est impossible de les appliquer. Tolstoï résumera un jour ces efforts et cette impuissance dans un aveu saisissant : « Ma faiblesse est plus forte que moi » (J I,432). Cependant, la conviction que le sens de la vie réside dans son dynamisme d'accroissement et donc que l'homme doit se perfectionner ne le quitte pas, malgré le constat de cette faiblesse existentielle et l'issue absurde de la mort.

L'amour : un mouvement illimité

Dans son prodigieux effort pour découvrir le sens de la vie, Tolstoï était, il est vrai, soutenu par un véritable goût de vivre, à la fois plaisir élémentaire d'exister et amour profond pour la création. Il écrivait à une jeune fille qu'il considérait comme sa fiancée : « Allez de l'avant, aimez, pas seulement moi, mais toute la création, les êtres, la nature, la musique et tout ce que l'univers a de bon ; développez votre intelligence pour pouvoir comprendre les choses qui sont dignes d'amour sur cette terre ». L'observation de la vie des paysans qui l'entouraient lui apporta aussi une grande aide : la vie n'a-t-elle pas un sens pour eux, puisqu'ils ne se suicident pas mais vivent et meurent dans la paix, malgré des conditions d'existence souvent intolérables ? Les écoutant, il découvre alors qu'ils vivent selon Dieu et pour les autres. Ainsi se trouve confirmée son intuition que la foi est la réponse à la question qu'il ne pouvait ni esquiver ni résoudre. Il formule ainsi cette foi . « Je crois qu'existe Celui pour qui ma vie a un sens, et qu'il y a un sens à ma vie » (J II,1031).

Mais ce qui fonde surtout la foi de Tolstoï, c'est la redécouverte de la source même : l'enseignement du Christ, et particulièrement le Sermon sur la montagne. Comme il l'écrira plus tard à l'un de ses amis, évoquant cette période de quête morale et religieuse : « C'est au prix de recherches et de souffrances, et bien entendu par la grâce de Dieu essentiellement, que je suis parvenu à la source, je mourais et je suis revenu à la vie, c'est cette eau qui me fait vivre » (L II,45). Sa vie

7. Lettres, Gallimard, 1986, coll « La Pléiade », vol I, pp 94-95 Désormais *L* suivi du tome correspondant et de la page

change effectivement, après ce qu'il appellera sa « deuxième naissance », lorsqu'il lui apparaît, à la lecture de l'Evangile, que le sens de la vie humaine est l'enseignement du Christ et que la joie de la vie est de s'efforcer d'accomplir cet enseignement. Il comprend alors ce qu'il en est d'être chrétien. Il écrit dans son *Journal* que la vérité chrétienne s'était découverte à lui par la conscience de la fraternité et de ce qui l'en éloignait. Sa vie prend alors un tour tout à fait différent, ce qui ne fut pas sans créer des tensions importantes avec sa famille et son entourage. Car, pour Tolstoï, la foi ne peut se satisfaire de formules, ni se contenter de chercher, d'expliquer, mais elle doit « se mettre à l'épreuve, faire passer ses idées dans sa vie, car tant qu'on ne fait pas ce à quoi l'on croit, on ne sait pas si l'on y croit vraiment » (L II, 108).

A partir de sa conversion, toute son action — y compris sa création littéraire — est clairement orientée vers un but : faire la volonté de Dieu en réalisant l'union entre les hommes. C'est la venue du Royaume de Dieu dont la recherche seule « donne une joie vraie qui ne cesse pas mais grandit » (J III, 64). Il reste très difficile de savoir par quels actes concrets passe l'accomplissement de la volonté de Dieu, et Tolstoï en arrive à penser que c'est simplement dans une attitude de douceur et d'humilité qu'elle peut se réaliser. Mais les signes qui, pour lui, indiquent cette direction sont clairs : une pleine liberté que rien ne trouble et la joie de la vie. Cette conviction lui fait écrire : « Qu'est-ce que la volonté de Dieu ? en quoi consiste-t-elle ? en une vie joyeuse » (J I, 1106).

Seulement, pour que cette volonté se réalise, il faut écarter tous les obstacles qui s'opposent à l'union des hommes : mensonge, hypocrisie, goût des richesses, du pouvoir et surtout la violence. Du Sermon sur la montagne, Tolstoï a retenu l'exigence d'instaurer la paix entre les hommes en ne résistant pas au mal par la violence. Il ne s'agit pas de laisser libre cours au mal, mais bien au contraire de le supprimer : « Seule la non-résistance interrompt le mal en l'absorbant en elle, le neutralise, ne lui permet pas d'aller plus loin comme il va inévitablement » (J II, 658). D'où ses nombreuses prises de position contre la guerre et la peine de mort, contre les violences exercées pendant la révolution de 1905, contre les persécutions dont étaient victimes des Juifs ou des sectes chrétiennes. Dans un échange de lettres avec lui, Gandhi a reconnu l'influence des écrits de Tolstoï sur sa propre action de non-violence.

Pour briser les limites qui séparent les hommes, selon l'enseignement du Christ, Tolstoï croit qu'il faut aussi « désapprendre cette ter-

rible ivresse de soi-même, de son "moi" » (J III,427). Mais dans la mesure où l'homme aspire à sortir de ses limites, l'amour lui en offre la possibilité. Il lui permet de résoudre la contradiction entre un égoïsme inévitable et la certitude que la félicité n'est possible qu'en dirigeant son activité vers le bonheur du prochain. L'amour commande de « rendre le souci de soi-même tel qu'il soit dirigé hors de soi-même ».

Alors que, dans la première étape de l'itinéraire de Tolstoï, la tension de sa volonté s'épuisait dans une multiplicité de règles qui lui montraient son impuissance, dans la deuxième, en revanche, une seule loi donne à sa vie toute son unité en la confirmant dans son dynamisme : faire la volonté de Dieu en réalisant l'union des hommes par l'amour. Tolstoï découvre alors que s'ouvre devant lui un champ illimité de croissance : dépasser les limites du moi séparé des autres, pour travailler comme instrument de Dieu à la création de la paix et de la beauté du monde. Tout dépend de l'orientation donnée à cette force d'accroissement qui est le principe de la vie. Comme le disait Tolstoï dans son langage concret : « Le propre de l'homme est d'aspirer à l'augmentation. Cela peut être l'augmentation de la quantité de roubles, de chevaux, l'augmentation des grades administratifs, des muscles, des connaissances, mais une seule augmentation est nécessaire : l'augmentation de la bonté » (J III,183).

L'identité de la personne

L'homme devient vraiment lui-même quand il s'engage dans ce mouvement de sortie de soi pour réaliser l'union entre les hommes, qui est la volonté de Dieu. Toute son œuvre romanesque comme le *Journal* portent la marque de cette vision dynamique de l'existence. Les personnages de ses romans, autant que lui-même, semblent obéir à ce conseil qu'il donnait à l'un de ses fils : « Tombe mille fois et relève-toi mille fois » (L I,204). La possibilité de se renouveler, de se changer, en accueillant en soi les épreuves et les difficultés, est vraiment ce qui rend son œuvre si profondément imprégnée d'espérance et qui a peut-être valu à Tolstoï le reproche injustifié de nier la souffrance.

Tous ses romans et récits peuvent en effet être compris comme l'illustration de cette surprenante capacité qu'a la vie de se transformer et de se renouveler. Cette transformation est l'aboutissement soudain d'un très long travail intérieur qui se fait par l'accueil d'événements perçus de façon très fugitive : des gestes, des paroles, des

rencontres, la renaissance de la nature... L'écrivain Milan Kundera a remarqué que les personnages de Tolstoï trouvent leur véritable identité à ces moments de changement et que, dans ses romans, « l'homme est d'autant plus lui-même, il est d'autant plus individu qu'il a la force, la fantaisie, l'intelligence de se transformer ». Il évoque un « paysage de Tolstoï : le monde où des personnages, même dans les moments les plus cruels, gardent une liberté de décision qui donne à la vie cette heureuse incalculabilité qui est la source de la poésie »⁸. Ainsi, même dans la limite des contraintes qui s'imposent à lui, il est toujours possible à l'homme de connaître cette rénovation de son monde intérieur, dans une fécondation réciproque entre la vie et l'univers.

Cette croyance en la capacité de renouvellement, qui donne à l'œuvre littéraire de Tolstoï une marque particulière, est fondée sur la foi. Il avait un jour adressé à Dieu cette prière : « Eveille la résurrection en moi » (J II, 664). C'est cette foi qui le portait quand il écrivait que « notre vie consiste en passages d'une vie à une autre, un éternel mouvement, une éternelle résurrection, une éternelle croissance » (J II, 1038). Ces deux convictions fondamentales que sont l'accroissement de la vie et le mouvement illimité de l'amour lui font comprendre que la mort ne peut arrêter la vie, même si, en pensant à l'avance au moment de ce passage, on ne peut empêcher que le cœur défaille. Ainsi, appuyé sur cette confiance en Dieu dont il vient et vers lequel il retourne, lui qui avait ressenti avec tant d'effroi la mort comme fin révoltante de cette existence s'en approche avec paix. Après avoir traversé en 1901 — neuf ans avant sa mort — une très grave maladie, il écrivait à un ami : « La faiblesse physique est générale. Mais je sens la vie devenir de plus en plus belle, et non seulement la mort ne rompra pas cette beauté, mais elle la perfectionnera encore. » Tolstoï laisse entrevoir ce mystère dans les dernières lignes de *La mort d'Ivan Ilitch* : « Au lieu de la mort, il voyait la lumière. »

8. *Les testaments trahis*, Gallimard, 1993, pp 258 et 264

Vous accompagnez des couples

Sexualité et contraception, vous en parlez comment ?

*Trouver les mots
pour en discuter ensemble !*

*Vous situer dans votre foi
et dans l'Eglise,*

*Inviter les couples à y trouver
leur propre place !*



Autant de questions abordées lors de vos rencontres...

Pour vous aider à y réfléchir, ouvrir des pistes au dialogue, faire le point sur les méthodes existantes, le *CLER - Amour et Famille* vous propose son Hors-Série « *Quel plaisir d'aimer ! Réflexions sur le couple et sa gestion de sa fertilité* », élaboré par des médecins, des conseillers conjugaux, des théologiens, des psychanalystes.

52 pages - 12 €



Oui, je commande exemplaires du Hors-Série « *Quel plaisir d'aimer !* », au prix unitaire de 12 € (10 € à partir de 5 exemplaires envoyés à la même adresse)

M. M^{me} M^{le} Prénom

Adresse.....

Code postal Ville

Coupon à remplir et à retourner au

***CLER - Amour et Famille, 65 boulevard de Clichy, 75009 Paris,
accompagné de votre règlement, par chèque, à l'ordre du CLER.***



DES RÉFÉRENCES EN SPIRITUALITÉ

collection CHRISTUS

Franz Jalics

Un parcours vers la conscience intime du réel, la présence aimante de Dieu.

FRANZ JALICS

Ouverture à la contemplation



DESCLEE DE BROUWER
BELARMIN

BLAISE ARMINJON

Sur la lyre à dix cordes

A l'écoute des psaumes

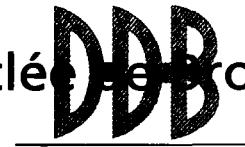


DESCLEE DE BROUWER
BELARMIN

Réédition Blaise Arminjon

Croisant la lecture des psaumes avec la pratique des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, Blaise Arminjon épouse le mouvement du psalmiste lui-même.

Desclée de Brouwer



www.descleedebrouwer.com