

Cardinal Charles Journet Entretiens sur Dieu le Père

Charles JOURNET

ENTRETIENS
SUR DIEU LE PÈRE

Parole et Silence

Publié en partenariat avec la Fondation du Cardinal Journet Chemin Cardinal Journet - CH 1752 Villars-sur-Glâne

© Socomed Médiation, 1998
Editions Parole et Silence
64 avenue du Bois Guimier - 94100 Saint-Maur
ISBN 2-911940-42-3

PREFACE

La troisième et dernière année préparatoire au Grand Jubilé, l'année 1999, se propose d'élargir l'horizon des croyants dans la contemplation de Dieu notre Père : La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ (Jn 17, 3). La vie chrétienne en effet est « comme un grand pèlerinage vers la maison du Père, dont on retrouve chaque jour l'amour inconditionnel pour toutes les créatures humaines, et en particulier pour le fils perdu (cf. Lc 15, 11-32). Ce pèlerinage concerne la vie intérieure de chaque personne, il implique la communauté croyante et enfin inclut l'humanité entière. Centré sur la figure du Christ, le Jubilé devient ainsi un grand acte de louange du Père (cf. Ep 1, 3-4).

Les pages de Charles Journet que nous publions offrent une aide précieuse pour répondre à l'invitation du Saint Père (cf. Tertio Millenio Adveniente, n° 49). Elles se distinguent par la conjonction qu'elles opèrent d'une manière remarquable entre la clarté doctrinale et l'élan spirituel d'amour et d'adoration. On pense à l'affirmation du Prologue de Jean (1, 4) : En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. On ne saurait dissocier, sans les trahir et les défigurer, la vie que donne la grâce et l'accueil dans la foi de la vérité révélée. La théologie authentique est portée par la conscience de cette indissoluble unité. L'ambition du théologien est dès lors de s'effacer devant l'expression de la pure lumière qui est vie. L'exigence de cette transparence est un trait caractéristique des écrits de Charles Journet.

*

* *

Publiés en articles de 1959 à 1962, les textes réunis ici forment à n'en pas douter, dans l'intention de l'auteur, une unité. Outre leur relation avec une retraite prêchée, ils convergent, comme par vagues successives, vers l'avant-dernier : Dieu proche ou distant ?

Nous avons ajouté, par mode de conclusion, une brève méditation sur le Pater, qui est de 1939.

Charles Journet avait déjà entièrement traité directement du mystère de Dieu. Une retraite prêchée en 1942, en plein drame de la seconde guerre mondiale, est à l'origine de *Connaissance et inconnissance de Dieu*¹. On mentionnera encore les *Entretiens sur le Saint-Esprit*, qui sont de 1975, récemment édités². Le présent petit livre peut être lu en relation avec ces deux ouvrages.

Si parler de Dieu qui s'est révélé à nous est la tâche première du théologien, c'est aussi son tourment: « C'est vrai qu'on ne peut parler de Dieu. Mais aussi qu'on ne peut non plus se taire de lui »³. La remarque vaut pour le présent écrit, qui ne constitue nullement une redite ou une version différente des écrits précédents. Il frappe au contraire par son originalité et par l'espèce de souveraine liberté avec laquelle sont affrontés les « paradoxes divins », dont le moindre n'est que celui de Dieu ineffable auquel sont attribués des noms. Les mots et les concepts auxquels nous avons recours sont tout ensemble pauvres et d'un inestimable prix.

-
1. L'ouvrage a été plusieurs fois réédité. La dernière édition est de 1996, Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice.
 2. Editions Parole et Silence, 1997.
 3. Avant-propos de *Connaissance et inconnissance de Dieu*.

Malheur à qui ne respecte pas cette bipolarité, car le paradoxe reflète, au niveau de la pensée humaine, cette condescendance divine, cette divine humilité, qui est à la racine du christianisme : le Dieu trois fois saint, la Trinité adorable, nous révèle son propre mystère en s'abaissant jusqu'à emprunter notre langage humain.

*
* *

Tertio Millenio Adveniente, n° 53, assigne, parmi les objectifs de cette année préparatoire, une place importante au dialogue interreligieux, selon les claires indications données par le Concile Vatican II et par la *Déclaration Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Si une mention particulière est faite de la rencontre avec les Juifs et les Musulmans, cela n'exclut d'aucune façon la rencontre avec des représentants d'autres grandes religions. Il est précisé cependant que le chrétien prendra garde à ne pas créer de dangereux malentendus, qui feraient sombrer les interlocuteurs dans le syncrétisme et dans un intimisme facile et trompeur.

Les noms du Dieu ineffable : les pages de Charles Journet sont, à ce propos, d'une pertinence majeure. Je pense ici à la grande confusion qui règne au sujet de la mystique. Deux thèmes sont ici essentiels : celui de l'apophatisme et celui de la spécificité de l'expérience mystique proprement chrétienne. Sur l'un ou l'autre point, ce petit livre apporte des lumières décisives.

Le chapitre sur les modes de présence de Dieu met en évidence le mystère proprement évangélique, mystère de grâce, de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme. Parler indistinctement, en l'appliquant aux diverses religions, d'une « expérience de l'Absolu », c'est ou bien céder à un mouvement tendanciel ou bien reconnaître à toutes les religions une capacité proprement surnaturelle.

A moins encore qu'on n'attribue à « l'expérience mystique », quelle qu'elle soit, la fonction d'une sorte de point oméga, situé au-delà de toutes les religions, qui se trouvent ainsi relativisées.

Nous retrouvons ici la question de l'apophatisme et de sa signification. A en rester à la description phénoménologique ou même à la seule anthropologie, on s'arrêtera, sans pouvoir aller plus loin, à ce qui semble être de convergences. Mais que des démarches, qui font appel à des données anthropologiques

similaires, soient inéluctablement différentes, seule la théologie peut l'établir. Ce petit livre de Charles Journet met à notre portée les moyens d'un discernement dont l'importance est vitale pour la conscience de l'identité chrétienne et pour la vie spirituelle.

Georges Cottier, o.p.

I

DIEU

C'est à notre manière, en balbutiant, que nous énonçons les hauteurs divines.
S. GRÉGOIRE LE GRAND

Paradoxes divins

Nous allons essayer de dire quelque chose de Dieu, de considérer certains aspects du mystère de Dieu. On est toujours dépassé par son sujet dans un tel discours. Saint Grégoire dit : « C'est à notre manière, en balbutiant, que nous énonçons les hauteurs divines »¹.

Devant un tel mystère, on aurait envie de se taire. Mais se taire ce n'est pas non plus la solution, parce que les hommes oublient ce dont ils ne parlent pas. Alors il vaut encore mieux parler d'une façon imparfaite que se taire, mais en laissant voir que ce qu'on dit est au-dessous de la réalité, de la vérité.

Il y a un silence auquel il faut tendre, qui est le silence de l'âme pleine de son Dieu ; et un silence qu'il faut éviter, celui de l'âme qui ne pense pas, qui est vide de son Dieu.

1. Moralia, livre 5, chap. 36.

Saint Augustin écrivait dans les Confessions² : « Que peut-il dire, celui qui parle de Vous ? Et pourtant, malheur à ceux qui se taisent de Vous, car en parlant ils sont muets ».

*

Le mystère de Dieu est sans bornes. C'est un Sommet vers lequel toutes les vérités que l'on peut énoncer de Dieu sont orientées, où elles convergent, où elles s'unissent et se fondent. Un peu comme les sept couleurs du spectre solaire se fondent dans la lumière blanche.

Car tous les noms divins dicibles font pressentir le Nom unique indicible dans lequel ils s'évanouissent. Mais, et c'est ici une remarque extraordinairement importante sans laquelle on tomberait dans la pire erreur touchant notre manière de connaître Dieu, il faut considérer que les choses peuvent s'évanouir de deux manières bien différentes, même opposées. Elles peuvent s'évanouir en se dissipant, comme le nuage dans le soleil ; ou elles peuvent s'évanouir en se dépassant comme les fleuves dans la mer. Ce n'est pas de la première manière, comme le voudrait l'agnosticisme ; au contraire, c'est de la seconde manière que les noms dicibles s'évanouissent dans le Nom indicible, que les noms que l'on peut proférer (fari) s'évanouissent dans le Nom ineffable, dans le Nom que l'on ne peut plus proférer, qu'aucune créature, homme ou ange, ne peut plus proférer.

2. Livre 1, chap. 4, n° 4.

Le nom d'une chose, c'est son essence. Le Nom ineffable, dont on demande chaque jour dans le Pater qu'il soit sanctifié (Mt 6, 9), c'est-à-dire qu'il soit connu, glorifié, aimé, c'est l'Essence divine elle-même. Elle est infiniment simple. Pourtant elle est si riche que, si nous voulions la désigner par un seul mot, il serait inévitable qu'elle nous apparaisse comme appauvrie, défigurée. Il faut employer beau-coup de mots, il faut employer tous les beaux mots des langues humaines pour la faire pressentir.

Je vais dire quelque chose de plus. Pour mieux res-pecter le mystère de l'Essence divine, il est bon, il est bienfaisant, de la désigner en employant à la fois des mots qui semblent incompatibles, qui semblent contradictoires. Je ne dis pas : qui sont, en réalité, incompatibles, contradictoires : ce serait faire de Dieu un lieu d'incohérences, ce serait détruire Dieu dans notre intelligence, ce serait le balayer à jamais de notre pensée. Je dis : qui semblent incompatibles, contradictoires. Et qui seraient vraiment incompatibles, contradictoires, si on les prenait seulement selon leur écorce, comme ils sonnent. Mais qui cessent de l'être si on va au-delà, si on les dépouille de leur enveloppe pour ne garder que leur contenu le plus décenté, le plus pur, le plus sublime.

Par exemple, on dira à la fois que Dieu est infini-ment distant, infiniment absent, de nous ; et on dira aussi, mais en même temps, qu'il est merveilleuse-ment proche de nous, tout intime aux choses, tout intérieur à nous. On dira qu'il est infiniment riche et qu'il n'a besoin de rien, que c'est même pour cela qu'il est Dieu : *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egess*³ ; et on dira aussi, mais en même temps, qu'il est merveilleusement pauvre, puisqu'il a besoin de notre foi, de nos renoncements, de nos sacrifices, de nos prières, puisqu'il est même venu sur la terre pour mendier notre amour. On dira qu'ayant créé toutes choses par sa parole (Gn 1), il continue de remplir l'univers du son de sa parole, «portant toutes choses par sa parole toute puissante » (He 1, 3) ; et on dira aussi, mais en même temps, qu'il se tait étrangement, qu'il nous boule-verse, qu'il nous scandalise presque par son silence, on voudrait dire par son mutisme.

Vous le voyez, il faudra dire en même temps, il faudra penser à la fois de Dieu des choses opposées. Il faudra parler de Dieu en dérangeant, en déconcertant nos manières usuelles de parler et de penser. Bref, il faudra parler de Dieu par paradoxes. Alors nous serons plus sûrs d'avoir respecté son mystère. Alors nous serons plus sûrs de n'avoir pas rabaissé Dieu vers nous, de nous être bien plutôt efforcés vers son inaccessibilité : saint Paul dit « qu'il habite une lumière inaccessible, que nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir » (1 Tm 6, 16). Alors nous serons plus sûrs d'avoir brisé les limites de notre intelligence créée pour la forcer de s'ouvrir béante sur l'infinité du vrai Dieu.

C'est comme cela, c'est en paradoxes que saint Augustin aimait à parler de Dieu : « Qu'êtes-vous donc, ô mon Dieu ?... Très caché et très présent, très beau et très fort, stable et insaisissable, immuable et changeant tout, jamais nouveau jamais ancien, rénovant toutes choses...

3. PS 15, 2. L'hébreu, 16, 2, porte un autre sens : « J'ai dit à Yahvé : Tu es mon Seigneur, mon bien n'est pas en dehors de toi ».

Toujours actif et toujours calme, attirant tout sans avoir besoin de rien»⁴. Le mot de Pascal devient vrai même quand on parle de Dieu : « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils sui-vent chacun une vérité ; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité »⁵.

Pour « suivre » à la fois, en regardant vers Dieu, les vérités «qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable »⁶, nous allons essayer de balbutier quelque chose des paradoxes divins. Nous parlerons au dehors avec des mots. Si vous écoutez avec l'âme, les mots prendront en vous un sens pour vous seul, un sens intérieur. Les mêmes mots s'ouvriront sur des profondeurs différentes en chacune de vos âmes, selon que leurs profondeurs seront elles aussi différentes. Un prédicateur dit à tous les mêmes mots, mais le Saint-Esprit, quand on l'écoute, ouvre à chacun des sens personnels et infinis. Quand il commente le passage du psaume : Un abîme appelle un abîme, dans la voix de Tes cata-ractes, saint Augustin explique que le cœur de chaque homme est un abîme qu'il porte au-dedans de soi. Et il dit que lorsqu'un homme communique avec un autre homme pour lui parler des choses de la vie éternelle, c'est vraiment comme un abîme qui appelle un autre abîme. Alors cela se fait dans la voix des cata-ractes de Dieu, car Dieu fait tomber d'en-haut à ce moment sur les âmes sa lumière, ses inspirations, ses dons⁷.

-
4. Confessions, livre 1, chap. 4, n° 4,
 5. PASCAL, Pensées, édit. Br., n° 863.
 6. Ibid., n°862.
 7. Enarr. in PS. 41,8, n° 13.

L'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux (Gn 1, 2)

Les païens comme Celse et Julien l'Apostat repro-chaient aux chrétiens la grossièreté du récit de la création. On y voit Dieu créer le ciel et la terre. Le ciel, c'est le firmament où sont les étoiles. Rien n'est dit de la création des êtres de nature spirituelle, des anges. Comment répondre à cette question des païens ? Les exégètes diront que la Bible est une histoire de l'humanité, plus précisément une histoire de l'élection d'Israël. Tout y apparaît en fonction de ce grand thème. L'univers avec le soleil et la lune, c'est le lieu d'habitation de l'homme, le parc où il est placé. L'intelligence tentatrice du Serpent explique la chute ; la force du Chérubin garde le paradis terrestre. Mais c'est à l'homme qu'est faite la promesse de la Rédemption. Cette réponse des exégètes est vraie. Pourtant on peut donner à la question que posaient les païens une réponse en profondeur, beaucoup plus mystérieuse.

On dira qu'en nous racontant la création du monde visible, du monde matériel, la Bible a voulu proposer tout de suite à notre intelligence, de la manière la plus heurtée possible, la plus brutale possible, le problème de l'être créé.

L'existence de l'être créé est comme un scandale pour notre intelligence. C'est comme un à-côté de Dieu, et il n'y a pas d'à-côté de Dieu, d'appendice à Dieu. C'est comme un en-dehors de Dieu, et il n'y a pas d'en-dehors de Dieu. C'est quelque chose qui n'est pas Dieu, qui d'abord n'était pas, qui ayant apparu une fois durera toujours, restera toujours dis-tinct de Dieu, et qui pourtant ne peut être qu'en Dieu.

Quand il s'agit de l'être spirituel, le scandale est comme atténué. Dieu est Esprit. L'être spirituel est apparenté à l'Esprit. Il est pénétrable à l'Esprit. On comprend mieux qu'il est en l'Esprit, en Dieu ; qu'il n'est pas en dehors de Dieu.

Mais l'être matériel est lourd, opaque. Il semble par nature imperméable à l'Esprit. Il est clos et il est enclos, il est prisonnier d'un endroit de l'espace ; tan-dis que l'Esprit est libre, il ignore toutes limites de lieu. Dire que Dieu a créé un monde matériel, c'est dire qu'il a créé directement ce qui lui est le plus étranger, le plus contraire, le plus opposé. La Bible attire tout de suite notre attention là dessus. Elle n'es-saie pas de nous faire passer, par une série infinie de dégradations, de Dieu aux esprits, puis aux archétypes des choses, puis aux choses visibles elles-mêmes. C'est comme cela que procéderait un philosophe. La Bible fait se heurter directement l'Esprit infini et la matière. Elle pose le problème de l'être créé, de la coexistence de l'être créé en présence de l'Être incréé, dans ce qu'il a de plus paradoxal, de plus choquant, de plus scandaleux. Elle fait même exprès de nous laisser voir une tendresse de l'Esprit pour la matière : « L'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux ».

Comment est-il possible que Dieu et le monde coexistent ? Si Dieu est tout, en dehors de lui il n'y a rien ; alors où trouver une place pour le monde ? Si je dis, au contraire, que le monde existe, il y a quelque chose qui n'est pas Dieu ; alors Dieu n'est pas tout, autant dire que Dieu n'est pas Dieu. Voilà le scandale de la coexistence de Dieu et du monde.

Tous les hommes le perçoivent, au moins obscurément. L'intelligence ne peut pas vivre en présence d'un scandale. Il faut qu'elle essaie de le réduire, de le résorber. Les hommes ont inventé pour cela trois sortes de réponses.

L'une c'est l'athéisme. Il n'y a que le monde, que le monde matériel. Dieu est une pure illusion. Il faut admettre le monde tel qu'il est, les yeux fermés. Il ne faut pas poser de questions pour savoir si c'est possible que l'être limité, l'être matériel soit arrivé tout seul à l'existence, ou si c'est possible qu'une fois posé dans l'existence, il puisse, tout imparfait qu'il soit, subsister tout seul, sans dépendre de rien. Métaphysiquement, il faut devenir aveugle ; alors l'athéisme est une solution. Moralement, il se produit un curieux phénomène. L'homme étant créature, est fait pour adorer ; et plus il est homme, plus profondément il a besoin d'adorer. S'il s'aveugle sur Dieu, il lui faut adorer le monde, ou lui-même, ou les mythes, quelque chose enfin qui n'est pas Dieu, et c'est la cause de toutes les catastrophes.

L'athéisme n'est pas la première «solution» à laquelle ait pensé l'homme. A l'état sporadique, il est sans doute de tous les temps. Mais à l'état de courant collectif, de mythe culturel, il est très récent. L'Inde, peuple de métaphysiciens, avait songé à chercher la solution dans une direction toute contraire. La dernière réponse de Çankara, c'est que c'est une erreur de croire à la dualité du monde et de Dieu. Mais c'est le monde, et surtout la matière, qui est rêve, illusion, maya. Plus exactement, mais pour le sage seul, le monde finit par n'être même plus un rêve, une illusion ; il s'évanouit. Il ne reste plus que Brahma, l'Absolu. Pas un instant la pensée vedântine ne songe à douter de Dieu, mais elle ne cesse jamais de douter du monde. Sa tentation n'est jamais l'athéisme, elle est constamment l'acosmisme.

Entre ces deux solutions absurdes, désespérées, il y en a une troisième, qui ne résout rien. Elle ne veut pas nier le monde. Elle ne veut pas nier Dieu, non plus. Elle place Dieu devant le monde, devant la matière surtout, comme devant un fait accompli. Il n'y est pour rien. C'est une fatalité. Il ne lui reste qu'à en tirer le meilleur parti possible. Dieu est le Demiurge, l'Ouvrier, l'Organisateur du monde. Il n'en est pas le Créateur. C'est la solution grecque. Dans l'Inde, on trouve une solution semblable, mais moins brutale. Pour Ramanoudja, l'univers n'est pas extérieur à Dieu, il vient de Dieu, il émane de Dieu, c'est le corps cosmique de Dieu, où Dieu exprime la surabondance intérieure de son être. Mais, pense ce sage, il y a nécessité, pour Dieu, de se créer ainsi un corps cosmique. Il installe, en Dieu même, une nécessité de produire le monde, donc une servitude à l'égard du monde. Lui aussi, il lui faut donc, finalement, dimi-nuer Dieu, pour faire place au monde. Tant il est difficile, dans ce problème de la coexistence du créé et de l'Incréé, de toucher la vérité, si haute et pourtant si simple.

*

Quelle est cette vérité ?

Dieu existe ? Oui ! Le monde existe ? Oui ! Ils sont distincts l'un de l'autre ? Oui ! Donc, ils se partagent l'être entre eux, donc il y a concurrence entre eux ? Non ! C'est justement l'erreur, la pire erreur !

Pour faire une vraie place au monde, c'est folie de vouloir supprimer Dieu, ou amoindrir Dieu, ou prendre sur l'être de Dieu. Et pour donner toute la place à Dieu, ce serait une autre sorte de folie de vouloir supprimer le monde, de le regarder comme un rêve, une hallucination : nous savons assez que le monde est réel, que notre douleur est réelle, que nos deuils sont réels, qu'ils déchirent réellement notre cœur, que le sang des hommes ensanglante une terre réelle.

Toute la vérité chrétienne, c'est justement de découvrir que Dieu est trop différent du monde pour que le monde puisse entrer en concurrence avec lui. Dieu est, le monde est: mais ils ne sont pas de la même manière, ils sont, au contraire, d'une manière essentiellement différente. La signification du mot être, quand elle passe du monde à Dieu, ou de Dieu au monde, est toute transposée. Il faut dire : l'être du monde est au fini ce que l'être de Dieu est à l'infini. Il faut dire, il faut penser surtout, avec le quatrième Concile de Latran, « que du Créateur à la créature, la similitude n'est jamais telle que la dissimilitude ne soit encore plus grande »8.

8. Denz., n°432

L'Être de Dieu est un abîme, un vertige pour la pensée ; c'est justement pour cela qu'il n'entre pas en concurrence avec l'être du monde. Tous les autres êtres, qui sont sur le plan du fini, se partagent entre eux l'être, l'un ayant ceci, l'autre cela ; ils se limitent mutuellement, ils entrent en concurrence les uns avec les autres. Mais l'Être de Dieu est l'Abîme, il n'est justement pas sur le plan du fini, il n'est justement pas concurrencé par les autres êtres. Cherche-t-on un exemple ? Mais il n'y en a point ! Dieu précisément est un cas unique ! Il n'y a tout au plus que des images. En voici une, elle est bien pauvre. Le son n'est pas gêné par la lumière, il n'a pas besoin d'éliminer la lumière pour prendre toute la place, il pénètre la lumière, il la rend tout entière sonore. Ainsi Dieu, pour occuper toute la place, n'a pas besoin d'éliminer le monde, l'être du monde est totalement incapable de le gêner ; l'Être de Dieu imbibe l'être du monde, il le pénètre ; il le crée, le soutient, le conserve, le meut ; il joue au cœur même de l'être du monde comme le son au cœur des lumières, sans que sa totale liberté, sans que sa totale pureté, soit en rien affectée par lui. Que le monde soit ou ne soit pas, Dieu n'est en rien troublé, en rien changé, en rien accru ni diminué ; mais si le monde est, c'est en Dieu qu'il sera, vivra, se mouvra ; et au cœur même du monde, pour qu'il puisse être, vivre et se mouvoir, il faudra que Dieu soit caché.

*

Que l'on cesse un instant de se faire une idée aussi sublime, aussi vertigineuse, de l'Être de Dieu, que l'on cesse un instant de le concevoir comme essentiellement différent de l'être fini, que va-t-il se passer ?

Aussitôt l'Être de Dieu va tomber sur le plan où il va rencontrer l'être fini, où il va entrer en compétition avec l'être fini. Voilà qu'ils vont être rivaux, qu'ils vont se partager, se disputer le domaine de l'être ; ce qui sera donné à l'un sera enlevé à l'autre, et réciproquement.

Alors on est pris dans les difficultés que nous avons signalées. Ou bien, on défend l'être du monde ; et puisque Dieu prétend tout envahir, on va tout simplement nier Dieu : c'est l'athéisme. Ou bien, on défend Dieu, on donne tout l'être à Dieu, et l'on voit le monde s'évanouir comme un rêve : c'est l'acosmisme.

Ou bien, enfin, on cherche à faire la part de Dieu et la part du monde. On met bout à bout l'être de Dieu et l'être du monde, afin de recomposer l'être total. Il y a des manières grossières de le faire et d'autres qui sont plus subtiles. Il y a le panthéisme, de Spinoza ou Schelling, ou Hegel, où le monde apparaît comme un enrichissement, un développement, une actualisation de Dieu. Il y a le dualisme grec, où le Démon et la matière s'affrontent depuis toujours. Il y a la thèse de Ramanoudja, où Dieu crée le monde, qui ne lui apporte rien, qui n'est que comme un miroir où il se reflète (et cela est exact) ; mais Dieu est obligé de créer ce miroir, s'il ne le créait pas, il y aurait en lui quelque chose d'inactué, un vide, un manque (et cela est inexact).

Mais un Dieu qui n'est pas tout l'être, un Dieu qui peut s'accroître, s'actualiser, c'est peut-être un dieu, ce n'est pas Dieu. Quand on a une fois accepté de partager le domaine de l'être entre Dieu et le monde, de faire leur part à Dieu et au monde, il ne reste logique-ment que deux issues, toutes deux absurdes : l'athéisme ou l'acosmisme.

La question qu'il faut poser ici — c'est une ques-tion de principe, une question qui oriente ou égare toute la pensée - - la voici. Est-ce que Dieu + le monde, c'est plus que Dieu tout seul ? Ou bien est-ce que Dieu tout seul est autant que Dieu + le monde ?

Si je n'ai pas compris le mystère unique de l'Être de Dieu, si dans ma pensée j'ai rabaissé l'Être de Dieu sur le plan de l'être fini, alors je serai nécessairement porté à additionner l'Être de Dieu et l'être fini, comme on ajoute deux quantités. Un millimètre + un kilomètre, cela fait plus qu'un kilomètre tout seul. Dieu + le monde, cela fait plus que Dieu tout seul.

Mais si j'ai deviné le mystère de l'Être de Dieu, si je sais qu'il est qualitativement différent de l'être fini qu'il est par rapport à l'être fini non pas de même plan, non pas univoque, mais d'un autre plan, seulement ana-logue ou proportionnel — alors il m'est impossible de les ajouter. Ajouter le rosé au rouge, ce n'est pas le rendre plus rouge ; ajouter la science de l'élève à celle du maître, ce n'est pas la rendre plus intense : à la fin d'une leçon, il y a bien, dans une salle de classe, plus de « sachants », mais il n'y a pas plus de science, plus d'intensité de science. Dieu plus le monde, cela fait bien plus hêtres, mais cela ne fait pas plus d'Être.

Tout est là. Est-ce que, pour vous, Dieu est une idole, un être plus grand et plus beau à côté d'êtres plus petits et infirmes ? Ou est-il, pour vous, le seul Adorable, l'Abîme insondable où votre pensée perd pied, chavire et se noie? O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei !

*

Nous touchons ici à un premier et merveilleux para-doxe. C'est parce que Dieu est ainsi vertigineusement différent du monde, que son Être ne peut donc pas être ajouté à l'être du monde, entrer d'aucune manière en concurrence, en compétition, en rivalité, avec l'être du monde. En sorte que Dieu peut occuper toute la même place qu'occupé le monde, sans du tout élimi-ner le monde. Avec d'autres mots, c'est parce que Dieu est si différent du monde, si distinct du monde, si distant du monde, qu'il peut être si merveilleusement proche du monde, si intime au monde, si intérieur au monde. C'est parce que Dieu est si en dehors du monde qu'il peut être si au dedans du monde. C'est parce qu'il est absolument transcendant au monde, qu'il peut être absolument immanent au monde.

C'est une grande vanité, c'est une grande folie de donner à choisir entre un Dieu transcendant au monde, ou un Dieu immanent au monde. La transcen-dance et l'immanence sont les deux faces d'un unique mystère, celui de la coexistence de l'Être infini dans l'être fini, et aussi de l'Action infime dans l'action finie. Quand on a deviné ce mystère, on voit qu'il faut tout choisir à la fois, transcendance et immanence. Celui qui disjoint la transcendance de l'immanence, pour choisir l'une ou l'autre, n'a saisi ni ce qu'est l'une ni ce qu'est l'autre. Il n'a pas encore entrevu qu'il faut s'élever très haut au-dessus de la surface d'un lac, pour en voir la profondeur.

Plus une chose est superficielle, plus elle agit à la surface des autres choses ; et plus une chose a de valeur, plus elle agit dans la profondeur des autres choses. Il y a des gens dont la conversation, dont la présence même fatigue; il y a des gens dont la conversation, dont le silence même nourrit. C'est la même chose pour les livres. Un journal, un illustré fatiguent ; la lecture d'Antigone ou d'Iphigénie, ou de quelques strophes de la Divine Comédie, pacifie.

Comparée à l'Action de Dieu, l'action des hommes est toujours superficielle. Même les plus grands

d'entre les hommes, celui qui a sculpté la victoire ailée de Samothrace, ou celui qui a construit la coupole de Santa Maria del Fiore, n'agissent qu'à la surface des choses : ils donnent à la pierre d'être ainsi ou ainsi, ils ne lui donnent pas d'être pierre ; surtout, ils ne lui donnent pas d'être. Nous pouvons modifier les choses, leur donner d'être telles ou telles; nous ne pouvons pas leur donner d'être tout court. Nous sommes trop près d'elles, trop semblables à elles. Nous sommes incapables d'anéantir, ou de créer, la moindre parcelle d'être. Nous ne faisons que transformer les choses. En ce sens, notre action se promène à la surface des choses.

Mais Dieu est élevé au-dessus des choses. La profondeur de ses richesses est infinie. O altitudo, c'est-à-dire o profunditas, divitiarum Dei. Il peut toucher ce qu'il y a dans les créatures de plus profond, il leur donne d'être, d'exister. S'il n'était pas ainsi secrètement, merveilleusement, présent par son action au cœur du monde, au cœur de ce grain de sable, pour lui donner son être de base, ce dernier fond par quoi il est, le monde, ce grain de sable, retomberait aussitôt, ne disons pas en poussière, ce serait trop dire, disons dans le néant. La conservation des êtres est une création continuée. Cette pensée de saint Thomas signifie que la même vertu toute puissante, qui a été nécessaire pour faire émerger le monde hors du néant est sans cesse requise pour le soutenir au-dessus du néant. Un seul instant d'oubli en Dieu, une seule distraction en Dieu, et aussitôt l'univers s'écroulerait dans le néant. Prodigueuse présence de Dieu par son action au cœur même de la plus humble chose.

Mais l'Action de Dieu, c'est Dieu. L'Agir de Dieu, réellement, est identique à l'Exister de Dieu. Voilà donc que l'Exister de Dieu, simple, indivisible, tout entier est dans le monde, tout entier est dans un grain de sable. Non comme emprisonné en eux ! Il est en eux comme les débordant de toutes parts, comme non atteint par eux, comme non terni par eux, comme se jouant à travers eux avec une infinie liberté, une infinie subtilité, une infinie transcendance. Dieu est tout entier dans le monde, il est tout entier dans ce grain de sable, non pas comme contenu par eux, mais comme les contenant, les tenant ensemble (continere), comme leur bien le plus intérieur, leur force de concentration la plus intime, à laquelle ils doivent tout ce qu'ils sont, sans laquelle ils se dissiperaient aussi-tôt dans le néant. Il est en eux, non sans doute comme identique à eux, comme immergé en eux, mais comme la Cause infiniment parfaite d'effets infiniment imparfaits ; infiniment distincte d'eux, et en même temps intérieure à eux ; sa transcendance est inimaginable, et aussi son immanence.

Chardon a bien dit ces choses : « Cette présence de Dieu tire sans cesse la créature de son néant, au-dessus duquel sa toute-puissance la tient suspendue, de crainte que, par son propre poids, elle n'y retombe. Et, en même temps que, par un épanchement continu, elle lui est cause d'être, de vie, d'opération — non par une vertu qui s'éloigne de son principe, mais toujours unie à sa source — elle lui sert comme de ciment et de milieu de liaison ; afin que tout ce qu'elle a de son Créateur ne se dissipe et ne s'écoule comme l'eau qui n'est pas restreinte en son canal, et que l'univers ne perde son harmonie ravissante, et cet excellent rapport qui fait une beauté — dans l'ordre des ouvrages de la Providence — digne de la sagesse de son Ouvrier »⁹.

Comment faut-il appeler cette présence de Dieu au cœur du monde? Les théologiens usent d'un mot technique. Ils disent que c'est une présence d'immanence. Les choses sont toutes mesurées ; elle sont des mesures quantitatives, et l'une n'est pas où est l'autre ; elles ont surtout des mesures qualitatives : l'une n'est pas ce qu'est l'autre, le son n'est ni couleur ni parfum. C'est parce qu'elles se divisent l'être à l'intérieur de leurs limites, qu'elles entrent en concurrence, en opposition, les unes avec les autres. C'est parce qu'elles sont limitées, qu'elles ne peuvent pas coexister, restant toujours étrangères les unes aux autres. Mais justement Dieu n'est pas limité, il est sans mesures, c'est-à-dire littéralement immense. Il est sans communes mesures avec les choses, et c'est pourquoi il n'entre pas en concurrence avec elles, il les enveloppe toutes, il les pénètre toutes.

9. La Croix de Jésus, p. 388.

On le voit, il faut donner au mot immense, ou au mot présence d'immensité, un sens technique. Sinon on s'égarera. Saint Augustin raconte comment il s'est lui-même longtemps trompé, voulant trouver Dieu dans des images, et ne sachant pas encore qu'on ne le trouve que dans une nuit qui est au-dessus des images. « Et vous aussi, ô mon Dieu, Vie de ma vie, je vous concevais comme un être immense, pénétrant de tous côtés à travers les espaces infinis toute la masse de l'univers, et, par delà l'univers, répandu sans terme dans l'infini, en sorte que la terre et le ciel et toutes choses vous enfermaient en eux, trouvant en vous leur limite, tandis que vous ne la trouviez nulle part... Mais j'étais dans l'erreur. Car alors une plus grande partie de la terre aurait contenu une plus grande partie de vous... le corps d'un éléphant aurait enfermé plus de vous que le corps d'un passereau »¹⁰.

En effet, comme l'écrira Chardon, Dieu est partout « non par parties, ainsi que l'on pourrait imaginer un corps immense, qui serait étendu en tous les espaces... Il est partout de telle manière qu'il ne possède pas plus de bonté et plus de beauté, qu'il n'a pas plus de liberté et plus de pouvoir, plus de joies et plus de perfections en tout le monde ensemble que dans le plus petit grain de sable ou la moindre goutte d'eau de la mer, ou bien dans le plus léger et le plus mince atome de l'air. // applique autant d'être, de présence, de puissance et de sagesse aux parties indivisibles de l'espace, comme en tout l'espace de l'univers entier. Il est partout et en chaque partie de ce tout, partout soi-même indivisiblement. Le monde ne le comprend point dans sa capacité, c'est plutôt lui qui enveloppe le monde par son immensité »¹¹.

10. Confessions, livre 7, chap. 1, n° 2.

11. CHARDON, La Croix de Jésus, p. 387.

On pourrait parler d'une présence de causalité, mais sans oublier que Dieu est Cause avec une profondeur absolument unique, qui n'appartient à aucune des causes que nous connaissons. Parlons, si l'on veut, d'une présence de création, d'une présence de conservation ou de création continuée.

*

Arrêtons-nous un moment à un aspect du paradoxe de la présence de Dieu dans les choses : Dieu est en elles et Dieu n'est pas en elles. Il est infiniment plus en elles que nous ne pensons, et il est infiniment moins en elle que nous ne pensons. Et ceci ne contre-dit point cela. Le paradoxe de la présence de création, c'est qu'elle peut être à la fois une présence infinie et une absence infinie.

Dieu est infiniment plus dans les choses que nous ne pensons. Cela veut dire qu'il ne faut rien de moins que la présence de tout Dieu, qui déborde infiniment ce petit grain de sable, pour que ce petit grain de sable puisse exister. Toute l'efficacité indivisible de Dieu est engagée dans la création d'un grain de sable. En sorte que chaque chose trahit son Dieu, livre son Dieu. Chaque chose contient son Dieu, ou plutôt décèle le Dieu qui la contient. Causalement, Dieu est présent aux choses avec son infinité, est présent aux choses infiniment. Il est en elles comme la base qui les soutient. L'être qu'elles possèdent est plus à Dieu qu'à elles ; il est en Dieu comme en Source, il est en elles comme en dérivation. Le sublime arrière-fond des choses, c'est Dieu. Il faut dire avec Chardon : « Dieu dans le ciel est plus mon ciel que le ciel même ; dans le soleil, il est plus ma lumière que le soleil ; dedans l'air, il est plus mon air que celui que je respire sensiblement... Sa présence, par son immensité, me sert de monde, de ciel, d'espace, de lieu et de toutes choses ; il opère en moi tout ce que je suis, ce que je vis, ce que je puis, ce que j'agis, comme très intime, très présent, très inexistant en moi, comme l'auteur sursésentiel et premier de mes œuvres, sans lequel nous nous évanouirions à nous-mêmes et à nos opérations. Mais alors, s'écrie

Chardon, où sont nos yeux, nos pensées, nos amours, qui se réfléchissent sans cesse sur ce qui est de moins principal en nous et dedans le reste de l'univers, sans y contempler, y adorer et y aimer Celui qui est plénitude d'être et abondance souveraine de suffisance en toutes choses ! »12

Et Dieu est infiniment moins dans les choses que nous ne pensons. Cela veut dire que les choses étant finies, et Dieu infini, les choses sont infiniment incapables de le contenir. Les plus belles d'entre elles sont, par rapport à lui, infiniment pauvres, misérables. Par rapport à Dieu, toutes les choses sont infiniment décevantes. Elles font toutes souffrir infiniment celui qui désire Dieu infiniment. La mesure de souffrance qui nous vient de la créature est la mesure de notre désir du Créateur. Il s'en faut d'une infinité que Dieu puisse coïncider avec les choses. A regarder la différence des natures, formellement, Dieu est infiniment absent des choses.

12. La Croix de Jésus, pp. 389-390.

C'était la douleur de saint Jean de la Croix :

Ah ! qui pourra me guérir ?
Livre-Toi enfin pour de vrai
veille ne plus m'envoyer
désormais aucun messenger
ils ne savent me dire ce que je veux¹³.

Dieu infiniment présent aux choses ; Dieu infiniment absent des choses. Il faudra constamment passer de ceci à cela, de cela à ceci, c'est la dialectique du chrétien, même du chrétien ordinaire, du chrétien de la rue, du poète qui dit l'histoire de nos pauvres cœurs exilés parmi les créatures :

Si le monde ne parlait tant de Vous, mon ennui ne serait pas tel.
Si leur voix n'était si touchante, si elles ne parlaient si bien d'autre chose, Les créatures n'auraient pas de question pour nous et nous serions en paix avec la vie 14.

Comment Dieu, si différent des choses, peut-il souffrir les choses à côté de lui ? Ce n'est pas, bien sûr, qu'elles soient à côté de Lui comme un endroit où il ne serait pas, comme une clôture où son Etre même ne pourrait entrer. (Ceci, c'est la très surprenante manière de penser du philosophe romand Charles Secretan !) A côté de Lui, cela veut dire que vraiment les choses elles aussi existent ; qu'elles coexistent : par Lui, avec Lui, en Lui.

13. Cantique spirituel, strophe 6.

14. La messe là-bas.

Est-ce que Dieu ne va pas les balayer comme l'ouragan balaie les nuages ? Est-ce que leur opacité ne va pas l'irriter ? Est-ce qu'il ne va pas les incendier par le soleil de son Etre, les pulvériser, les dissiper, les dis-soudre ?

Non ! voilà que Dieu, au contraire, supporte le monde; voilà qu'il s'arrête devant le monde, devant le petit grain de sable, comme saisi de respect ; voilà qu'en présence de la fragilité des créatures, il semble retenir sa toute-puissance, et son exigence infinie de perfection. Un mystique juif a écrit : « Le Saint —

béni soit-il ! — contracta sa gloire, afin que les mondes puissent la supporter ! ».

C'est cette sorte de contraction de Dieu, de retrait de Dieu, de retenue de Dieu, de courtoisie de Dieu, pour tout dire en un mot, de tendresse de Dieu, ayant pour fin de permettre à la créature de subsister en face de lui, que les mystiques hassidim appelaient le zim-zoum, le retrait.

Ils avaient compris que le premier cri de la créature vers Dieu, c'est pour s'excuser de paraître devant lui, pour trembler d'exister, de coexister. Le premier mot qu'il lui faille dire, c'est celui de Pierre dans la barque: «Eloigne-Toi de moi, Seigneur... car je suis un homme pécheur ! » (Lc 5,8).

Mais le Seigneur ne s'éloigne pas ! De l'éternité tout entière, il ne s'éloignera pas. Il a créé l'univers non pour l'anéantir, mais pour qu'il soit. Et même pour qu'il soit déployé à jamais, épanoui à jamais. L'image hindoue est trompeuse qui représente Dieu comme éternellement occupé à expirer hors de lui, puis à aspirer à lui, un monde qui repasserait ainsi éternellement de l'état explicite à l'état implicite, de l'état d'éclosion à l'état de germe, de l'état de veille à l'état de rêve. Dieu a créé l'univers une fois pour toutes et pour toujours. Il a créé la matière pour tou-jours. Cela, nous seuls chrétiens, nous osons l'affirmer : nous savons, de foi divine, que les corps ressusciteront, qu'éternellement les hommes seront des hommes et non pas des anges ; nous savons, de foi divine, qu'éternellement Jésus sera le Verbe fait chair.

Alors, voyez ce paradoxe. Voilà un Dieu infini qui crée, pour l'avoir toujours comme compagnon, le fini. Bien plus encore : ce Dieu étant infini, sans limite d'essence, ne peut être qu'Esprit. Et voilà qu'il crée, pour l'avoir éternellement comme compagnon, ce qu'il y a de plus fini, de plus limité, c'est-à-dire l'être de la matière : car, outre ses limites de créature, la matière est emprisonnée, dans des limites d'espace et dans des limites de temps. Voilà donc un Dieu infini qui crée ce qu'il y a de plus fini, de plus distant, de plus distinct de lui ; un Dieu qui est Esprit pur, Transparence pure, et qui crée ce qu'il y a de plus opaque, de plus dissemblable à lui : tellement que Descartes ne croyait pas qu'on pouvait conclure de l'être des corps à l'être de Dieu !

Pourquoi cela? Pourquoi, sinon parce qu'il veut manifester les profondeurs de sa condescendance ; il veut que nous sachions combien il est capable de s'abaisser, en faisant coexister avec lui la plus humble créature.

Dieu Esprit, créant ce qu'il y a de moins lui, la matière, et la supportant éternellement «à côté» de lui, l'enveloppant éternellement de sa bonté, la cou-vant éternellement de sa tendresse : tel est le sens de la première révélation de la Genèse: «L'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux ».

Elle a encore un autre sens. L'Esprit de Dieu sur les eaux, l'Esprit de Dieu sur la matière, on peut dire que c'est, au seuil du monde, comme une annonce de Pentecôte.

Et voici un nouveau, un merveilleux paradoxe. Dieu crée la matière, qui est ce qui est le moins lui, afin de pouvoir, en triomphant par l'Esprit de ses opacités, de ses résistances, l'illuminer, la dilater, la délivrer, la spiritualiser, et révéler ainsi en elle ce que nous aurions, sans elle, éternellement ignoré, à savoir le pouvoir transfigurateur de l'Esprit.

Qui dira l'histoire de la spiritualisation de la matière par l'Esprit, l'histoire des délivrances successives de la matière.

Déjà dans l'ordre naturel, si l'on considère ce qu'il y a de moins matériel dans la matière, de plus voisin de l'esprit, la lumière, comme elle revêt les choses de beauté ! Comme elle les transfigure ! Ses surprises sont infinies. Les yeux n'en finissent pas d'être ravis, les peintres n'en finissent pas d'être séduits.

Et il y a la transfiguration que la vie confère à la matière : dans le rosier qui fleurit, dans le rossignol qui chantait ce soir au sommet des marronniers.

Et la transfiguration d'un visage par un regard, par un sourire, où se révèle une âme. La transfiguration de ce visage sculpté du Christ de Reims, émergeant des limbes de la douleur et de la mort, pour entrer dans la sérénité infime de la vie ressuscitée.

*

Mais que sont les transfigurations de la nature et de l'art, au prix de celles de l'ordre de la grâce ?

1. Voici d'abord que les choses matérielles, les mots, les images de l'Écriture, ont été employés par Dieu pour signifier aux hommes les profondeurs de son mystère. Voici que le son de nos paroles, qui s'en-voient en tremblant du bord d'un cœur au bord d'un autre cœur, vont pouvoir transporter désormais plus que des pensées humaines, plus que des conseils humains : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit Yahvé. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pen-sées, au-dessus de vos pensées » (Is 55, 8). Voici que le lis des champs, le filet du pêcheur, le blé qu'on sème et qu'on moissonne, toutes les images des para-boles, toutes les images des choses de la nature et de la culture, vont servir au Fils de Dieu pour nous dire les choses du ciel ; voici que le Sermon prononcé sur la Montagne, ou les mots dits à la Samaritaine vont se remplir de clartés et d'amours encore inconnus à la terre. O merveilleuse assumption des choses sensibles dans la lumière du Royaume de Dieu !

2. Il y a plus. C'est Jésus qui devait réconcilier toutes choses, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre (Ep 1, 20). Auparavant, il subsis-tait encore comme une inimitié, comme une défiance, entre Dieu et le monde. Les choses matérielles étaient suspectes. Certaines étaient interdites: «Tu ne feras pas d'image taillée» (Ex 20, 4). Quelques-unes, pour-tant, avaient été choisies comme particulièrement propres au culte divin. Par exemple, les sacrements. Mais ces sacrements de la loi mosaïque (la circonci-sion, l'agneau pascal) n'étaient que de purs signes de la grâce, ils n'avaient pour rôle que de désigner à la bienveillance divine les sujets auxquels on les confé-raït.

Mais voilà que le Verbe s'est fait chair, qu'il a fran-chi la distance du ciel à la terre, qu'il a détruit l'an-cienne défiance, qu'il a merveilleusement réhabilité la matière. Les sacrements qu'il a institués, les sacrements de la loi nouvelle, ne sont plus seulement des signes de la grâce ; ils sont en outre comme des lieux de passage de la grâce, comme des canaux de la grâce. L'eau du baptême ne signifie pas seulement que la pureté et la transparence de la vie divine de la grâce va être donnée à telle âme ; elle transmet cette vie de la grâce, elle la communique, elle la véhicule, elle la fait dériver dans le fond de l'âme baptisée. Voilà donc, pour la première fois dans l'histoire du monde, qu'une pauvre réalité matérielle — un peu d'eau, dans le cas du baptême - - est traversée momentanément par la grâce, qu'elle va servir, pour un instant, à faire descendre la grâce du ciel dans une âme : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jn 3, 5). L'Esprit et l'eau, l'Esprit qui ne se meut plus seulement au-dessus de l'eau, l'Esprit cette fois qui par l'eau se fraie un chemin dans les âmes, l'Esprit qui veut utiliser l'eau pour faire naître les âmes à la vie du Royaume : quelle étonnante, quelle prodigieuse transfiguration sacramentelle de la matière !

3. Et il y a une autre transfiguration, plus divine encore. C'est la transfiguration de la nature humaine de Jésus, du Verbe fait chair. Au temps, d'abord, de sa sainteté dans la souffrance ; puis, au temps de sa sain-teté dans la gloire, après sa résurrection. Si la matière n'avait pas été voulue par Dieu, si cette terre, parmi les milliards d'étoiles, n'avait pas été fondée, si l'homme n'avait pas été créé — il faudra même dire : si l'homme n'avait pas péché, s'il n'avait pas appelé, par la profondeur de sa catastrophe, une si prodigieuse rédemption — il n'y aurait jamais eu l'Incarnation, l'Esprit de Dieu jamais n'aurait couvert la Vierge de son ombre (Lc 1, 32), jamais le Verbe ne se serait fait chair, jamais nous n'aurions su quel poids de spiri-tualité, quel poids de transparence, quel poids de transfiguration et de gloire, une nature humaine cor-porelle était capable de soutenir, sans céder, sans s'évanouir, sans se volatiliser.

*

Mais tant que dure notre temps historique, notre temps d'ici-bas, l'Esprit ne s'empare jamais parfaitement de la matière. Qu'elle serve à signifier les choses divines, ou à communiquer, à véhiculer les choses divines par les sacrements, ou qu'elle serve de vase à l'âme possédée par son Dieu, la matière tente toujours d'échapper à l'Esprit, la loi de l'Esprit semble trop haute, trop pure, pour elle ; elle la subit comme une violence, elle est ressaisie par sa loi propre, qui est une loi de pesanteur, une loi de décomposition et de putréfaction.

«La créature, dit saint Paul, a été assujettie à la vanité». Mais il reste «l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu». Et l'apôtre nous montre la création tout entière, soumise à une loi de violence, et comme dans l'enfantement d'une loi meilleure, d'un état définitif: «Nous savons que, jusqu'à ce jour, la création gémit et souffre les douleurs de l'enfantement» (Rm 8, 20-22).

Un jour, notre monde provisoire sera disloqué et refondu. Alors,

Quand tout se lèvera pour un dernier naufrage, qui sera le premier des établissements

l'Esprit se saisira souverainement de la matière. Il sera en elle non plus comme par violence, mais comme chez lui. Il l'illuminera librement. «Semé dans la corruption, dit l'apôtre, le corps ressuscite incorruptible ; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel», c'est-à-dire corps véritable, que l'on peut certes toucher comme celui du Sauveur (Lc 24, 39), mais tout soumis à l'esprit, tout discipliné par la loi de l'esprit, tout traversé par les rayons de l'esprit.

Alors l'œuvre de l'Esprit dans le monde sera achevée. Il ne se tiendra plus seulement à la surface des eaux, à la surface du monde. Il aura pénétré dans la substance du monde. Il manifestera éternellement sa puissance transfiguratrice sur la matière, et ce sera un spectacle si enivrant, si éblouissant, si divin, qu'alors seulement nous comprendrons vraiment pourquoi Dieu dans sa bonté voulut la matière, pourquoi « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ».

II

LA PORTÉE DES NOMS DIVINS

Le premier problème qui se pose au théologien est celui de la signification des noms par lesquels Dieu, qui est proprement ineffable, ne cesse lui-même dans l'Écriture de se révéler aux hommes. A vrai dire, c'est un problème que tout chrétien est tenu de résoudre implicitement dès qu'il fait son signe de croix, ou dit son Pater, ou chante son Credo. D'une manière expresse il a été posé par la théologie avec une grande puissance et une grande maîtrise à deux époques différentes, la première fois par Denys le Pseudo-Aréopagite (vers 500), la seconde fois par Thomas d'Aquin.

La doctrine dionysienne des noms divins

Denys distinguait une Théologie symbolique où était exposée la signification véritable des noms empruntés à la vie sensible lorsqu'ils sont transférés en Dieu : car l'Écriture parle de ses formes, de ses membres, de sa colère, de sa douleur, de son ressentiment, de son ivresse, de son sommeil, de son réveil, etc.1 En un mot, l'Écriture use de poésie.

1. DENYS, Théologie mystique, chap. 3. P. G., t. 3 col. 1033. — Nous ne Possédons plus la Théologie symbolique de Denys. Mais on peut lire une explication de ces figures dans saint JEAN DAMASCÈNE : le serment de Dieu signifie l'immutabilité de ses conseils ; la colère de Dieu, son hostilité et son opposition au mal ; l'oubli et le sommeil de Dieu, les délais dont il use à l'égard soit de ses ennemis soit de ses amis. Ou encore : les réalités corpo-relles peuvent s'entendre de Dieu pour autant qu'il s'est incarné en vue de nous sauver. De fide orthodoxa, 1, 11. P. G., t. 94, col. 841 et 844.

C'est ici qu'on pourrait si l'on veut, parler de « visées ».

Puis venaient les Hypotyposes théologiques², elles aussi perdues, et le traité des Noms divins. Dans les premières, Denys exposait «les principales affirma-tions de la théologie ; comment la divine et bonne nature est dite une et trine ; ce qui s'appelle en cette nature la paternité et la filiation ; ce que signifie le nom divin d'Esprit; les processions divines inté-rieures à Dieu ; la manière dont Jésus supersubstantiel a pris véritablement la substance de la nature humaine, etc. »³ : bref, ce qui caractérise les personnes divines (Trinité des personnes). Le traité des Noms divins explique pourquoi Dieu se nomme bon, être, vie, sagesse, puissance, il passe en revue les attributs intelligibles⁴ : bref, ce qui est commun aux personnes divines (Unité de nature).

Introduisons ici tout de suite une précision. La Théologie symbolique attribuait à Dieu des perfec-tions relatives, c'est-à-dire des perfections qui, étant inséparables d'une certaine imperfection, ne peuvent lui convenir que d'une façon métaphorique, par exemple dormir ou se réveiller. Le traité des Noms divins ne retient, pour les attribuer à Dieu, que des perfections absolues, c'est-à-dire des perfections qui, étant capables d'être réalisées à l'état pur et d'être portées à l'infini, peuvent lui convenir en propre, par exemple la bonté, la beauté, l'amour, l'être, la vie, la justice, la paix, l'unité.

2. Informations theologicae, c'est-à-dire Institutions théologiques.

3. T. M. chap. 3, P. G., t. 3, col. 1033.

4. Ibid.

Comment Denys va-t-il ici procéder? Usant d'un cheminement qu'il emprunte aux néoplatoniciens, il commence par affirmer que Dieu est bon ; puis il le nie ; pourtant cette négation a pour fin non point de revenir au point de départ, mais de surenchérir: Dieu n'est pas bon comme toutes choses sont bonnes, il est superbon. Cette dialectique, qui a pour fin de créer dans le cœur de l'homme des ascensions vers la contemplation de l'Absolu, et qui se déploie tout entière dans la perspective d'une doc-trine du primat de l'être, n'a rien de commun, on le voit, avec la dialectique hégélienne du devenir, où la thèse doit s'anéantir dans l'antithèse, en vue de libérer le mouvement autocréateur de l'Esprit.

Il faut insister sur le fait que les deux traités des Hypotyposes et des Noms divins sont pleins de notions conceptuelles : Dieu est Père, Fils, Esprit ; il est un et il est trine ; il y a en lui des processions : voilà pour la Trinité des personnes. Dieu est bon, il est vivant, il est sage : voilà pour l'unité de nature. Ces notions sont affirmées sous un aspect (à savoir quant à leur contenu positif) ; et niées, mais sous un autre aspect (à savoir quant à la manière bornée dont elles signifient ce contenu). Et l'on tente, par leur moyen, en s'ap-puyant sur elles, en les utilisant comme un moyen for-mel de connaître, de déboucher par elles sur la Réalité ineffable de Dieu qui contient ce qu'elles disent et plus encore qu'elles ne peuvent dire. En un mot, toute cette théologie est en même temps — sans que Denys précise davantage, les précisions viendront de saint Thomas — affirmative et négative. Quand le Damascène écrit le De fide orthodoxa, et l'Acquinate la Somme théologique, ils ne se meuvent pas, et ils le savent bien, sur le plan de ce que

Denys appelle la théologie mystique. Quand Denys lui-même écrit les Hypotyposes et les Noms divins, il n'écrit pas sa Théologie mystique. Quand aujourd'hui M. Vladimir Lossky discourt, dans son Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient⁵, sur la Trinité, les Energies divines, la lumière du Thabor — ou contre l'Immaculée Conception — il ne se meut pas davan-tage sur le plan de la théologie mystique. Ou alors, ce qu'il appelle théologie mystique n'est pas ce que Denys appelait de ce nom.

La Théologie mystique, qui nous est décrite par Denys en cinq brefs chapitres, consiste à laisser de côté le sensible et l'intelligible pour s'unir, dans une nescience au-dessus de toute science, dans une extase absolument libre et irrésistible, à Celui qui est au-des-sus de toute essence, et qui a pris les ténèbres pour retraite⁶. Dès les Noms divins, Denys opposait à la connaissance reçue par l'enseignement ou découverte par l'étude, une autre connaissance, celle de la foi et de l'union mystique, qui ne peut être enseignée, et qui vient de ce qu'on éprouve, de ce qu'on souffre en quelque sorte avec le cœur de Dieu les choses divines⁷.

Faisons l'inventaire de tout cela. Denys distingue nettement deux plans de la connaissance divine, deux théologies :

1. Une théologie cataphatique⁸, qui s'appuie sur les concepts pour s'élever vers une Réalité divine débordant tous les concepts.

5. Paris, Aubier, 1944.

6. T. M., chap. 1, § 1, 2 ; P. G., t. 3, col. 997 et 1000.

7. Noms divins, chap. 2, § 9 ; P. G., t. 3, col. 648.

8. T. M., chap. 3 ; P. G., t. 3, col. 1032.

Les concepts empruntés aux choses sensibles ne peuvent désigner Dieu que d'une manière métaphorique : voilà la Théologie symbolique. Mais d'autres concepts, ceux de bonté, d'être, de vie... ceux de père, de fils, d'esprit, de pro-cession. .. fournissent des noms divins intelligibles : voilà les Noms divins et les Hypotyposes⁹.

2. La Théologie mystique, ou apophatique, qui écarte tous les concepts, affirmatifs ou négatifs, et qui rejoint Dieu par l'extase et la connaturalité propres à l'amour.

Toutes ces richesses vont se retrouver amplifiées et accrues, dans la doctrine de saint Thomas sur les trois sagesse.

La doctrine de saint Thomas sur les noms divins

La doctrine des trois sagesse est celle des trois plans de connaissance, d'ordre différent, par lesquels il est donné à l'homme d'approcher ici-bas le mystère du Dieu ineffable qui, en même temps, se cache et se révèle, et semble se cacher d'autant plus qu'il se révèle : le plan de la connaissance de raison, le plan de la connaissance de foi qui se prolonge dans la théo-logie, le plan de la connaissance mystique ou amou-reuse.

Déjà sur le plan rationnel de la première sagesse, saint Thomas distinguera les noms qui ne conviennent à Dieu que d'une façon métaphorique ou symbolique, et ceux qui lui conviennent en propre.

9. Ibid., col. 1033 — Saint Jean Damascène distingue pareillement les réa-lités corporelles, qui ne conviennent à Dieu que par manière de symboles et réalités immatérielles, qui le désignent d'une

manière plus propre : Fides orth., 1, 11 et 12 ; P. G., t. 94, col. 841, 848.

Ces derniers désignent des perfections absolues, à savoir des perfections dont la notion même ne recèle aucune imperfection : être, unité, bonté, sagesse, etc. Elles existent dans les créatures d'une manière limitée, mais en Dieu d'une manière illimitée. On les affirme de Dieu (voie affirmative), mais en niant le mode imparfait qui les affecte toujours dans les créatures (voie négative) : Dieu est bon, mais non à la manière bornée des créatures. Sous cette réserve, ces perfections sont plus vraies de Dieu que des créatures, en qui nous les avons d'abord rencontrées. «Je suis Celui qui est, entend sainte Catherine de Sienne ; tu es celle qui n'est pas». Nous sommes plus sûrs de la fidélité ou du pardon de Dieu, que de la fidélité ou du pardon du meilleur de nos amis. Notre intelligence, touchant à ce mystère, est délivrée de l'agnosticisme. Les perfections absolues sont en Dieu véritablement, proprement, disons formellement. Cependant aucune d'elle ne dit explicitement tout ce qu'est Dieu. Elles sont débordées par la Réalité divine. Elles la désignent comme supérieure à elles et comme incirconsrite. Dieu est l'Être, la Bonté, la Sagesse, l'Amour. Il est tout cela formellement, mais ensemble et d'une manière très simple. A la manière un peu dont la couleur blanche est à la fois toutes les autres couleurs. Voilà ce que peut dire de plus haut la philosophie, quand elle se déploie sous un ciel chrétien. Il reste que la connaissance de la seule raison nous laisse en dehors du Royaume de Dieu.

C'est une autre sagesse, une autre connaissance, la connaissance de foi, qui peut seule nous y introduire et préparer nos âmes à la justification : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (He 11, 6). Voilà les principes de la seconde sagesse, celle dont il est question dans l'Écriture et dans le Symbole de Nicée, et qui déploie ses conséquences dans les Hypotyposes ou les Noms divins, la Foi orthodoxe ou la Somme théologique, bref, dans ce que saint Thomas appelle la « doctrine sacrée ». Faisons à propos de cette sagesse deux remarques.

La première est que la doctrine sacrée, dans l'Écriture ou le Symbole de Nicée, chez Denys ou le Damascène, use de concepts ; elle est toute d'affirmations et de négations. La seconde remarque est, que même lorsqu'elle utilise les concepts de la théologie naturelle, c'est pour les transporter sur le plan du Royaume de Dieu, où seule la foi peut accéder. Quand elle dit, par exemple, que Dieu est Acte pur, ce n'est point au sens d'Aristote et des métaphysiciens : cela concerne le mystère même de la Trinité, et signifie que les processions divines ne sauraient être successives et qu'elles doivent exister ab aeterno. Quand elle dit que Dieu est, qu'il est simple, qu'il est un, il s'agit de ce Dieu même qui est Trinité. Quand elle dit qu'il est vie et amour, c'est pour qualifier, tel qu'il est en soi, le mystère du Dieu incarné pour le salut du monde, inaccessible à la raison et atteint par la foi ; les concepts de vie et d'amour sont alors surélevés, en vertu de ce qu'il faut appeler non plus l'analogie métaphysique, mais la suranalogie de la foi.

Il y a enfin, et saint Thomas cite ici l'Aréopagite¹⁰, une troisième sagesse, celle qui juge des choses divines en les « souffrant », en les « pâtissant », par manière d'inclination, de connaturalité, d'instinct, d'expérience.

10. I, qu. 1, a. 6, ad 3 ; II-II, qu. 45, a. 2 ; Noms divins, chap. 2, § 9, édition Marietti, n° 191-192.

C'est la sagesse amoureuse qui est un don du Saint-Esprit. Elle écarte les concepts comme moyen formel de connaître ; ils sont sans doute présents, mais ils dorment. Elle n'affirme rien, ni ne nie rien, par voie de discours. Elle entre dans le nuage de l'inconnaissance ; elle se tait, elle se consume, elle adore. Elle

est apophasique. Voilà ce que Denys, et après lui sainte Thérèse et saint Jean de la Croix appellent la théologie mystique. Elle comporte l'ex-tase : non pas un phénomène extatique passager, un accident purement charismatique ; mais cette extase qui, dit saint Thomas, est le fruit normal de l'amour¹¹.

Conclusion

Ce rappel très bref nous permettra une double conclusion : l'une critique, l'autre spirituelle. La première concerne l'Essai de M. Vladimir Lossky. Est-il exact d'affirmer, avec l'auteur, que saint Thomas d'Aquin, moyennant une «trouvaille philosophique ingénieuse », « réduit les deux voies de Denys à une seule, en faisant de la théologie négative une correction de la théologie affirmative»¹²? M. Lossky ne confond-il pas ici la voie négative dont use la théologie cataphatique, avec la théologie négative, mystique, apophasique ? Est-il, en outre, louable de suggérer l'existence d'un abîme entre deux théologies : l'une, abandonnée du Saint-Esprit, et il semble bien que soit visée ici la théologie occidentale, et pour qui « les dogmes seraient des vérités abs-traites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison, reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement»¹³; et l'autre, et c'est sans nul doute la théologie orientale, qui se refuse « à la forma-tion de concepts sur Dieu », qui « exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de Dieu »¹⁴ ; et pour qui les dogmes sont «des mystères révélés, des principes d'une connais-sance nouvelle s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation des réalités qui surpassent tout entendement humain »¹⁵ ?

11. Utrum extasis sit effectus amoris, I-II, qu. 28. a. 3.

12. Essai... p. 24.

13. Ibid., p. 238

14. Essais.....p. 36.

15. Ibid., p. 238.

Et voici la seconde conclusion. La folle tentative de verser la mer dans le creux que fait un enfant sur la plage et d'enclorre la divinité dans les formes de la pensée et du langage, elle n'est pas, selon la légende, de saint Augustin ; mais bien plutôt de Dieu lui-même. Il ne s'est pas laissé sans témoignage parmi les Gentils ; mais il s'est adressé plus expressément encore à Israël, empruntant pour l'instruire les signes de la pensée humaine, de la parole, de la graphie, lui laissant en mémorial éternel la Loi et les Prophètes. Et, finalement, il envoie son Verbe, ineffable comme lui, pour rendre à la Vérité, à l'aide de notions infirmes, un témoignage destiné à tous les peuples et à tous les temps, plus précieux que cette terre et ces cieux qui passeront¹⁶.

16. Sur la connaissance mystique, voir nos deux essais : Connaissance et inconnaissance de Dieu, 1943 ; Introduction à la théologie, chapitre 1er, 1947.

III

LES NOMS DU DIEU INEFFABLE*

I. Faut-il parler ou se taire de Dieu ? — 2. Trois langages de Dieu ou trois théologies : celle des images, celle de la doctrine, celle de la contemplation. — 3. Il convient d'attribuer simultanément à Dieu des

propriétés contrastantes, de parler de lui comme en paradoxes.

4. Pourquoi notre première théologie est-elle celle des images ? — 5. La théologie des images repose sur une analogie métaphorique, c'est-à-dire sur une ressemblance que les choses ont avec Dieu, si l'on regarde non pas à leur être, mais simplement à leur comportement. — 6. En plus de leur premier rôle qui est d'introduire à la doctrine, les images peuvent avoir un rôle plus mystérieux, à savoir de suggérer ce qu'il y a d'ineffable dans la doctrine.

7. Passage du langage des images au langage de la doctrine. — 8. La signification du mot même de Dieu. — 9. Est-il facile ou difficile de connaître Dieu ? — 10. Pouvons-nous savoir ce que Dieu est ? II. Les trois voies de la théologie doctrinale ou cataphatique : voie d'affirmation, voie de négation, voie d'éminence. — 12. La pluralité des noms divins reste inégale à la simplicité de la richesse de Dieu. — 13. Deux manières de connaître que Dieu est et qu'il est rémunérateur: l'une selon la raison, voilà l'analogie métaphysique; l'autre selon la révélation, voilà la transanalogie ou suranalogie de la foi. — 14. A ces deux manières de connaître Dieu répondent deux manières d'user du langage. — 15. Ni anthropomorphisme ni agnosticisme, mais suranalogie de la foi.

16. La contemplation silencieuse ou inconnaissance de l'amour. — 17. Elle est appelée théologie mystique par sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. — 18. Elle est un pur don de la libéralité divine. — 19. Elle est nécessaire à l'Eglise et se cache chez les humbles : la petite vachère de Ponçonas. — 20. Ruysbroeck l'Admirable et les fourmis volantes. — 21. Coïncidence de la perfection de l'amour avec la contemplation sous ses formes manifestes ou plus souvent masquées.

22. Le langage des images, le langage de la doctrine, le langage de la contemplation silencieuse, loin de s'annuler s'impliquent mutuellement. — 23. Méconnaître le langage de la doctrine, c'est s'exposer à méconnaître celui des images et celui de la contemplation mystique.

* Quelques paragraphes des deux premiers chapitres se retrouvent dans les chapitres III et IV. Au fil de la réécriture de ses retraites, le cardinal Journet déplaçaient certains passages déjà retravaillés pour les situer dans un contexte plus approprié (NDE).

1. Essayons d'approcher Dieu, de dire quelque chose de son mystère. On sera toujours dépassé par le sujet dans ce discours. Saint Grégoire écrit: «C'est comme nous pouvons, en balbutiant que nous parlons des grandeurs de Dieu »1.

On aurait envie de se taire. Mais ce n'est pas non plus la solution, parce que les hommes oublient ce dont ils ne parlent pas. Mieux vaut donc parler, si imparfaitement que ce soit ; mais en laissant voir que ce qu'on dit est au-dessous de la réalité. Et puis, avant même que nous sachions rien dire, n'est-ce pas Dieu qui nous a parlé le premier, qui n'a cessé dans l'Ecriture de se révéler à nous, qui nous a proposé les pauvres mots humains, propres à toucher son cœur, qu'il aimerait que nous lui disions ?

Il y a un silence auquel il faut tendre, qui est le silence de l'âme pleine de son Dieu ; et un silence qu'il faut éviter, celui de l'âme qui ne pense pas, qui est vide de son Dieu.

Saint Augustin écrit dans les Confessions : « Que peut-il dire, celui qui parle de Vous ? Et pourtant malheur à ceux qui se taisent de Vous, car en parlant, ils sont muets »2.

Nous parlons au dehors avec des mots. Si vous écoutez avec l'âme, les mots prendront en vous un sens pour vous seul, un sens intérieur. Les mêmes mots s'ouvrent en chacun sur des profondeurs différentes ; venant de l'Esprit saint, ils sont porteurs de résonances infinies. Commentant le passage du psaume: Un abîme appelle l'abîme dans la voix de Tes cataractes, saint Augustin explique que le cœur de chaque homme est un abîme qu'il porte au-dedans de soi.

-
1. Moralia, livre 5, chap. 36.
 2. Enarr. in PS. 41, 8, n° 13.

Et il pense que lorsqu'un homme communique avec un autre homme pour lui parler des choses de la vie éternelle, c'est vraiment un abîme qui appelle un autre abîme. Alors cela se fait dans la voix des cataractes de Dieu, car Dieu fait tomber d'en haut à ce moment sur les âmes sa lumière, ses inspirations, ses dons³.

2. Il y a trois parler par où Dieu s'ouvre à l'homme et l'homme à Dieu : le parler des images ou de la poésie ; le parler des notions précises ou de la doctrine ; le parler du silence ou de la contemplation. On pourrait penser à trois théologies : une théologie spontanée, métaphorique, symbolique ; une théologie doctrinale ; une théologie mystique.

Vers l'an 500, quand Denys le Pseudo-Aréopagite essaie de scruter la portée des noms divins et de répondre au problème que tout chrétien est tenu de résoudre implicitement dès qu'il fait son signe de croix, ou dit son Pater, ou chante son Credo, il distingue d'abord une Théologie symbolique, exposant la signification des noms qui attribuent à Dieu des qualités sensibles et des passions humaines ; puis une théologie doctrinale, étudiant soit ce qui est propre aux personnes divines (Hypotypeses, ou Esquisses théologiques), soit ce qui leur est commun (Noms divins) ; enfin la Théologie mystique, rappelant que l'extase de l'amour peut unir à Celui qui a pris les ténèbres pour retraite.

-
3. Livre 5, chap. 4, n° 4.

Les deux premières théologies, celle de la poésie et celle de la doctrine, usent du langage ; elles sont selon-le-langage, c'est-à-dire cataphatiques. Elles sont communicables, transmissibles. Et comme Dieu lui-même se sert de ces deux langages, de ces deux théologies, celle des images et celle de la doctrine pour s'ouvrir à nous, se révéler à nous, on dira qu'elles nous font connaître Dieu comme révélé. La troisième théologie présuppose ce que les deux précédentes ont révélé de Dieu, mais elle n'use pas du langage discursif, elle l'écarte, elle est apophatique, et de ce fait incommunicable, intransmissible. Elle est cette huile des lampes qui ne se prête pas, que chacun doit aller quérir lui-même chez le marchand. Elle fait connaître Dieu non plus seulement comme révélé, mais déjà comme éprouvé et expérimenté.

Ces trois théologies sont distinctes, mais non séparées. Elles communiquent entre elles de mille façons secrètes. La troisième, on l'a dit, suppose les deux autres qui, à leur tour sont aimantées par elle, tendent vers elle sans jamais la rejoindre, comme une courbe vers son asymptote.

3. Pourrait-il en être autrement ? Comment les théologies du langage ne demanderaient-elles pas à s'achever dans une théologie du silence ?

Les mots et les concepts humains sont faits à la mesure des choses finies qui nous entourent. Même quand ils ont livré leur contenu le plus pur, le plus décanté, le plus noble, même quand ils sont assumés par Dieu qui se révèle par eux, comment pourraient-ils dire l'ineffabilité de Dieu ? Ils ne sont capables que de la faire pressentir, ils cherchent à se perdre en elle, à confluer en elle comme des fleuves dans la mer.

Dieu n'est présent dans les mots où nous le nommons que lorsque nous le savons au-delà de ces mots.

Cela est si vrai que nous éprouvons instinctivement le besoin, quand nous parlons à Dieu ou de Dieu, de bri-ser en quelque sorte les mots les uns contre les autres pour élargir leur sens et contraindre l'esprit à passer outre. On dira par exemple que Dieu est à la fois plus manifeste et plus caché que nous ne croyons ; qu'il est à la fois distant et proche de nous ; qu'il est infiniment riche, n'a besoin de rien, que c'est même pour cela qu'il est Dieu : Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges⁴, et qu'en même temps il est étonnamment indigent, puisqu'il attend notre foi, nos renoncements, nos sacrifices, nos prières et, qu'il est venu sur la terre pour mendier notre amour ; on dira que sa parole résonne en toutes choses et en même temps qu'il nous trouble par ses silences. Vous voyez, il est nécessaire de s'élever assez haut pour penser à la fois de Dieu, des choses contrastantes. Il faut parler de lui en déconcertant les habitudes, il faut user d'oppositions et presque de paradoxes. Alors nous serons plus sûrs d'avoir respecté son mystère et sa transcendance, car, dit l'apôtre, il habite une lumière inaccessible et nul homme ne peut le voir (1 Tm 6, 16).

C'est ainsi, c'est en langage contrastant que saint Augustin parlait de Dieu : « Qu'êtes-vous donc, ô mon Dieu?... Très caché et très présent, très beau et très fort, stable et insaisissable, immuable et changeant tout, jamais nouveau jamais ancien, rénovant toutes choses...

4. PS 15, 2. L'hébreu 16, 2 porte un autre sens : « J'ai dit à Yahvé : Tu es mon Seigneur, mon bien n'est pas en dehors de toi ».

Toujours actif et toujours calme, atti-rant tout sans avoir besoin de rien»⁵

Au surplus, l'étonnant n'est pas que les mots humains doivent être dépassés pour signifier les choses divines ; il est bien plutôt qu'ils puissent, moyennant ce dépassement, nous faire entrer en toute vérité dans l'abîme insondable de Dieu. La folie de verser la mer dans un creux de la plage, que la légende prête à saint Augustin, elle n'est pas de lui, elle est de Dieu même qui, pour se faire connaître comme révélé, a enfermé en quelque sorte l'infini de sa science dans le fini de nos mots, l'ineffable dans le langage, d'abord en parlant par les prophètes, puis, aux jours du Verbe fait chair, en empruntant le dialecte d'un tout petit peuple pour nous dire les secrets de son Amour.

4. La première de nos théologies est celle des images et de la poésie. Elle remplit la Bible. C'est la théologie des enfances de l'humanité. Elle l'accompa-gnera jusqu'à la fin de son pèlerinage. Elle est une merveilleuse condescendance du Dieu d'Amour. Il nous a faits à la fois sensibles et spirituels. Il sait qu'en nous l'image toujours précède l'idée, qu'elle nous conduit comme par la main des choses sensibles aux choses spirituelles, du visible à l'invisible. Il commence donc par nous parler en images. Il cherche à se faire très proche de nous pour éveiller notre attention et attirer notre amour.

5. Confessions, livre 1, chap. 4, n° 4.

Ce même désir d'être proche de nous, de se rendre visible à nos sens, le por-tera, par une condescendance plus adorable encore, à paraître lui-même au milieu de nous dans le mystère de Noël.

5. Quand elles servent à désigner Dieu, les réalités visibles demandent à être purifiées pour s'ouvrir sur l'invisible. L'écriture compare Dieu à un rocher, à un refuge, à une source d'eau vive, à un feu purifiant. Elle parle du bras de Dieu qui n'est pas raccourci, de ses yeux qui sont sur les justes, de ses oreilles qui entendent nos prières. Elle nous décrit les passions de Dieu : ses regrets, sa douleur, sa colère, son ressentiment, son sommeil, son réveil.

Tous ces mots désignent ce que les théologiens appellent des qualités ou des perfections relatives, c'est-à-dire des perfections qui, étant inséparables d'une certaine imperfection, ne conviennent à Dieu que par manière de métaphore, de comparaison, de poésie. C'est ici qu'on parlerait de « visées » sur Dieu, d'« échappées » sur Dieu.

Quand on cherche plus attentivement sous quel aspect les perfections relatives peuvent se prêter à Dieu, on s'aperçoit aussitôt que la ressemblance qu'elles ont avec lui n'est d'aucune manière une ressemblance dans le domaine de l'être ou de la nature : comment trouver en Dieu la nature du rocher, de l'eau, du feu? Il ne s'agit que d'une simple ressemblance de comportement ; on ne parlera donc pas d'une analogie métaphysique, portant sur l'être, mais d'une analogie métaphorique portant sur le comportement : à la manière du rocher qui résiste dans la tempête, de la source qui désaltère et féconde une terre desséchée, du feu qui purifié et change tout en clarté et en splendeur ; tel est Dieu pour ceux qui lui font accueil en eux. Fons vivus, ignis, caritas, source fraîche et feu : ces choses ici-bas incompatibles entre elles, la Liturgie se plaît à les attribuer à la fois à l'Esprit saint, en qui tout ce qu'elles signifient d'heureux se trouve réuni, réconcilié et porté à l'infini.

Dieu est personnel ; on parle de lui comme d'un homme ; mais on sait bien qu'il n'est ni corporel ni agité par nos passions. Le bras de Dieu est sa puissance ; ses yeux, sa connaissance ; ses oreilles, sa bonté compatissante ; sa bouche, ses préceptes et ses oracles. Ces façons de parler, qui sans doute se trouvaient justifiées dans la Théologie symbolique de l'Aréopagite aujourd'hui perdue, se retrouvent par exemple dans le grand traité de saint Jean Damascène sur la Foi orthodoxe (première moitié du VIII^e siècle) : le serment de Dieu, dit-il, signifie l'immuabilité de ses desseins ; la colère et l'irritation de Dieu, sa réprobation du mal ; le sommeil et l'assoupissement de Dieu, les délais dont il use à l'égard soit de ses ennemis soit de ses amis⁶. L'oubli de nos péchés, c'est son pardon. La douleur de Dieu signifie que sa volonté d'amour de sauver tous les hommes, appelée par les théologiens volonté antécédente, a été brisée et contrariée par notre malice. Pour la colère de Dieu, dont nous parle saint Paul, nous savons bien qu'elle n'est pas un emportement irraisonné et passionnel ; elle règne sur la région où l'amour de Dieu est sciemment et délibérément refusé, elle marque le moment où Dieu, qui frappe à la porte de chacun de nos cœurs par ses grâces prévenantes, finit, quand nous le voulons absolument, par nous abandonner à notre propre rébellion, et nous donner ce que nous avons tant désiré.

6. Defide orthoxa, livre I, chap. 11 ; P. G. 94, col. 844.

6. Vous voyez le rôle de la théologie des images et de la poésie. Elle cache sous un langage anthropomorphique des vérités divines. Elle est comprise des esprits les plus simples. Elle les introduit dans les profondeurs. On est surpris, par exemple, de la vérité véhiculée par certains mythes : c'est l'idée de la création ex nihilo, qu'un ethnologue contemporain⁷ reconnaît sous le mythe de Dieu qui a fait toutes choses «rien qu'en fumant sa pipe», sans nulle peine, librement, par sa seule pensée et sa seule volonté.

Les paraboles évangéliques, qui sont un enseignement en images, peuvent être écoutées de tout le peuple. Après avoir rapporté les paraboles du semeur, de la lampe sur le chandelier, du pain de sénevé, saint Marc conclut : «C'est par beaucoup de paraboles de ce genre qu'il leur annonçait la Parole selon qu'ils étaient capables de l'entendre» (Mc 4, 33). Les paraboles recouvrent une intention de miséricorde. Chacun y peut trouver une réponse à la question qu'il se pose dans son cœur. Elles ouvrent les portes du Royaume de Dieu, voilà leur rôle introducteur.

Ce n'est pas tout. Aux yeux de ceux qui sont déjà dans le Royaume, les métaphores, les comparaisons,

les paraboles peuvent apparaître sous un nouveau jour. Le langage des images semble propre à manifester au dehors les mystères de l'amour divin.

7. Joseph GOETZ, s.j., Les religions des primitifs, coll. Je sais, je crois, Paris, Fayard, 1958, p. 71.

Le rôle de la poésie change de sens. Il n'est plus de conduire l'esprit du sensible au spirituel, du visible à l'invisible ; mais par un mouvement inverse, de secourir l'esprit qui, dans son besoin de répandre au dehors la plénitude dont il surabonde, tente de traduire le spirituel dans le sensible, l'invisible dans le visible. Saint Jean de la Croix a bien connu ce mouvement. Ce sont des poèmes qui jaillissent de son cœur au moment où, dans son cachot de Tolède, il sent fondre sur lui la grâce de l'union transformante. Plus tard, quand il dédie à la Prieure des Carmélites de Grenade, Anne de Jésus, le commentaire de son Cantique spiri-tuel, il sait assez que les secrets du Seigneur sont au delà de nos discours : « Car qui pourra écrire ce qu'il fait entendre aux âmes amoureuses dans lesquelles il habite ? Et qui pourra dire avec des paroles ce qu'il leur fait sentir. Et enfin qui pourra donner à entendre ce qu'il leur fait désirer ? Certainement personne ; pas même ceux en qui cela se passe. C'est la cause pour laquelle ils déversent plutôt par figures, comparai-sons, similitudes, quelque chose de ce qu'ils sentent. Plutôt que de déclarer ces secrets et ces mystères par raisons, c'est par abondance de l'esprit qu'ils les épanchent»⁸. Saint Jean de la Croix n'innovait pas. Il continuait la poésie du Cantique des cantiques et de l'Apocalypse: «Puis je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre ont disparu, et il n'y a plus de mer. Et je vis descendre du ciel, d'après de Dieu, la Cité sainte, la Jérusalem nouvelle, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux... » (21, 2). Mais ici ce n'est plus la poésie qui transfigure la réalité, c'est la réalité qui est plus belle que ce qu'en pourra dire la poésie.

*

8. Prologue.

7. Les images seraient vaines et incapables de signifier Dieu si elles ne portaient au cœur d'elles-mêmes un sens intelligible, comme un fruit contient son noyau. Ce sens intelligible est souvent dégagé dans l'Écriture. Elle nous dit que Dieu est, qu'il est un, qu'il est bon, qu'il est vie, qu'il est connaissance, qu'il est amour. L'être, la bonté, la vie, la connaissance, l'amour... voilà des perfections absolues. Elles n'incluent de soi aucune imperfection. Elles peuvent donc être réalisées à l'état pur, être portées à l'infini, convenir à Dieu non plus par métaphore, mais en propre. On passe alors du langage des images au langage de la doctrine.

8. Mais le mot même de Dieu ne nous suffit-il pas ? N'est-il pas sur toutes nos lèvres ? N'indique-t-il pas Celui vers qui vont nos pensées, nos prières, nos adorations ? Sans doute. Pourtant, à lui seul, il resterait insuffisant. Il désigne, sans préciser davantage, le Maître de toutes choses. Les ethnologues nous disent que l'expérience de base d'où jaillit l'idée de Dieu est celle qu'a l'homme de n'être qu'un usufruitier dans le monde ; c'est un Autre qui en est le Propriétaire. Aussi n'a-t-on pas le droit, par exemple, de détruire dans la nature plus qu'il n'est nécessaire pour la subsistance quotidienne. Mais comment le Propriétaire de toutes choses n'en serait-il pas l'Auteur ? C'est alors qu'apparaissent, dans les civilisations théistes, les mythes de la création, voire de la création ex nihilo. « Il créa toutes choses en joignant les mains et en les écartant de nouveau... Il fait tout en souhaitant que cela soit. Il ne travaille pas avec les mains. Tout ce qu'il pense existe », disent les Wiyot de la Californie du Nord. Ou encore, on déclare que Dieu a fait toutes choses sans labeur ni mouvement « rien qu'en fumant sa pipe »⁹.

Nous rencontrons saint Thomas d'Aquin. Le mot Dieu, écrit-il, traduit tout d'abord notre impression d'une providence universelle qui régit les êtres. A l'origine, ce qu'il recouvre, c'est le sentiment d'une activité, d'une puissance. L'Auteur de cette activité, le Dépositaire de cette puissance, le Maître de toutes choses, voilà Dieu.

9. Est-il facile ou difficile à connaître? Il faut répondre : l'un et l'autre.

D'une part, comment ne pas le connaître? «Si le bœuf connaît son bouvier et l'âne la crèche de son maître» (Is 1, 3), est-ce que l'homme doué de raison ne reconnaîtra pas son Seigneur ? Saint Paul reproche sans doute aux Gentils de ne l'avoir pas adoré. Mais il ne leur reproche pas de ne l'avoir pas connu: «Car dit-il, ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu, en effet, le leur a manifesté. Ce qu'il y a d'invisible en lui, savoir sa puissance éternelle et sa divinité, se laisse voir à l'intelligence à partir de ses œuvres, depuis la création du monde. Ils sont donc inexcusables, puisqu'ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire et l'action de grâces dues à Dieu » (Rm 1, 19-21). L'existence de Dieu tombe sous le regard de la raison spontanée. Il faut le brouillard des passions, il faut en plus aujourd'hui l'opium des pro-pagandes, pour étouffer le sentiment de sa présence.

9. Joseph GOETZ, s.j., Les religions des primitifs, coll. Je sais, je crois, Paris, Fayard, 1958, pp. 56 et 71.

Mais s'il est facile à l'intelligence de connaître l'existence de Dieu, il lui serait difficile, de parler de la nature de Dieu sans mélange d'erreurs, sans méconnaître la hauteur de son mystère. Elle a besoin pour cela du secours de la révélation. En effet, outre son rôle premier, qui est de découvrir au regard de la foi les profondeurs de la vie divine, la révélation, par surcroît, en créant au-dessous d'elle un climat intellectuel purifié, permet à la raison quand elle s'essaie à parler de Dieu et de l'âme, d'aller pour la première fois jusqu'au bout de ses chemins.

10. Connaître que Dieu est, c'est connaître au moins quelque chose de ce qu'il est, de sa nature; mais ce n'est pas encore le connaître parfaitement.

Je suis sûr de l'existence de mon Dieu : je sais donc ce qu'il est, puisque je dis qu'il est mon Dieu. Et pourtant je suis sûr qu'il dépasse et déborde à l'infini tout ce que je connais de lui ; et alors j'avoue que je ne sais pas ce qu'il est. Ainsi, à la fois, je sais et je ne sais pas ce que Dieu est. Je le sais, par une vue qui reste extérieure ; je ne le sais pas par une vue qui serait intérieure. Telle est bien la pensée des Pères de l'Eglise. Parlant de notre ignorance de Dieu, saint Grégoire de Nazianze précise qu'elle ne met pas en cause que Dieu est, mais ce qu'il est¹⁰. Saint Grégoire sait cependant que Dieu est Trinité, que le Fils est consubstantiel au Père, que l'Esprit saint est lui aussi une personne divine, etc.

10. Oratio 28, n° 5 ; P. G., t. 36, col. 32.

La vérité est que nous ne connaissons pas Dieu maintenant tel qu'Il est en lui-même, ce sera le privilège du ciel ; mais que nous atteignons, de façon plus ou moins imparfaite, pourtant toujours vraie, quelque chose de ce qu'il est.

Pour parler avec exactitude, on ne dira donc pas purement et simplement : « Nous ne savons pas ce que Dieu est », mais bien : « Nous ne savons pas ce que Dieu est en lui-même ». On ne dira pas non plus purement et simplement : « Nous savons ce que Dieu est », mais bien : « Nous savons imparfaitement ce que Dieu est, sans pouvoir saisir son essence en elle-même »¹¹.

C'est en vue de le connaître moins imparfaitement que nous recourons, pour désigner Dieu, aux noms très purs pris des perfections absolues : l'être, l'unité, la connaissance, l'amour, la justice, la miséricorde, etc.

*

11. Les perfections absolues existent dans les créatures, mais d'une manière finie, limitée. Avant d'être dans les créatures, elles sont en Dieu, d'une manière infinie, illimitée. Elles vont donc nous servir à épeler les richesses de Dieu. On les affirme de Dieu, voilà la voie positive ; puis on nie le mode imparfait qui les affecte dans les créatures, voilà la voie négative ; enfin, on les porte à un degré d'intimité infini, voilà la voie d'éminence. Reprenons ces trois voies.

11. Jacques MARITAIN, Les degrés du savoir, p. 842.

D'abord la voie positive. Quand nous disons de Dieu qu'il est, qu'il est bon, qu'il est juste... cela ne signifie pas seulement qu'il est cause de l'être, de la bonté, de la justice des créatures. Cela signifie que l'être, la bonté, la vérité, la justice, sont en lui en toute rigueur. Dieu est cause des corps, mais on ne dit pas qu'il est corps, car la corporel té n'est pas une perfection absolue. On dit, au contraire, en toute certitude, que Dieu est, qu'il est bon, qu'il est vrai, qu'il est juste.

Voici maintenant la voie négative. L'être, la bonté, la vérité, la justice ne sont jamais réalisés que d'une manière finie dans les créatures. Il faut nier ces limites pour pouvoir rejoindre Dieu. Dieu n'est pas à la manière limitée dont les créatures sont, il n'est pas bon à la manière limitée dont les créatures sont bonnes, il n'est pas vrai à la manière limitée dont les créatures sont vraies, il n'est pas juste à la manière limitée dont les créatures sont justes.

Et voici la voie d'éminence. Affirmer de Dieu l'être, la bonté, la vérité, la justice, en les privant de leurs limites créées, c'est les porter jusqu'à l'incandescence, leur donner une intensité infinie. On dira donc de Dieu qu'il est comme rien d'autre n'est, qu'il est bon comme personne n'est bon, qu'il est vrai comme personne n'est vrai, qu'il est juste comme personne n'est juste.

On résume cette grande doctrine en un mot quand on dit que les perfections absolues sont en Dieu formellement, c'est-à-dire en toute vérité ; et éminemment, c'est-à-dire portées à leur état suprême d'intensité. Les mots d'être, de bonté, de science, d'amour... ces pauvres mots humains qui ne peuvent ici-bas signifier que des miettes, quand on les dit de Dieu, s'ouvrent sur des abîmes et entrent pour la première fois en possession de leur vrai sens. N'est-ce pas l'enseignement de l'Évangile ? « Ne vous faites pas appeler rabbi, car vous n'avez qu'un Maître, et vous êtes tous frères. Et n'appellez personne père, car unique est votre Père, dans les cieux... » (Mt 23, 8). Lui seul est Maître infiniment; lui seul est Père infiniment. « Pourquoi m'appelles-tu boni » dit Jésus au jeune homme riche. « Nul n'est bon que Dieu seul » (Me 10, 18). Il aurait pu répondre : « Oui Seigneur, c'est pour-quoi je t'ai appelé Bon ! » Alors, Jésus, lui aurait dit sans doute comme à Pierre : « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé ces choses, mais mon Père, qui est dans les cieux » (Mt 16, 17).

12. Les perfections absolues ne sont pas juxtaposées en Dieu. Portées à l'incandescence, elles se fondent et s'identifient dans le mystère de son indicible unité : un peu comme les couleurs du spectre solaire s'unissent et se dépassent dans la couleur blanche.

Cela veut dire que nos notions d'être, de bonté, de vie, d'amour, de justice, de paix... ne sont que des vues partielles s'ouvrant sur la Réalité ineffable de Dieu. Ce que circonscrivent ces notions existe en

Dieu à l'état suprême et en toute vérité ; mais aucune d'elles, même la notion d'être, ne dit explicitement ce que disent les autres, ni à plus forte raison tout ce qu'est Dieu. La pluralité des noms divins reste inégale à l'infinie simplicité de Dieu. Nous multiplions les côtés du polygone sans jamais pouvoir décrire le cercle.

Le seul Nom, la seule Parole qui exprime adéquate-ment tout ce qu'est Dieu, est son Verbe, et ce Verbe, c'est lui-même.

13. « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent »(He 11,6).

Que Dieu existe, qu'il soit providence pour ceux qui le cherchent, cela est vrai déjà pour la seule raison. Partant de la considération des créatures et usant sous sa responsabilité propre des voies d'affirmation, de négation, d'éminence, elle peut, nous l'avons dit, s'élever jusqu'à connaître l'être et la bonté d'un Créateur. Voilà ce qu'on appelle la voie de l'analogie métaphysique. Mais cette connaissance purement philosophique ne saurait être sanctifiante. Elle n'est pas vaine, cependant ; elle peut dissiper des malentendus, voire préparer les voies de la foi, à la manière très humble dont les serviteurs, en remplissant les urnes, ont préparé le miracle de Cana.

Ce n'est pas cette connaissance de raison c'est la connaissance de foi dont nous parle l'Épître aux Hébreux. Elle seule est sanctifiante. Elle est proposée, ouvertement ou secrètement, à chaque homme. Elle fait adhérer non plus seulement à Dieu connu comme Créateur et par la frange de son vêtement ; mais à ce même Dieu connu, sans doute imparfaitement, dans le mystère de sa vie intime : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ». Mais ce Dieu inaccessible à la raison, comment en parler avec nos mots et nos concepts ? S'il ne nous l'avait révélé lui-même, comment saurions-nous que les notions d'être, de bonté, d'amour lui conviennent encore, et aussi les notions de Père, de Fils, d'Esprit ? Comment saurions-nous que, loin de perdre leur valeur, elles atteignent des profondeurs qui sont incomparablement au-dessus de ce que nous laisse voir de lui son œuvre créatrice ? Voilà ce qu'on appelle la voie de la transanalogie ou suranalogie de la foi.

Croire que Dieu est et qu'il est rémunérateur, comme demande l'Épître aux Hébreux et comme faisaient Abraham, Isaac et Jacob, les théologiens enseignent que c'est déjà croire obscurément les mystères de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. L'affirmation « Dieu est », quand elle est proposée par la lumière de la révélation divine et crue par la lumière de la foi théologique contient déjà, impliquée en elle, l'affirmation de la Trinité, comme la rosé close contient la rosé épanouie ; et l'affirmation que Dieu, selon des modes connus de lui seul, est « rémunérateur » pour ceux qui le cherchent, contient pareillement à l'état implicite l'affirmation de l'Incarnation rédemptrice.

14. A ces deux manières de connaître Dieu répondent deux manières d'user du langage. La raison ne nous trompe pas quand elle use du langage pour nous dire que Dieu est, qu'il est un, qu'il est bon, qu'il est Créateur; quand elle ajoute qu'en Dieu l'être, l'unité, la bonté, la puissance créatrice doivent être au-dessus de ce qu'elle en peut dire, pour fusionner ensemble et s'identifier. Les lumières suprarationnelles - - lumière prophétique de la révélation qui nous propose le message divin, et lumière sanctifiante de la foi qui nous fait adhérer à ce message — usent du langage comme d'un instrument pour nous faire accéder à un ciel que la raison aurait éternellement ignoré. Elles nous disent que Dieu est Père, Fils, Esprit ; que les trois personnes subsistent dans une seule nature ; qu'un Dieu qui ne serait pas Trinité est impossible ; que, dès lors, les perfections divines signifiées par nos concepts d'être, d'unité, de bonté, de puissance créatrice demeure-raient irréalisées si elles n'étaient portées jusqu'au sein de la Trinité.

Qui voudrait lire les formules révélées avec les lumières de la seule raison, et soumettre la théologie à la

judicature de la philosophie, manquerait irrémédiablement la vérité dont elles sont porteuses : il serait pareil à l'accordeur de piano qui se prononcerait sur la valeur d'une sonate, à l'homme sûr de connaître un signe, mais ignorant jusqu'à l'existence du signifié.

15. On voit le prix, après la théologie des images, d'une connaissance doctrinale de Dieu. Elle permet de s'élever au-dessus de deux erreurs contraires, toutes deux fatales. D'une part, l'anthropomorphisme qui imagine rapprocher Dieu de nous en lui prêtant les passions et les infirmités humaines. D'autre part, l'agnosticisme qui, sous couleur de ne pas violer le mystère de Dieu, s'interdit même de penser à lui.

Il faut bien que Dieu soit proche de nous, pourtant pas comme le peut être un homme, puisque c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement, l'être. Il faut bien aussi que Dieu soit inconnu, pourtant pas comme ignoré, puisque nous connaissons qu'il y a en lui plus que ce que nous en connaissons.

Pas de place pour l'anthropomorphisme, car nous savons qu'il faut bannir de Dieu tout ce qui implique limite et déficience, et que seules les perfections absolues sont en lui en toute vérité et formellement.

Pas de place non plus pour l'agnosticisme car nous savons que le mystère de Dieu vient de ce que les perfections absolues, loin d'être absentes, sont en lui éminemment, à un degré inouï d'intensité. Je suis plus sûr de l'amour de Dieu pour moi que de l'amour du meilleur de mes amis ; j'espère de sa bonté un pardon que je n'oserais jamais demander ici-bas de personne.

Quand le cœur des humbles, touché par un rayon de la foi théologale, adhère au message évangélique, il dépasse spontanément, sans même les remarquer, les sophismes contraires de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme, et, par-delà le Dieu des philosophes et des savants, ce qu'il rencontre dans son élan, c'est le Dieu vivant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob. «Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces choses aux sages et aux habiles, et de les avoir révélées aux tout-petits » (Mt 11, 25).

*

16. Au-dessus du langage des images, au-dessus encore du langage de la doctrine, il y a, ici-bas déjà, un plus beau langage, celui de la contemplation silencieuse.

Dieu est alors connu non plus seulement « comme révélé », c'est-à-dire par le moyen des affirmations révélées auxquelles adhère la foi ; il est connu en outre « comme éprouvé » dans le secret de la contemplation amoureuse. Car, sur la voie ouverte par la foi, l'amour, quand il est intense, va plus loin que la foi ; il éprouve et perçoit ce que dit la foi est plus riche et plus vrai que ce qu'en peuvent exprimer les formules mêmes de la foi. Et alors vient le besoin de se taire, d'écouter un silence qui, ayant recueilli en lui et dépassé tout ce qui se peut exprimer de Dieu, est au-dessus des paroles.

L'âme à ce point fervente ne dit ni que Dieu est ni qu'il n'est pas, ni que Dieu est bon ni qu'il ne l'est pas. Elle ne dit ni oui ni non. Elle est transportée dans un monde où les mots sont dérisoires et semblent de la paille. Elle n'use plus du discours. Le langage que Dieu lui tient et qu'elle tient à Dieu est le silence. Sa « théologie » est apophasique. Elle passe, pourrait-on dire, de la connaissance de la foi qui aime, à l'inconnaissance de l'amour qui croit. Le mot d'inconnaissance signifie ici une supraconnaissance qui n'a plus besoin des concepts. Il est familier au pseudo-Aréopagite qui parle de « la mystique obscurité de l'inconnaissance »¹². Au XIV^e siècle, le contemplatif anglais inconnu, auteur du Nuage de l'inconnaissance, se référant à Denys, écrit : « La plus parfaite connaissance de Dieu est celle où il est connu par inconnaissance »¹³.

17. Le même contemplatif nous invite à prier « dans la hauteur et la profondeur, dans la longueur et largeur de notre esprit »¹⁴. Le mot de théologie mystique a été parfois employé pour désigner cette contemplation secrète où l'âme, selon le mot de l'apôtre, « comprend ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur » (Ep 3, 18), et entre dans le mystère du Dieu qui a pris les ténèbres pour retraite (Ps 18 (17), 12).

12. Théologie mystique, ch. 1, § 3 ; P.G., t. 3, col. 1001.

13. Le nuage de l'inconnaissance, trad. Armel Guerne, Cahiers du Sud, Paris, 1953, chap. 70, p. 212.

14. Ibid.,chap. 39, p. 127.

Le mot se trouve chez sainte Thérèse d'Avila. On lit au début du chapitre 10 de son Autobiographie : «Tandis que je m'appliquais à me tenir auprès de notre Seigneur... ou même quelquefois lorsque je faisais une lecture, il m'arrivait subitement un sentiment intime de la présence de Dieu. Je ne pouvais nullement douter qu'il ne fût en moi, ou que je fusse tout abîmée en lui. Cette faveur n'est pas une sorte de vision. On l'appelle, je crois, théologie mystique. L'âme est suspendue de telle sorte qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime. La mémoire me paraît comme perdue. L'entendement ne discourt pas, à mon avis ; mais il ne se perd pas. Cependant, je le répète, il n'agit pas par voie de raisonnement. Il est comme épouvanté de tout ce qu'il voit, car le Seigneur veut lui montrer qu'il ne comprend rien de ce que Sa Majesté lui représente ».

Pareillement chez saint Jean de la Croix. Sur le deuxième vers de la strophe 18 du Cantique spirituel : Il m'apprit une science savoureuse, il écrit : « La science savoureuse dont parle l'Epouse est la théologie mystique, qui est une secrète science de Dieu que les spirituels nomment contemplation; laquelle est très savoureuse, parce que c'est une science par voie d'amour, porque es ciencia por amor »15.

15. Edit. Silverio, t. 3, p. 99.

Plus loin sur le quatrième vers de la strophe 38 : Au sein de la nuit sereine, on lit : « Cette nuit en laquelle l'âme désire de voir ces choses, c'est la contempla-tion, car la contemplation est obscure. C'est pourquoi on l'appelle, d'un autre nom, théologie mystique, c'est-à-dire Sagesse de Dieu cachée et secrète. En elle, sans bruit de paroles et sans le service ni l'aide d'aucun sens corporel ni spirituel, dans le silence et la quiétude de la nuit et à l'insu de la sensibilité et de la nature, Dieu enseigne à la dérobee et très secrètement l'âme, sans qu'elle sache comment, c'est ce que certains spirituels appellent : entendre en n'entendant pas »16.

18. Cette connaissance souverainement désirable est pourtant un don tout gratuit de Dieu. Il n'y a pas de clefs pour en ouvrir la porte. L'auteur du Nuage de l'inconnaissance le sait : « Et si tu me demandes par quelles voies tu parviendras en cette œuvre, je prie le tout-puissant Dieu, dans sa grâce et sa courtoisie, qu'il te l'enseigne lui-même... C'est là en effet l'ou-vrage et l'œuvre de Dieu seul, qu'il accomplit lui-même en quelle âme il lui plaît, sans nul mérite de cette même âme». Il insiste tellement sur cette gratuité, il craint tellement que ceux dont la vie a toujours été pure puissent penser y avoir droit comme à une récompense, qu'il ajoute cet aveu bouleversant : «J'ai confiance, oui, que notre Seigneur consent même plus particulièrement et plus souvent à accom-plir cette œuvre en ceux qui furent accoutumés pécheurs, qu'en tels autres qui ne l'ont jamais si gra-vement offensé que ceux-là. Ainsi fait-il parce qu'il veut être vu tout miséricordieux et tout-puissant, et agissant comme il lui plaît, où il lui plaît et quand il lui plaît»17.

16. Ibid., p. 175.

17. Le nuage de l'inconnaissance, chap. 34, p. 112.

19. Cette contemplation si haute n'est pas si rare qu'on pourrait le croire. Elle est nécessaire à l'Eglise. Elle est cachée dans les âmes très humbles.

Comment ne pas rappeler ici la réponse de la petite vachère de Ponçonas ? Elle paraissait si rustique qu'il semblait qu'elle n'avait aucune connaissance de Dieu. Mais quand on s'offrit de la catéchiser, cette merveilleuse fille pria avec abondance de larmes qu'on lui apprît «ce qu'elle devait faire pour achever son Pater, car, disait-elle, en son langage des montagnes, je n'en saurais venir à bout. Depuis près de cinq ans, lorsque je prononce ce mot : Pater et que je considère que Celui qui est là-haut, disait-elle en levant le doigt, que Celui-là même est mon Père, je pleure et je demeure tout le jour en cet état en gardant mes vaches »¹⁸.

20. Ni la recherche des singularités doctrinales ni celle des visions, révélations, manifestations extraordinaires ne sauraient préparer à de telles faveurs. La grande voie de la doctrine commune suffit à ceux que vient discerner l'invitation divine. Les fourmis, écrit Ruysbroeck, dans *L'ornement des noces spirituelles*, n'inventent pas de routes singulières. Mais toutes sui-vent le même chemin, et quand vient le temps opportun, il leur pousse des ailes pour voler. Ainsi font, dit-il, les hommes de Dieu : « Ils ne créeront point de routes étrangères ni de modes singuliers, mais ils sui-vront à travers toutes les tempêtes le chemin de l'amour, vers le lieu où l'amour les conduira.

18. Dans Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, 1916, t. 2, p. 66.

Et en persévérant dans toutes les vertus, ils attendent le temps opportun où ils pourront contempler Dieu et s'essorer dans son mystère»¹⁹. Même pensée dans *Le livre des douze béguines* : « Ceux qui pratiquent la charité sont les plus riches de ce monde ; ils sont intrépides et courageux, ils n'ont besoin de personne. Ils n'ont pas à se soucier, car l'Esprit du Seigneur est leur répondant. Ils ne cherchent pas ce qui paraît au dehors, car ils ne désirent pas qu'on les loue. Ils ne choisissent pas de manières singulières, mais veulent être semblables aux autres gens de bien : ils se conforment aux pratiques de la sainte Eglise, à toutes œuvres bonnes et saintes. Ils ont en grande estime tous les sacrements, sûrs d'y trouver la grâce de Dieu »²⁰.

21. Signalons enfin la coïncidence de la perfection de l'amour avec la contemplation sous l'une au moins de ses formes typiques ou atypiques, manifestes ou masquées : « La contemplation seule découvre le prix de la charité. Sans elle on le sait par ouï-dire. Avec elle on le sait par expérience. Par l'amour et dans l'amour, elle fait connaître que Dieu est amour. Alors l'homme laisse Dieu faire en lui ce qu'il veut, il se laisse lier parce qu'il aime. Il est libre parce qu'il aime.

19. RUYSBROECK *L'ADMIRABLE*, *L'ornement des noces spirituelles*, trad. Maurice Maeterinck, Bruxelles, Lacomblez, 1908, chap. 27, pp. 201 et 202.

20. *Le livre des douze béguines*, trad. des Bénédictins d'Oosterhout, Bruxelles, Vromant, 1938, t. 6, p. 18.

Tout ce qui n'a pas le goût de l'amour perd pour lui toute saveur. A cause de cet amour où elle consomme notre vie, la contemplation seule réalise en nous l'universalité, rend l'âme catholique en esprit et en vérité »²¹.

*

22. On peut communiquer avec le Dieu ineffable par le langage des images, par le langage de la doctrine, par le langage de la contemplation silencieuse.

Le langage des images nous est aussi nécessaire que l'air que nous respirons. Dieu le sait, qui en a rempli l'Écriture. S'il vient de Dieu, il peut remonter à Dieu.

La doctrine n'abolit pas les images. Elle les structure. Elle fait toucher le roc sous leur sable mouvant. Bien plus, elle les dépasse. Elle ne se contente pas de parler de Dieu en métaphores ; les noms qu'elle lui donne lui conviennent en propre ; ils trouvent en lui pour la première fois leur vérité encore inouïe.

Pareillement la contemplation silencieuse n'abolit pas la doctrine. Elle la préexige. Elle avance dans l'axe de la doctrine. Elle ne cherche pas à côté, elle ne fuit pas en dessous. Elle la traverse pour la dépasser. A aucun moment elle ne la renie ou ne la désavoue. Elle s'y repose au retour de ses ascensions. Le contemplatif n'est pas comme ces insensés dont parle le Nuage de l'inconnaissance, qui, ayant bu dans une coupe de cristal, la jettent et la brisent contre le mur : « Non, ce n'est pas ce que nous ferons si nous voulons bien faire.

21. Jacques MARITAIN, dans *Liturgie et Contemplation* par Jacques et Raïssa MARITAIN, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 10.

Car nous ne serons jamais assez nourris du fruit, que nous puissions mépriser l'arbre ; ni non plus assez désaltérés, que nous puissions briser la coupe après avoir bu »²².

Sous l'acte de la contemplation mystique, tous les dogmes subsistent, mais comme les étoiles dans le midi. A vrai dire, ils n'ont jamais été si nécessairement prérequis, si efficacement présents. La lumière même qui les éclipe vient les conforter extraordinairement. Quand elle se retire, ils restent illuminés de sa splendeur.

Quand saint Jean de la Croix est engouffré dans le « midi » de Dieu qui est « minuit » pour la foi, comment lui serait-il possible de penser distinctement et successivement à chacun des mystères de l'enfance ou de la passion du Sauveur ? C'est une contemplation apophatique qu'il a mission d'enseigner au monde, et ceux qui le lisent n'ont pas le droit de l'oublier. Mais dès que l'éblouissement de l'unité lui laisse quelque répit, il retrouve distinctement chacun des mystères chrétiens et il en est comme enivré : il porte dans ses bras l'Enfant de la crèche à Baeza, il dessine à Avila sa vision du Crucifié, il s'enflamme d'amour au contact de l'Eucharistie. Une contemplation mystique qui, au moment où elle s'ouvre et se détend, n'est pas prête à laisser paraître, enfermés en elle comme les pétales dans la rosée, chacun des mystères évangéliques, n'est pas une contemplation chrétienne²³.

22. Op. cit., p. 180.

23. Voir notre Introduction à la théologie, Paris, Desclée & Brouwer, 1947, p. 313.

23. C'est la valeur de la connaissance doctrinale qui semble de nos jours le plus menacée. On refuse à la métaphysique, on refuse à la théologie, on refuse aux dogmes, la possibilité de nous faire connaître Dieu, imparfaitement sans doute, mais en toute vérité. Nos affirmations concernant Dieu ne seraient que la manifestation de pressions intérieures, soit personnelles, comme dans le cas de la poésie, soit collectives, comme dans le cas des mythes et des idéologies.

Bref ce ne serait pas sur les splendeurs de la vérité divine que déboucherait le regard de notre intelligence lorsqu'elle suit la voie de la raison naturelle, ou la voie plus haute de la révélation surnaturelle. Tout ce qui est dit de Dieu, tous les noms divins, ne serait que le produit d'aspirations ou de pures actions personnelles ou collectives, et ne contiendrait d'autre mystère que celui de l'homme incapable de s'évader de sa prison. Il faudrait convenir dès lors que toute représentation divine est irrémédiablement anthropomorphique.

Mais si les trois langages que nous avons distingués : le langage des images, le langage de la doctrine, le langage de la contemplation silencieuse, s'impliquent mutuellement, la méconnaissance de la connaissance doctrinale aura sa répercussion sur les deux autres connaissances.

D'une part, spolié de ses substructures intelligibles et n'étant plus soulevé par les ailes secrètes de l'esprit, le langage des images perdra sa vertu de dire ou de chanter les choses divines et finira par se dissoudre dans le fleuve des rêves et des désirs de l'aventure humaine.

D'autre part, quand la valeur de la connaissance conceptuelle est rejetée, comment discerner entre la connaissance mystique, qui est supraconceptuelle, et le monde infini des illusions et des incohérences ? Ce qu'on continuera peut-être d'appeler connaissance mystique et de parer d'un nom redevenu de nos jours séduisant, risquera de s'ouvrir sur de tout autres abîmes que celui de la Déité.

La grandeur incomparable de la nature humaine est de pouvoir connaître, en certaines circonstances, non pas seulement des approximations de la vérité, mais la vérité elle-même. La faiblesse native de la nature humaine est de ne pouvoir saisir cette vérité que dans l'appareil des notions et des affirmations. Mais les affirmations humaines sont capables d'absolu. De ce fait, elles sont devenues le lieu où le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob s'est fait connaître «comme révélé», les vases dans lesquels, pressé par son Amour, il a versé pour les croyants qui se succéderont jusqu'à la fin des siècles, des lumières sans lesquelles la vie leur deviendrait impossible.

IV

DIEU PROCHE OU DISTANT OU LES TROIS PLANS DE PRÉSENCE DE DIEU AU MONDE

Le buisson était embrasé, mais ne se consumait pas.
EXODE 3, 2

1. Dieu distant et proche. — 2. Trois présences de Dieu au monde : pré-sence de création, présence d'inhabitation, présence d'incarnation.
3. La présence de création ou d'immensité et ses trois aspects. — 4. La pré-sence par science ou connaissance. — 5. La présence par puissance ou activation. — 6. La présence par essence ou substance. — 7. Gratuité absolue de la création : entre l'Être incréé et l'être créé, ni complémentarité, ni conflit possibles. — 8. Le buisson embrasé qui ne se consume pas.
9. La présence d'inhabitation : Dieu connu et aimé tel qu'il est en lui-même. — 10. Dès ici-bas, les trois personnes divines habitent dans l'âme en état de grâce. — 11. Impossible à la nature, cette rencontre est possible par la grâce. — 12. Saint Thomas, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix. — 13. L'amour d'amitié. — 14. «Un seul esprit avec Dieu». — 15. L'âme consent aux activités trinitaires et à la création du monde. — 16. Comment la grâce finie peut-elle nous faire participer à l'infinité même de Dieu? —

17. L'amour qui embrase sans détruire.

18. La présence d'incarnation. — 19. L'union personnelle ou hypostatique. — 20. La communication des grandeurs divines et des infirmités humaines dans la personne même du Verbe fait chair. — 21. Les trois temples de Dieu, les trois « milieux divins ». — 22. Les deux saintetés de Jésus. — 23. Le buisson ardent. — 24. La Vierge et l'Eglise.

25. Dieu « tout en tous ».

1. Il est inaccessible, et il nous touche. Il est étranger au monde et intime au monde ; au-dessus du monde, transcendant au monde, et placé au cœur même du monde. « Mais vous, ô Très Haut et Très Proche, Très Séparé et Très Présent, secretissime et praesentissime », dit saint Augustin¹. L'apôtre avait écrit : « Un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, à travers tous, et en tous » (Ep 4, 6). Et il parlait de la hauteur de Dieu et de sa profondeur, souhaitant que les Ephésiens, « enracinés et fondés dans l'amour », puissent comprendre les quatre dimensions divines : « la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur » (3, 18).

Plus intérieur à nous que nous ne croyons ; plus distinct de nous que nous ne croyons : c'est ainsi qu'est Dieu. C'est parce qu'il est ceci qu'il peut être cela. S'il nous était pareil, il ne pourrait être qu'à côté de nous, mais pas en nous, et plus en nous que nous-mêmes.

2. Il y a trois manifestations de la présence de Dieu : la présence de création en toutes choses, la présence d'inhabitation dans les justes ; la présence d'incarnation dans le seul Jésus. En ces manifestations, l'intimité de la présence au monde d'un Dieu en lui-même inaccessible et absolument transcendant, apparaît chaque fois plus mystérieuse.

*

1. Confessions, livre 6, ch. 3, n° 4.

3. C'est parce que Dieu est présent en elles que les choses sont. Comment appeler cette présence fondamentale? Elle ne connaît pas de bornes. Elle s'étend sans exception à tout ce qui existe. Et, en chaque chose, rien non plus ne la limite ; elle descend dans la profondeur, jusqu'aux entrailles et aux dernières fibres de l'être. On comprend pourquoi les théologiens appellent cette présence une présence d'illimitation, une présence d'immensité, immense signifiant littéralement ce qui n'a pas de limite.

Mais, en français, l'expression de présence divine d'immensité risque peut-être d'égarer, de faire songer à quelque étendue, à quelque corps partout diffusé, au sens où nous parlons de l'immensité de l'espace. C'est l'illusion dont saint Augustin nous avoue qu'il ne parvenait pas à se défaire au temps de son erreur manichéenne. Il imaginait Dieu pénétrant l'univers un peu comme la lumière pénètre l'air. « Et vous aussi, ô Vie de ma vie », écrit-il dans les Confessions, « je vous concevais comme un être immense, pénétrant de tous côtés, à travers les espaces infinis, toute la masse de l'univers ; et, par delà l'univers, répandu sans terme dans l'infini ; en sorte que la terre vous enfermait en soi, le ciel de même et toutes choses de même, et tout cela trouvait en vous sa limite, tandis que vous ne la trouviez nulle part. Mais de même que la masse de l'air, de cet air qui est au-dessus de la terre, ne fait pas obstacle à la lumière du soleil, ni ne l'empêche de la pénétrer, de la traverser sans la rompre ni la déchirer, et en est remplie tout entière, pareillement je pensais que la masse du ciel, de l'air, de la mer, de la terre elle-même, vous était perméable et se laissait pénétrer par vous dans toutes ses parties grandes ou petites, pour embrasser votre présence ; et qu'ainsi, tant du dedans que du dehors, votre souffle secret dirigeait tout ce que vous avez créé. Telles étaient mes conjectures, ne pouvant imaginer autre chose »². Saint Augustin ajoute : « Mais j'étais dans l'erreur. A ce prix, en effet, une plus grande partie de la terre aurait contenu une plus grande

partie de vous, et une plus petite partie de la terre en aurait contenu une plus petite ; les choses étant pleines de vous, le corps d'un éléphant aurait enfermé plus de vous que celui d'un passereau... et ainsi vous vous seriez mor-celé entre les parties de l'univers... Il n'en est pas ainsi ; mais vous n'aviez pas encore illuminé mes ténèbres »³.

Pour prévenir l'illusion où fut saint Augustin, au lieu de parler d'une « présence d'immensité », parlons plutôt d'une présence par laquelle Dieu crée et conserve toutes choses, d'une « présence de création ».

A la suite de saint Thomas d'Aquin on peut, dans une telle présence, discerner la présence par mode de science, la présence par mode de puissance, la pré-sence par mode d'essence : à la manière — mais la comparaison est rudimentaire — dont nous sommes présents par la connaissance à ce qui tombe sous notre vue, par la puissance aux êtres qui nous obéissent, par la substance au lieu même où nous sommes assis.

4. Dieu est présent en toutes choses par sa science.

Il s'est trouvé, à toutes les époques, des hommes pour penser qu'à la manière des grands esprits, qui vont au principal et négligent le détail, la providence divine se contentait de régler les lois générales de l'univers sans descendre jusqu'aux dernières ramifications de l'être. C'est l'erreur critiquée au Livre de Job, 22, 12-14:

Parce qu'il est là-haut, tu as dit: — Que connaît Dieu ?

Discerne-t-il à travers la nuée sombre ?

Les nuages sont pour lui un voile opaque et il circule au pourtour des deux.

2. Confessions, livre 7, ch. 1, n° 2.

3. Ibid.

Tout autre est la vérité. Ecoutez l'Evangile: «Ne vend-on pas cinq passereaux pour deux as ? Et pas un d'entre eux n'est en oubli devant Dieu ! Bien plus, vos cheveux mêmes sont tous comptés. Soyez sans crainte ; vous valez mieux qu'une multitude de passe-reaux» (Lc 12, 6-7). Et encore : «Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Mt 6, 6 ; cf. 18). L'Epître aux Hébreux rappellera que nulle créature n'échappe au regard de Dieu et que toutes choses sont nues et découvertes à ses yeux (4, 13)⁴. C'est là une vérité qui va loin. On l'a montré : elle nous sauve du désespoir⁵. Pensons, en effet, un instant au drame causé par la distance infranchissable qui oppose la connaissance que nous avons de nous-mêmes à la connaissance que les autres ont de nous.

4. « Certes, Nous avons créé l'Homme. Nous savons ce que lui suggère son âme. Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire », Coran, 50, 15/16.

Et dans la Tradition (hadith) : « Dieu te voit ; il voit la fourmi noire, sur la roche noire, dans la nuit noire. »

5. Jacques MARITAIN, Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Hartmann, 1947, pp. 123 et suiv. Il faut lire ces pages que nous essayons de résumer.

Nous nous connaissons comme sujet, les autres nous connaissent comme objet. Je me connais comme

sujet : pour moi je suis la plus importante personne dans le monde ; si misérable que je me connaisse je suis plus intéressant que tous les saints : il y a moi et tous les autres, et tout ce qui arrive aux autres est un accident au tableau. Et pourtant du point de vue du monde, «je sais bien que je ne suis d'aucune espèce d'importance, que cela n'aurait quasiment rien changé à l'univers si je n'avais jamais existé. Je sais bien que je suis du troupeau, je ne suis pas meilleur que les autres, j'aurai été une petite crête d'écume parue et passée en un clin d'œil sur l'océan de la nature et de l'humanité ». Laquelle est vraie de ces deux images ? Nous oscillons de l'une à l'autre. Vais-je m'opposer à tous ? Alors c'est l'absolu de l'égoïsme et de l'or-gueil. Vais-je me dissoudre dans le tout ? Alors je tra-his ce qu'il y a d'unique en moi. C'est par en haut seulement que l'antinomie peut être résolue. Si Dieu existe, je peux savoir, sans tomber dans l'orgueil, que ma destinée est ce qui importe avant tout, car c'est pour lui que je dois m'aimer moi-même ; et je peux savoir, sans tomber dans le découragement, que je suis sans importance pour le monde, puisque je lui importe souverainement à lui, mon Créateur, mon Sauveur, moi-même et pareillement chaque créature, appelée comme moi à se reconnaître et à se retrouver en lui.

Les autres me connaissent comme objet. Je me connais comme sujet. Mais puis-je dire que je me connais ? Sais-je même qui je suis ? Sais-je ce qui sommeille en mon inconscient ? Quel serait mon comportement en telle situation tragique ? D'une certaine manière, je suis plus obscur à moi-même qu'aux autres : eux seuls voient la poutre qui est dans mon œil- En sorte que personne ne me connaîtrait dans ma vérité, ni moi ni les autres, si Dieu ne me connaissait, s'il ne me connaissait dans la profondeur de ma sub-jectivité. « Cela veut dire que personne ne ferait jus-tice à mon être. Il n'y aurait nulle part de justice pour moi ; mon existence baignerait dans l'injustice de la connaissance que tous les autres et le monde ont de moi, et dans l'ignorance où je suis de moi-même. Mais s'il n'y a aucune justice possible à l'égard de mon être, il n'y a aucun espoir possible pour moi. Si l'homme n'est pas connu de Dieu, et s'il a l'expé-rience profonde de son existence personnelle et de sa subjectivité, alors il a aussi l'expérience de la solitude désespérée ; et la convoitise de la mort, bien plus l'as-piration à l'anéantissement total, est la seule source qui puisse jaillir en lui »⁶.

Le fait que Dieu lit jusqu'au fond de nos cœurs nos hontes et nos trahisons est de nature à nous jeter dans l'effroi. Que ferons-nous ? Il n'existe qu'une issue : y acquiescer totalement. Consentir à être connus de lui, ne pas nous défendre contre ce regard de lui qui nous transperce, accepter d'avance d'être jugés par lui, prendre d'avance son parti contre le nôtre — et n'est-ce pas déjà le préférer à nous, n'est-ce pas déjà l'ai-mer plus que nous-mêmes ?

Et puis comment oublier que ce regard est d'abord un regard sauveur ? Ce Dieu, qui descend jusqu'aux racines de mon être et de ma misère, m'abandon-nera-t-il au temps des grandes épreuves ? Je sais bien que je mourrai seul : en quittant librement les choses, ou du moins en consentant à les voir, une à une, me quitter. Mais il connaîtra ma détresse ; et peut-être m'aura-t-il accordé ma demande, de l'avoir aimé, au moins une seule fois ici-bas, assez intensé-ment pour n'avoir pas peur de lui lors de la rencontre ?

6. Loc. cit., p. 128.

5. Ce n'est pas seulement par sa science, c'est encore par sa puissance et son activation que Dieu est présent aux créatures.

De qui est la rosé ? De Dieu ou du rosier ? De Dieu seul, du rosier seul ? Cette simple question nous met en présence d'un mystère. On répondra que la rosé est de Dieu et du rosier. Vient-elle moitié de l'un et moitié de l'autre comme de deux énergies parallèles ? Non, elle est tout entière de Dieu et tout entière du rosier : de Dieu comme Cause première, incréée, enveloppante ; du rosier comme cause seconde, créée, enveloppée. Dieu donne au rosier de produire vitalement ses rosés. L'illusion serait d'une part de penser que l'activité de Dieu supprime celle du rosier, que Dieu prend occasion du rosier pour placer seul les

rosés sur le rosier : voilà l'erreur de l'occasionnalisme. Elle serait, d'autre part, de penser que ce que fait le rosier à sa manière créée, Dieu n'a pas à le faire à sa manière incréée, que l'activité même qui vient du rosier comme cause immédiate et dépendante ne vient pas tout entière et plus profondément de Dieu comme cause suprême et souveraine : ce serait raisonner comme qui dirait que, puisque c'est la terre qui porte la lune, le soleil n'a pas à la porter tout entière⁷.

La puissance de Dieu provoquant, pénétrant, soutenant l'agir universel de ses créatures, voilà ce qu'on appelle la présence de Dieu au monde par mode de puissance ou d'activation. En touchant par sa motion le peuple immense et fourmillant des êtres, Dieu ni ne les stérilise ni ne les violente. Il les pousse en avant, chacun selon sa propre nature et c'est du jeu de leurs activités, c'est de la convergence et du conflit de leurs énergies que résulte à chaque moment l'univers. Il donne à l'atome d'agir physiquement, au grain de blé de grandir végétativement, à l'oiseau de chanter sensiblement, à l'homme de décider librement. Chaque fois que sa motion n'est pas entravée, chaque fois qu'elle est constructive et aboutit à quelque enrichissement, à quelque accomplissement, à quelque bien, ce bien est l'effet de Dieu beaucoup plus radicalement encore que de la créature. Cela est vrai même des oui de notre libre arbitre lorsqu'ils ne sont pas déviés par le péché : « Qu'à Moi en soit la gloire, et non à toi, ver et terre », lit-on dans le Mystère de Jésus de Pascal⁸. Déjà saint Paul avait écrit aux Corinthiens : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4, 7). Et le Sauveur avait dit : « Le sarment ne peut pas de lui-même porter du fruit sans demeurer sur le cep » (Jn 15, 4).

7. Entre la lune et le soleil, la terre s'interpose comme une chose (médiation de sujet), mais le poids de la lune pèse tout entier sur le soleil (immédiation de force, d'énergie, de vertu). Si le sujet interposé, au lieu d'être simple transmetteur, intervient par un apport causal, il y a médiation de sujet et de vertu : par exemple quand un ministre a tout pouvoir pour régler une affaire.

8. Edit. Brunsschvicg, n° 553.

La plupart du temps, Dieu agit dans le monde par sa providence ordinaire ; il active les natures selon leurs propres lois, il semble les abandonner à leurs propres destinées, les livrer aux hasards de leurs mutuelles interférences. Mais, souverain Maître de toutes les créatures, il peut aussi, à son gré, se passer d'elles ou se servir d'elles pour leur faire produire des effets qui dépassent leurs propres vertus : alors surgissent les miracles.

C'est un étrange mystère que cette présence de Dieu au cœur même des énergies de l'univers pour les soulever par sa puissance. Un brin d'herbe incliné par le vent, une étoile qui scintille, un parfum qui se répand, un pouls qui bat, rien de tout cela ne serait possible sans la motion secrète et constante de Dieu. Si, par impossible, elle suspendait son influx, l'univers aussitôt immobilisé se figerait, se pétrifierait, se changerait en un inimaginable résidu de substances mortes. Tout frémissement, toute vie, tout cri, tout désir, toute pensée, tout amour s'éteindraient aussitôt.

6. Il y a davantage encore. Dieu donne au rosier non seulement d'agir, de fleurir ses rosés ; il lui donne d'être. Il est présent aux êtres par son essence ou sa substance⁹, pour leur donner immédiatement leur être essentiel et substantiel.

9. La proposition « Dieu est présent à toutes choses par son essence », signifie, selon saint Thomas, que « Dieu, par sa substance, est présent à toutes choses comme cause de leur être », 1. q. 8, a. 3, ad. 1. Par son action créatrice et conservatrice, identique à sa substance, Dieu touche la substance même de ses créatures : atome, fourmi, ange : entre la substance de Dieu et la substance de la créature, l'immédiation

est totale, absolue.

Il y a une action de Dieu qui transforme les choses, qui les fait telles ou telles, ceci ou cela ; elle s'exerce médiatement, elle utilise les ressources des créatures : nous venons d'en parler. Et il y a une action de Dieu plus mystérieuse, qui donne aux choses non plus d'être telles ou telles, mais simplement d'être, d'exis-ter, de subsister, sous quelque forme que ce soit; Dieu l'exerce immédiatement, portant par sa vertu créatrice et conservatrice toutes les substances ; sans quoi elles retomberaient au néant d'où elles sont sor-ties. Voilà la présence de Dieu aux choses par son essence ou sa substance. Elle est intime ; entre Dieu et l'exister foncier et radical de la plus humble des sub-stances, d'une âme ou d'un atome, pas d'intermé-diaire possible, pas de suppôt interposé ; elles sont touchées directement par l'action divine, identique à l'essence et à la substance divine, l'être et l'agir étant, en Dieu, identiques. La présence de puissance ou d'activation, que Dieu exerce par la médiation des créatures, explique les changements et la face mobile de l'univers ; la présence substantielle, que Dieu exerce sans la médiation d'aucune créature, explique que l'univers soit, qu'il soit existant.

Nous avons dit que l'agir de Dieu dans les créatures est plus profond que l'agir même des créatures. Pareillement, si nous passons maintenant du plan de l'agir au plan plus secret de l'être, il faudra dire que les créatures sont plus à Dieu qu'à elles-mêmes ; car leur être est en Dieu comme en leur Source, et en elles comme dérivé et prêté. « Dieu, dans le ciel, est plus mon ciel que le ciel même », écrivait Louis Chardon, et il ajoutait : « Si personne ne saurait haïr sa chair, dit saint Paul, comment n'aimerais-je point plus que ma chair Celui qui, dans ma chair, est principe d'être à ma chair, l'être louable et suressentiel de ma chair et de mon âme, et qui a, dedans le rétrécissement de mon être, une infinité et une immensité d'être qui mérite autant d'attention d'amour, par-dessus mon être, qu'il le surpasse en réalité, en vérité et en pré-sence ? »¹⁰

Pouvons-nous entendre un peu ces choses ? Cette pénétration de l'être fini par l'Etre infini? Dans l'ordre quantitatif, le moins ajoute au plus, le milli-mètre ajoute au kilomètre. Ce n'est déjà plus vrai dans l'ordre qualitatif: la science de l'élève n'accroît pas celle du maître. Comment l'être de la créature com-pléterait-il celui de Dieu ? Sans doute, si Dieu perdait ce qu'il donne aux créatures, il faudrait les lui adjoindre pour lui restituer sa plénitude ; mais il est absurde de penser Dieu comme perdant ce qu'il donne. D'autre part, pour que les créatures puissent ajouter à l'être de Dieu, il faudrait qu'elles aient en propre quelque chose qui ne leur vienne pas de Dieu, mais la seule chose qu'elles possèdent en propre et sans leur venir de Dieu n'est précisément pas une chose, c'est un manque d'être, c'est le néant qui se mêle nécessairement à leur être pour qu'elles puissent exister comme créatures. L'apparition de l'univers n'a pas élevé le niveau de l'être ; Dieu plus le monde ne fait pas plus d'être que Dieu tout seul. Après la créa-tion, il y a certes plus de choses existantes, *plura entia*, mais il n'y a pas au total plus d'intensité d'être, plus de perfection d'être, plus esse l l.

10. La Croix de Jésus, 3e entretien, Paris, Edit. du Cerf, 1937, pp. 389-390.

11. C'est contre ce troisième aspect de la présence d'immensité que vien-dra d'abord buter Teilhard de Chardin.

7. On comprend dès lors l'absolue gratuité de la création. L'Etre de Dieu est inaccessible, inaltérable. En suscitant le monde hors du néant, il est impossible que Dieu puisse en recevoir en retour l'ombre même d'un achèvement. S'il est d'emblée, dans la ligne de l'être, tout en tous, c'est comme Cause créatrice et conservatrice séparée, infiniment et à jamais distincte de son effet. C'est folie de révoquer en doute la notion de la création totalement gratuite, à partir du pur néant ; de tenter de lui substituer le mythe de la

pré-existence d'un «Multiple pur», d'un «Multiple inexistant», d'un «Néant créable», d'un «Néant positif», contre lequel «l'Energie ouvrière du mon-de», «l'Unité débordante de Vie», «l'Etre absolu», «entre en lutte» pour le réduire et finalement «se compléter», «s'achever», se «plérômiser»¹² ; c'est folie de parler de Dieu et du monde comme consti-tuant un « complexe organique »¹³.

12. Sur « ce théorème, maintenu et réaffirmé jusqu'à la fin par Teilhard », voir Claude TRESMONTANT, Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, 1956, pp. 111-115. Voici deux passages de Teilhard : « Je ne me dissimule pas que cette conception d'une sorte de Néant positif, sujet de la Création, soulève des objections graves. Si bandée sur le non-être qu'on la suppose, la Chose disso-ciée par nature, requise pour l'action de l'union créatrice, signifie que le Créateur a trouvé, hors de lui, un point d'appui, ou du moins une réaction. Elle insinue ainsi que la Création n'a pas été absolument gratuite, mais représente une Œuvre d'intérêt quasi-absolu... C'est vrai. Mais est-il possible, sincère-ment, d'éviter ces écueils (ou plutôt ces paradoxes) sans tomber dans des explications purement verbales ? ». L'union créatrice, 1917.

« Dans le Monde, objet de la « Création », la métaphysique classique nous avait accoutumés à voir une sorte de production extrinsèque, issue, par bien-veillance débordante, de la suprême efficience de Dieu. Invinciblement — et tout justement pour pouvoir à la fois pleinement agir et pleinement aimer—je suis amené à y voir maintenant (conformément à l'esprit de saint Paul) un mystérieux produit de complétion et d'achèvement pour l'Etre Absolu lui-même. Non plus l'Etre participé d'extra-position et de divergence, mais l'Etre participé de plérômisation et de convergence. Effet, non plus de causalité, mais d'Union, créatrice ! » Le Cœur de la Matière, 1950 (Italiques de Teilhard). 13. « Ainsi se trouvera constitué le complexe organique : Dieu et monde, le Plérôme — réalité mystérieuse que nous ne pouvons pas dire plus belle que Dieu tout seul, puisque Dieu pouvait se passer du Monde, mais que nous ne pouvons pas non plus penser absolument accessoire, sans rendre incompré-hensible la Création, absurde la Passion du Christ, et inintéressant notre effort ». Pierre TEILHARD DE CHARDIN, L'avenir de l'Homme, Paris, Seuil 1959, p. 403.

Ainsi, pour donner un sens à la Création, à la Passion du Christ, à notre effort, il faudrait orienter notre esprit vers cette idée que l'Etre increé peut être complété et achevé par l'être créé.

Il serait vain pareillement d'imaginer une compéti-tion entre l'être de Dieu et celui des créatures en sorte que là où je suis, Dieu ne serait pas. Au contraire, telle est la pénétration de l'être de la créature par l'être de Dieu, que plus Dieu est en moi, plus je suis. Dieu est plus dans une plante que dans une pierre, dans un ani-mal que dans une plante, dans un homme que dans un animal. Ce qui distingue la créature du Créateur, encore une fois, ce n'est précisément pas son être, mais l'insurmontable imperfection de son être.

La vision de la distance infinie qui sépare l'être de la créature de l'être du Créateur, Jacopone de Todi¹⁴ l'exprimait dans ce distique qu'aimait sainte Catherine de Gênes :

Ce que tu vois n'est pas tant est grand ce qui est

Deux siècles auparavant, sainte Catherine de Sienne entendait Dieu lui dire : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Ce que de telles paroles nous font découvrir, c'est l'abîme du mot de saint Paul aux Athéniens : « Il n'est pas loin de chacun de nous, car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 18, 27-28).

14. Laude 60.

8. Le Dieu immense et sans mesure, le Dieu infini, incapable en lui-même d'aucune sorte de limite, peut-il être présent au cœur même de l'être restreint de ses créatures sans le faire éclater? Il est dit dans l'Écriture :

Il regarde la terre, elle tremble
Il touche les montagnes, elles fument.
(Ps 104 [103], 32).

Le Sinaï tremble et s'enflamme à son approche (Ex 19, 18) : peut-il toucher l'univers sans le réduire en cendres ? Oui, mais il est dit aussi au Premier Livre des Rois (19, 11-12) que Yahvé n'était ni dans l'oura-gan, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais dans le murmure de la brise qu'entendait Elie.

La réponse est que le toucher tout-puissant et créateur de Dieu est d'abord un toucher de surabondance et de bonté. Il suscite les créatures, les soutient, les porte à agir. Il ne vient pas à elles en rival, pour les évacuer ; il ne veut pas qu'elles disparaissent mais qu'elles soient, selon les lois de leur nature et leur place dans un monde encore «en travail d'enfante-ment » (Rm 8, 22), et qui sera plus tard transformé. Tel est le mystère de la présence d'immensité de Dieu à l'univers. N'est-ce pas là ce qui a été montré à Moïse dans le Buisson embrasé qui ne se consumait pas ? Quand il demande qui lui parle du milieu du feu, c'est Dieu qui lui répond, qui lui révèle son nom le plus foncier, qui lui manifeste que cet être, caché au sein de la plus humble des créatures, n'est qu'un voile léger qui couvre sa splendeur. «Moïse dit alors à Dieu : Je vais aller vers les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. S'ils me demandent : "Quel est son nom ?" que répondrai-je ? Alors Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui est ! Puis il dit: Tu diras donc aux enfants d'Israël : Celui qui s'appelle: Je suis, m'envoie vers vous» (Ex 3, 13-14).

*

9. Tous les êtres de l'univers tombent sous le regard de Dieu, tous sont mus par lui, tous, à un degré plus ou moins humble participent de son être. Dieu est en eux par sa présence d'immensité, les sondant, les régissant, les soutenant au-dessus du néant. La seule raison quand elle est droite -- mais avec plus d'assurance quand elle fonctionne sous un climat chrétien — peut établir ces vérités, elle peut reconnaître Dieu comme Cause créatrice et conservatrice du monde et s'abîmer dans la contemplation et l'adoration de ce mystère.

Mais la révélation évangélique nous introduit dans un autre univers que jamais l'intelligence d'aucune créature n'aurait pu ni découvrir ni même soupçonner. Elle nous annonce que notre destinée est plus tard de rejoindre Dieu, non plus indirectement en remontant des effets à la Cause première, pour nous invisible, qu'ils postulent; mais directement, dans l'évidence, dans la vision immédiate de ses profondeurs ; en le connaissant et en l'aimant comme lui-même se connaît et s'aime, par un rayon en quelque sorte qu'il nous prêtera de sa propre lumière et de son propre amour ; en entrant par cette connaissance et cet amour en possession de sa vie intime et trinitaire. Tel est le message de saint Paul aux Corinthiens : « Aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors ce sera face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 8, 12). Tel est encore le message de saint Jean : « Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

10. La gloire future ne fera que révéler ce que cache la grâce présente. Tout ce qui sera plus tard épanoui dans la clarté de la vision est déjà vivant maintenant dans la nuit de la foi. La présence d'inhabitation de

la patrie ne sera que la manifestation de la présence d'inhabitation de l'ici-bas. Saint Jean nous le dit au même endroit : « Bien aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu ; et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jn 3, 2).

La charité, selon saint Paul, « ne passe jamais » (1 Co 13, 8). Celle du ciel est celle-même d'ici-bas ; si quel-qu'un aime, c'est dès maintenant que les personnes divines viendront faire leur demeure chez lui (Jn 14, 23) ; si quelqu'un ouvre la porte, c'est dès maintenant que le Seigneur viendra souper avec lui (Ap 3, 20).

C'est aux fidèles de son temps, à peine sortis du paganisme, que saint Paul révèle que l'Esprit saint lui-même leur a été envoyé : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père ! » (Ga 4, 6) ; qu'il leur a été donné en gage: «L'amour de Dieu [pour nous] s'est répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné » (Rm 5,5); qu'il désire habiter personnellement en eux : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? » (1 Co 3, 16); «Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? » (6, 19); «Ne contristez pas l'Esprit saint de Dieu qui vous a marqués de son sceau pour le jour de la rédemption » (Ep 4, 30).

11. Il faut comprendre ce qu'une telle révélation a d'inouï, et pourquoi elle apparaît au premier abord impossible, irréalisable. Seul Dieu est au niveau de Dieu, seul le regard de Dieu porte immédiatement sur Dieu. Le regard de la créature est au niveau de la créature et porte immédiatement sur la créature. Supposer en une créature la puissance d'atteindre Dieu directement et en lui-même, c'est lui conférer une puissance infinie, et nier qu'elle soit créature.

Or, ce qui est impossible à une nature créée, Dieu va le rendre possible par sa puissance. Nous n'étions que des enfants des hommes, ne pouvant produire que des actions humaines, une connaissance et un amour de provenance humaine, de portée humaine ; Dieu nous revêtit de sa grâce, il la dépose en nous comme une nouvelle nature ; elle est, en effet, selon la Seconde Epître de Pierre, une participation de sa propre nature : « afin que vous deveniez ainsi partici-pants de la divine nature » (2 P 1, 4) ; elle fait de ceux qui n'étaient que de simples enfants des hommes « des enfants de Dieu » (Jn 1, 12 ; Rm 8, 14-16) ; elle est, en nous, à l'origine de ces beaux actes de connais-sance et d'amour qui débouchent sur Dieu tel qu'il est en son mystère ; elle le fait entrer en nous et nous fait entrer tout vivants en lui ; elle le fait habiter en nous et nous fait habiter en lui ; elle fait de ceux qui la reçoivent une Ville sainte, une Cité mystique qui transgressera les frontières du temps: «J'entendis alors une grande voix venant du trône : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes. Il habitera avec eux et ils seront son peuple, et il sera lui-même Dieu-avec-eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses s'en sont allées» (Ap21,3-4).

12. Par la présence d'efficience et de création, c'est Dieu en quelque sorte qui entre dans ses créatures, les transperçant de son regard, les mouvant à agir, les soutenant dans l'existence ; mais par la grâce, c'est nous qui franchissons à notre tour le seuil sacré, qui entrons en Dieu, pour l'accueillir en nous avec son infinité. La grâce est un don créé, plus ou moins intense, mais par lequel l'âme s'ouvre sur la divinité même. « Avec le don de la grâce sanctifiante, dit saint Thomas, ce que nous avons, ce qui habite en nous, c'est l'Esprit saint lui-même »¹⁵. Le Don incréé se livre dans le don créé, un peu comme le soleil dans son rayon. « Le don de la grâce sanctifiante, enrichit la créature raisonnable au point qu'elle peut non seulement user librement de ce don créé, mais posséder la personne divine elle-même » de l'Esprit saint¹⁶.

Qu'on ne se méprenne donc pas. La «présence de grâce » n'est pas la simple présence du don créé, mais, moyennant ce don créé, la présence même d'inhabita-tion.

15. I, qu. 43, a. 3.

16. Ibid., ad. 1.

On trouve dans l'autobiographie de sainte Thérèse d'Avila, à la fin du chapitre 18, n° 15, un curieux passage. On ne lui avait pas encore expliqué la distinction entre présence d'efficiencia et présence d'inhabitation. Elle éprouvait déjà intensément cette seconde présence. Ceux à qui elle s'en ouvrait ne pensaient qu'à la première. Ils lui répondaient que Dieu est présent par ses effets dans toutes les créatures, causant en elles soit l'être, soit la grâce. D'où son trouble : « Il y a un point que j'ignorais au début. Je ne savais pas que Dieu était en toutes choses. Qu'il fût en elles comme il me sem-blait qu'il était en moi, cela me paraissait impossible. D'autre part, renoncer à croire qu'il fût en moi, je ne le pouvais pas ; car je croyais avoir clairement compris ce qu'était sa présence même. Des gens peu instruits me disaient qu'il n'était en moi que par la grâce. Je ne pou-vais me ranger à leur avis. Car, je le répète, c'est lui que je sentais présent. Je me trouvais donc dans la peine. Un religieux très instruit de l'ordre du glorieux saint Dominique dissipa mon doute. Il m'assura que Dieu même se rendait présent, et m'expliqua comment il se communique à nous. Aussi je fus grandement consolée. »

La distinction entre la présence d'immensité, par laquelle Dieu est en toutes choses, et la présence de grâce, par laquelle il habite l'âme des justes, est nette chez saint Jean de la Croix. Il appelle la première, par laquelle Dieu donne à toutes les substances d'exister, union substantielle ; et la seconde, union de ressem-blance : «Et d'abord, lisons-nous dans la Montée du Carmel, pour éviter toute confusion, il faut savoir qu'en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur du monde, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours un fait entre Dieu et toutes les créatures. Elle leur conserve l'être qu'elles ont, de façon que si cette union venait à leur faire défaut, elles s'annihileraient aussitôt et ces-seraient d'exister. Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous écartons cette union substan-tielle commune à tout être créé, et nous avons en vue l'union et transformation de l'âme en Dieu par amour. Celle-ci n'est pas un fait général ; elle existe seule-ment quand s'établit une ressemblance d'amour, d'où son nom d'union de ressemblance, tandis que l'autre se nomme union substantielle ou essentielle. Cette dernière est naturelle, la première est surnaturelle...

« Comme nous l'avons dit, Dieu est toujours dans l'âme en lui donnant et conservant par son assistance l'être naturel, mais il ne lui communique pas toujours pour cela l'être surnaturel. Cette communication est le fruit de la grâce et de l'amour, et toutes les âmes n'en jouissent pas ; celles qui en jouissent ne la possèdent pas toutes au même degré, puisqu'on elles le degré d'amour peut être plus ou moins élevé...

«Cette doctrine fait déjà comprendre que si l'âme cède aux créatures, ou en a le goût, soit par attache, soit par dispositions habituelles, elle manque par cela même de préparation à une semblable union ; le motif en est qu'elle ne s'offre pas entièrement à Dieu pour qu'il la transforme surnaturellement. Il faut donc que l'âme n'ait pas de plus grand souci que de se dépouiller de ces obstacles et dissimilarités naturelles, pour que Dieu, qui se communiquait déjà naturellement selon la nature, se communique surnaturellement par la grâce »¹⁷.

17. Montée du Carmel, Silverio, livre 2, chap. 5, nos 2 et 3.

13. Ce n'est plus seulement Dieu présent dans l'âme comme dans sa créature pour la soutenir dans l'exis-tence ; c'est Dieu qui, ayant lavé ses souillures et guéri ses blessures, et l'ayant revêtue de beauté, vient à

elle comme un Hôte, un Invité, pour converser avec elle par la réciprocité de l'amitié, dans un dialogue ineffable, où elle ne fera pas que l'écouter, mais où elle recevra de lui les mots pour lui répondre, les mots d'amour qui blesseront son cœur et l'inclineront à faire les désirs de cette mendicante dont il s'est épris : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23). Il frappe à la porte, et si l'on ouvre, il entrera, il parlera au cœur et il écoutera les réponses du cœur : « 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 souperai avec lui, et lui avec moi » (Ap 3, 20). Le dialogue, bien sûr, ne peut être ici-bas toujours actuel, il ne s'allume que par moments ; mais la présence qui le rend possible est per-manente et n'est rompue que par le péché mortel.

14. Ainsi visitée, l'âme ne fait qu'un avec Dieu. Non certes dans l'ordre de l'être, où la distance entre la créature et le Créateur reste infranchissable, mais dans l'ordre de l'Amour. Car alors la compénétration est telle, l'intimité si profonde, l'interdépendance du flux et du reflux si étroite que la dissociation est impossible.

Parlant du mystérieux échange des activités de Dieu et de l'âme dans l'au-delà, l'apôtre écrit : « Alors, je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13, 12). Mais cette mutuelle interaction est dès ici-bas la loi de la vie de l'esprit. Comment séparer ce qui est de Dieu et ce qui est de l'âme ? C'est l'Esprit de Dieu « qui nous fait nous écrier : Abba, Père ! », c'est lui qui « en personne, se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8, 15-16). Nous ne savons même pas prier, mais en nous « l'Esprit lui-même inter-cède pour nous avec des gémissements inénarrables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que c'est selon Dieu qu'il intercède pour les saints » (Rm 8, 26-27). Comment dès lors ne pas convenir, toujours avec l'apôtre que « celui qui adhère à Dieu est avec lui un seul esprit » (1 Co 6, 17) ?

Pour expliquer la dualité de Dieu et de l'âme dans l'ordre de l'être et leur unité dans l'amour, saint Jean de la Croix recourt, dans la Montée du Carmel, à la com-paraison de la vitre d'abord opaque, puis transparente mais pourtant distincte de la lumière : « L'âme est comme une vitre dans laquelle donne toujours, ou pour mieux dire, en laquelle demeure toujours par nature cette lumière divine de l'être de Dieu ». Voilà la pré-sence substantielle ou par nature. Qu'elle se purifie de ses taches, Dieu se communique à elle surnaturellement, elle sera transformée, voilà la présence surnaturelle ou par grâce : « Elle paraît être Dieu même, elle possède ce que Dieu même possède. Il se fait une telle union... que toutes les choses de Dieu sont en l'âme qui participe de lui par sa transformation. L'âme semble plus être Dieu qu'être âme. Et même elle est Dieu par participation. Et pourtant, bien qu'elle soit transformée, son être naturel demeure aussi distinct de Dieu qu'il l'était auparavant : tout comme la vitre a son être distinct du rayon qui l'éclairé »¹⁸.

18. Montée..., loc. cit., n°5.

Parlant dans le Cantique spirituel de la plus haute présence divine possible en nous ici-bas, saint Jean de la Croix écrit : « Ainsi quand la lumière de l'étoile ou de la lampe se joint et unit à celle du soleil, ce qui éclaire n'est plus ni l'étoile ni la lampe, mais le soleil, qui a fondu en soi les autres lumières ». Au même endroit, c'est en s'emparant du mot de l'apôtre : « Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit » (1 Co 6, 17) qu'il définit cette union transformante : « Quand se consomme entre Dieu et l'âme ce mariage spirituel, ils sont deux natures en un seul esprit et amour de Dieu, son dos naturaleza en un spiritu y amor de Dios »¹⁹.

Distance et intimité : ces deux choses ne s'entredé-truisent pas. Si Dieu n'était pas infiniment distinct de l'âme, jamais il ne pourrait lui être pareillement intime. Et c'est ce double aspect d'un même mystère qui

est proposé à notre foi.

15. L'âme purifiée abrite en elle la Trinité et toute la vie divine. En elle le Père engendre le Verbe, le Père et le Fils spirent l'Esprit. Faut-il dire qu'elle participe à ces activités ineffables, qu'avec le Père elle engendre le Verbe, qu'avec le Père et le Fils elle spire l'Esprit, qu'elle entre ainsi dans la circulation des processions éternelles ?

19. Cantique, str. 27 (22), n° 2 Silv. t. 3, p. 132. — Voir le commentaire que donne de ce texte Jacques MARITAIN : « Au point de vue de l'entité, dans le registre de l'être propre des choses, il y a toujours dualité, que dis-je, dis-tance infinie entre l'âme et l'amour incréé. Mais il est un autre ordre que celui de l'entité, et c'est à lui que fait allusion le mot de saint Paul : un seul esprit, dit-il, non un seul être. C'est l'ordre de l'amour en tant qu'amour, considéré non pas dans ses constitutifs ontologiques d'essence et d'existence (alors il est considéré comme être), mais bien dans la réalité absolument propre de l'immatérielle intussusception par laquelle l'autre en moi devient plus moi que moi-même ». Les degrés du savoir, Paris, 1932, p. 734. Et encore : « Dieu éternellement disant à la créature: n'essaie pas de me toucher; mais lui disant aussi : je t'épouserai pour toujours. Tu m'as ravi le cœur, ma sœur, mon épouse », Ibid., p. 752.

Ce serait pure folie si l'on entendait ces choses selon la ligne de l'être. Qu'apporterait-elle, pauvre créature, à la perfection infinie de ces processions éternelles ? Pourtant ces mêmes choses sont vraies selon la ligne de l'amour. Aux plus hauts moments de son existence, l'âme purifiée par la grâce jusque dans ses profondeurs est toute sensibilisée aux réalités divines, toute ravie des splendeurs que la foi lui en laisse pressentir, toute accueillante et consentante au mystère des processions intratrinitaires. Elle les reflète au sein d'elle-même. Elle éprouve intensément, elle expérimente en quelque sorte en elle la vérité de ces processions. En ce sens, elle fait un avec le Père pour engendrer le Verbe, un avec le Père et le Fils pour spirer l'Esprit.

Ayant épousé en quelque sorte les relations intradivines, elle épouse aussi pareillement les relations de Dieu avec l'univers. Elle fait un, par union et acquiescement d'amour, avec Dieu créant, conservant, sau-vant le monde. Possédant Dieu, comment ne possède-rait-elle pas, avec lui, en plénitude, toujours par union d'amour, tout ce qui est à lui? D'où le cri de saint Jean de la Croix dans la Prière de l'âme énamourée : « Miens sont les cieus et mienne est la terre ; miens sont les peuples ; les justes sont miens et miens les pécheurs ; les anges sont miens, et la Mère de Dieu, et toutes choses sont miennes ; et Dieu même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout entier pour moi. Que demandes-tu et que cherches-tu donc, mon âme ? Tien est tout ceci et tout ceci est pour toi.

Ne t'estime pas moindre. Ne prête pas attention aux miettes qui tombent de la table de ton Père...»20.

16. Essaierons-nous de préciser davantage, théologiquement, ce qui distingue la présence de causalité ou d'immensité et la présence d'inhabitation par la grâce?

Toutes deux sont l'effet de l'amour divin, mais à des plans de profondeur différents.

Rappelons que l'amour humain présuppose l'être, la bonté, la beauté des choses, il s'en éprend, il subit leur attrait. Au contraire, l'amour qui sort de Dieu est antérieur aux choses, il crée en elles toute leur richesse, leur être, leur bonté, leur beauté.

Or il y a deux amours de Dieu. Un amour commun, qui donne à toutes choses l'être et l'agir: c'est ici la présence de causalité ou d'immensité. Et un amour spécial par lequel Dieu, versant en nous la grâce, va faire de nous ses amis et venir habiter en nous.

Comment comprendre cet amour spécial ? Quel est le mystère propre de la grâce? La Deuxième Épître

de Pierre, que nous avons déjà citée, répond qu'elle nous fait «participants de la nature divine» (1, 4). Que signifie cette révélation? Toutes les créatures, de l'atome à l'ange, sont-elles autre chose que des partici-pations, selon des degrés divers, à l'être, à la bonté, à la puissance de Dieu ?

20. Privée de théologie, l'interprétation de ce texte par Jean BARUZI ne pouvait être qu'un échec : « Et voici maintenant la joie surabondante. Dit-elle l'état théopathique, et l'immédiate sensation d'une toute-puissance? Dit-elle seulement l'audace de l'être régénéré? L'entrée en moi, des cieux et de la terre, des hommes, aussi bien justes que pécheurs, de Dieu même et de Christ, traduit une allégresse conquérante qui n'accepte nulle limite. Héroïsme humain pourtant, plutôt que sentiment d'une plénitude divine. Passage d'une phase découragée et meurtrie à une phase de confiance créatrice. Ce cri de triomphe est un cri humain : ni les horreurs de la nuit obscure, ni le paroxysme extatique ne l'ont préparé ». Aphorismes de saint Jean de la Croix, Paris, De Boccard, 1924, p. 18.

Oui certes. Mais, prenons-y garde, il y a deux sortes bien distinctes de participations. On peut participer à la richesse d'une chose en la divisant, en la fragmentant en quelque sorte pour l'attirer à soi : je participe ainsi à la chaleur qui émane d'un foyer. Et l'on peut participer à la richesse d'une chose en s'élevant jusqu'à elle, en la rejoignant telle qu'elle est en elle-même dans son intégrité : je participe, en la regardant, à la beauté, par exemple, du Dôme des Invalides.

Toutes les créatures sans exception participent à la richesse divine de la première manière ; elles se la divisent en quelque manière entre elles selon la place qui leur revient respectivement dans la hiérarchie de l'univers. Il est donc rigoureusement impossible qu'en suivant cette ligne elles puissent participer au mode infini dont les perfections sont en Dieu.

La grâce, elle, nous fait participer précisément au mode infini dont les perfections sont en Dieu : à son Aséité même, à sa Toute-Puissance, à l'infinité même de sa Vérité, de sa Bonté, de son Amour, de sa Paix. Elle nous communique ce mode infini lui-même, non certes dans la ligne de l'être, ontologiquement, entitativement, car alors nous serions Dieu ; mais dans la ligne de la connaissance et de l'amour, c'est-à-dire tendanciellement, intentionnellement. Elle nous donne vraiment de le rejoindre, de nous en emparer, de le posséder par la connaissance et l'amour. C'est Dieu, non plus tel qu'il est imitable par les créatures et divi-sible entre elles, c'est Dieu tel qu'il est en lui-même qui vient à nous et habite en nous.

Tel est le mystère de la grâce. Elle est finie entitativement, dans ses constitutifs ontologiques. Elle est infinie tendanciellement, intentionnellement, dans la divinité sur laquelle elle débouche immédiatement. Il en va d'elle un peu comme de l'œil, fini en lui-même et entitativement, mais en quelque sorte infini tendan-ciellement, intentionnellement, puisqu'il s'ouvre sur l'infinité de l'horizon.

Etant finie en elle-même et constitutivement, la grâce peut s'intensifier en chaque âme. Et alors, du même coup, s'intensifie, avec la connaissance et l'amour, la prise de possession graduelle par l'âme des profondeurs de la divinité, et la descente progres-sive en elle des trois personnes divines. La grâce et l'inhabitation sont, en effet, toujours simultanées, elles avancent du même pas : le degré de l'une répond au degré de l'autre ; plus l'âme s'enfonce dans l'épaisseur de Dieu, et plus Dieu s'enfonce dans l'épaisseur de l'âme.

17. On voit la diversité de sens que recouvre la notion de présence. Au plan de la présence d'immen-sité, c'était déjà en des sens différents, proportionnels, analogiques, que l'on parlait de la présence de Dieu en toutes choses par sa connaissance, sa puissance, son essence.

Au plan de la grâce et de l'inhabitation, la présence de Dieu devient plus mystérieuse encore. Quand la grâce est versée en elle, l'âme se dilate inimaginablement, elle s'ouvre sur le mode infini dont les perfec-

tions sont en Dieu, sur Dieu tel qu'il est en lui-même, sur sa vie intime et trinitaire. Comment n'éclate-t-elle pas ? Si Dieu est un feu ardent comment peut-elle le toucher ainsi sans être consumée ? Il faudra répondre ici encore par la vision du Buisson embrasé qui ne se consume pas. Mais en la portant maintenant dans une région plus haute, ignorée de la seule raison, accessible à la seule foi. Il y a tant de tendresse en Dieu qu'il peut attirer sa création spirituelle jusqu'au sein de sa vie trinitaire, sans la réduire en cendres. Comment comprendre, comment n'être pas confondu, qu'il consente à habiter dès ici-bas, non seulement dans les saints tout brûlants d'amour, mais déjà, pourvu qu'elles soient en état de grâce, dans des âmes aussi instables et dissipées que les nôtres, aussi inconscientes de ses dons, aussi oubliées de leur vraie destinée, aussi livrées encore à la duplicité et aux ruses de l'amour propre ?

*

18. Sans rien perdre de sa transcendance, de son inaccessibilité, de son intangibilité, Dieu nous touche. Il semble qu'il n'ait jamais fini de vouloir nous toucher. Il nous touche par la présence d'efficiences ou d'immensités ; il nous touche plus secrètement encore par la présence de grâce ou d'inhabitation. Ce n'est pas tout. Il faut parler maintenant d'une troisième et suprême présence : la présence d'incarnation du Verbe dans l'humanité du Christ. Ayant rappelé la présence commune de Dieu dans toutes les créatures, et sa présence spéciale dans les saints, saint Thomas, dans le *De rationibus fidei*²¹, annonce ainsi cette troisième présence : « C'est suivant un mode incompréhensible et ineffable que nous disons que Dieu s'est uni à la nature humaine dans le Christ non seulement par inhabitation comme dans les autres saints, mais d'une manière singulière, en sorte que la nature humaine devenait l'une des natures du Fils de Dieu.

21. Ed. Marietti, n° 983.

Recevant de son Père, de toute éternité, la nature divine, il a voulu, à partir d'un moment donné, posséder en outre, en l'assumant merveilleusement, une nature humaine pareille à la nôtre ».

La Trinité tout entière, les trois divines personnes ensemble, ont formé dans le sein de la Vierge et ne cessent désormais de conserver dans l'être la nature humaine du Christ, mais pour en revêtir comme d'un manteau une seule d'entre elles, la personne du Fils. Cette nature humaine est prise en charge par le Fils seul, attachée à lui seul, enracinée en lui seul, subsistante en lui seul. Seul il se l'approprie, la fait sienne²² ; il se l'unit si étroitement, et c'est là le cœur du mystère, que par elle, sans cesser d'être le Fils unique inaccessible et invulnérable qui est dans le sein du Père, sans subir ombre de changement ou de mélange, il devient en outre homme, accessible et vulnérable comme un fils d'homme. Celui même qui de toute éternité est Dieu, le voilà désormais par surcroît homme comme l'un d'entre nous. « Selon la chair » (Rm 1, 3), c'est lui qui naît personnellement de la Vierge, qui souffre personnellement sur la croix, qui ressuscite personnellement au jour de Pâques. Voilà donc, joints en son unique personne, les sublimités de la divinité et les anéantissements de son humanité. Le Christ Jésus, dit saint Paul, « bien qu'il existât dans la forme de Dieu, ne s'est pas attaché jalousement à son égalité avec Dieu, mais il s'est anéanti lui-même, prenant une forme de serviteur, devenant semblable aux hommes ; et s'étant trouvé pareil à l'homme, il s'est (en outre) humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix ; et voilà pour-quoi Dieu l'a exalté, lui donnant le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 5-11).

22. On parlera d'appropriatio, de suificatio.

Nous venons de le dire, c'est la Trinité tout entière, ce sont les trois divines personnes ensemble, par une commune causalité, qui ne cessent de communiquer à la nature humaine du Christ l'être et pareillement l'agir; mais dans cette communication, seule la per-sonne du Fils, en raison de son intime union à la nature humaine se trouve être en elle et agir en elle comme de l'intérieur, alors que les deux autres per-sonnes, celle du Père et celle de l'Esprit, étrangères à l'union d'incarnation, ne se trouvent lui donner l'être et l'agir en quelque sorte que comme de l'extérieur.

Ainsi les trois divines personnes sont présentes dans l'humanité du Christ : d'abord selon la présence de causalité et d'immensité ; puis selon la présence de grâce et d'inhabitation ; mais seule la personne du Fils s'y trouve en outre présente par l'incarnation ; seul dès lors le Fils peut, selon la chair, naître de la Vierge, souffrir, mourir sur la croix, ressusciter.

19. Sans cesser d'être Dieu, le Verbe s'est fait chair, il est devenu homme, il est homme. Comment ? Une seule réponse est possible. Il s'est uni une nature humaine si étroitement que la personne, le moi, le je, le quelqu'un, auquel appartient cette nature et tout son agir, est immédiatement le Verbe ; entre la nature et les actions humaines de Jésus et le Fils qui est dans le sein du Père, pas de personne (ou d'hypostase), pas de moi, pas de je, pas de quelqu'un, inter-posé : immédiatement c'est le Dieu adorable qui est là. Voilà l'union personnelle ou hypostatique.

Dire qu'au lieu de s'unir inimaginablement une nature humaine, le Verbe s'est uni un homme, une personne humaine, ce serait nier que le Verbe lui-même s'est fait chair, que le Verbe lui-même est homme ; ce serait nier la présence personnelle immé-diate du Verbe dans la nature et l'agir de Jésus, dans sa prière, sa souffrance, sa mort, sa résurrection, ce serait ruiner le mystère même de la présence d'incar-nation, de la présence personnelle ou hypostatique, et le réduire aux dimensions d'une présence de grâce ou d'inhabitation : alors Jésus ne serait plus Dieu, mais un saint uni à Dieu ; il ne serait plus le Fils unique de Dieu, mais comme nous un fils adoptif.

Sur la distinction entre l'union de grâce et l'union d'incarnation, citons une page déjà ancienne mais dont le temps n'altère en rien la vérité²³. «Dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, les saints se sont efforcés de substituer en quelque sorte à leur propre personnalité celle de Dieu... Ils ont cherché à mettre Dieu au principe de tous leurs actes, en agis-sant non plus d'après les maximes du monde ou d'après leur jugement propre, mais d'après les idées et les maximes de Dieu reçues par la foi. Ils ont cherché à substituer à leur volonté propre la volonté de Dieu...

23. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1909, pp. 167-169.

Ils ont compris que Dieu devait leur devenir un autre moi plus intime à eux-mêmes que leur propre moi, que Dieu était plus eux-mêmes qu'eux-mêmes parce qu'il l'est éminemment ; ils ont alors cherché à abdi-quer toute personnalité ou indépendance à l'égard de Dieu... Ils ont acquis ainsi la plus puissante personna-lité qui se puisse concevoir, ils ont acquis en un sens :e que Dieu possède par nature : l'indépendance à l'égard de tout le créé, non plus seulement l'indépendance à l'égard du monde des corps, mais même à l'égard des intelligences... «Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs chamelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent : ils sont vus de Dieu et des anges et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit »²⁴. Le saint par-venu à substituer à sa propre personnalité la personna-lité de Dieu peut s'écrier avec saint Paul: «Je suis crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Est-ce bien lui qui vit, ou Dieu qui vit en lui ? Dans l'ordre de l'opération de la connaissance et de l'amour, le saint a bien pour ainsi dire substitué le moi divin à son propre moi ; mais dans l'ordre de l'être il reste un moi distinct de Dieu. Le Christ, lui, Homme-Dieu, appa-raît comme le

terme vers lequel s'efforce en vain de tendre la sainteté. A la limite, ce n'est plus seulement dans l'ordre & opération que le moi humain fait place à une personne divine, c'est dans l'ordre même de l'être, racine de l'opération, de telle sorte qu'à la lettre il est vrai de dire que la personnalité de Jésus est la personnalité même du Verbe et qu'il subsiste de par la subsistance du Verbe, avec lequel il ne fait qu'un seul et même être.

24. PASCAL, Pensées, éd. Br., n° 793.

Telle est la raison dernière de cette personnalité prodigieuse dont l'histoire n'avait jamais eu et n'aura jamais plus d'exemple. Telle est la raison dernière de la majesté infinie de cet Ego qui ne convient qu'au Christ : Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14, 6). Venez à Moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et Moi je vous soulagerai (Mt 11, 28). Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à Moi et qu'il boive (Jn 7, 37). Et Moi, je le ressusciterai au dernier jour (Jn 6, 44). C'est déjà la personnalité ter-rible du Dieu juste juge : Qui de vous Me convaincra de péché ? (Jn 8, 46). Malheur à vous, scribes et pha-risiens hypocrites... (Mt 23, 13). C'est notre Fin ultime en personne qui nous parle : Qui n'est pas avec Moi est contre Moi... (Mt 12, 30) ».

20. Que dit la Révélation ? Qui est Jésus ? Le Fils unique de Dieu fait homme. Celui à qui conviennent les grandeurs divines est aussi celui à qui, par la pré-sence d'incarnation, conviennent les fragilités humaines. Celui qui est dans le sein du Père (Jn 1, 18), qui est un avec le Père (10, 30 ; 17, 11, 22), qui est Puissance et Sagesse de Dieu (1 Co 1, 24), par qui et pour qui tout a été créé (Col 1, 16), qui est le Seigneur de la Gloire (1 Co 2, 8), qui est Dieu (Jn 1, 1 ; 20, 28), consubstantiel au Père, c'est Celui-là même, non un autre, non un substitut, qui est envoyé au monde par le Père (Jn 3, 17), se fait chair (Jn 1, 14), prend son corps de la Vierge Marie, est enfanté par elle selon la chair (Le 1, 31 ; 2, 7), et qui, ayant ainsi épousé les infirmités de notre nature, peut pro-clamer le Père plus grand que lui (Jn 15, 28), supplier pour que le calice s'éloigne de lui (Mt 26, 39), reprendre la plainte du psalmiste à son Dieu qui l'abandonne (Mt 27, 46). Celui dont le Symbole nous dit qu'il est le Fils unique, c'est celui-là même, non un autre, non un substitut, « qui est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers, est res-suscité, est assis à la droite de Dieu ».

Ainsi, par l'union d'incarnation, d'une part les fragi-lités humaines communiquent, dans l'unique personne du Verbe, avec les sublinités divines : l'Enfant né de la Vierge est adorable, la Vierge est mère de Dieu ; et d'autre part les grandeurs divines communiquent avec les épreuves humaines : le Seigneur de la Gloire a été crucifié (1 Co 2, 8), un Dieu est mort sur la croix.

Voilà, au-dessus du mystère de la présence d'inha-bitation, le mystère de la présence d'incarnation, tel que la révélation le propose à notre foi. Devant cet abîme, il s'est rencontré à toutes les époques de l'his-toire des chrétiens parfois même brillants, parfois même en hautes charges dans l'Eglise, qui ont été comme pris de vertige et dont l'esprit a chancelé. Ils ont continué le plus souvent de parler du Christ comme d'une seule « personne », mais en proposant de la dédoubler en deux « sujets », en deux quelqu'un, en deux moi : un sujet à qui rapporter les splendeurs divines, c'est le Verbe ; et un sujet à qui rapporter les infirmités humaines, c'est l'homme uni au Verbe. La Vierge est mère du Christ, c'est-à-dire de l'homme uni à Dieu, elle n'est pas mère de Dieu ; elle est Christotocos, non Théotocos. Le Christ, c'est-à-dire l'homme uni à Dieu, est mort sur la croix ; mais ce n'est pas Dieu lui-même qui, selon la chair, est mort sur la croix. Tout le mystère chrétien s'effondre.

21. Le lieu où Dieu réside peut être appelé son temple. Mais quelles significations ce mot recouvre-t-il ? A un premier plan, celui de la présence de création et d'immensité, le temple de Dieu, c'est le monde.

Les psaumes chantent Yahvé qui déploie les cieux comme une tente et fait des vents ses messagers (105, 2-4) ; personne n'échappe à son regard, des hauteurs du ciel aux profondeurs du Shéol (139, 7) ; car «l'Esprit du Seigneur remplit l'univers» (Sg 1, 7). On pourrait rappeler ici le mot de saint Paul aux Athéniens : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits de main d'hommes » (Ac 17, 24).

Au second plan, celui de la présence d'inhabitation, ce sont les saints qui sont le temple de Dieu : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous » (1 Co 3, 16-17). Plus encore que chacun des saints pris individuellement, leur communion dans la charité et le souffle de l'Esprit, en d'autres mots l'Eglise, est le temple de Dieu : déjà au temps de sa formation, avant le Christ, quand Yahvé vient visiter Israël ; plus parfaitement encore au temps de sa plénitude, où elle est désormais la maison du Dieu vivant (1 Tm 3, 15).

A un troisième plan, celui de la présence d'incarnation, le Temple de Dieu, c'est Jésus. Il prend la défense des disciples qui se groupent autour de lui : car il y a en lui «plus grand que le temple» (Mt 12, 6). Il chasse les vendeurs du temple et renverse leurs tables, et quand on lui dit : « Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? » il réplique : « Détruisez ce Temple ; en trois jours je le relèverai ». L'évangéliste ajoute : « Il parlait du Temple de son corps » (Jn 2, 18-21). Quel sens est caché sous ces mots ? On demande à Jésus ses titres à veiller sur la sainteté du temple. Mais la réponse ne pouvait faire de doute. Son titre unique et suffisant était la sainteté qui était en lui ; toute sa vie en portait témoignage ; elle était perceptible à tous ceux que n'aveuglait point l'amour du monde. Plus que le temple, plus qu'Israël, Jésus était demeure de Dieu. Il était le Temple. C'est quelques versets plus loin que viendra, dans le récit de saint Jean, l'une des plus hautes révélations de l'Évangile : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (3, 16), Jésus est le Temple de Dieu en un sens où jamais ni aucune personne individuelle, ni l'Eglise entière, ne pourrait rêver de l'être ; non plus sur le plan de la seule inhabitation, mais sur le plan de l'incarnation.

Ceux qui attaquent Jésus et cherchent à le faire périr, c'est le Temple de Dieu en un sens inimaginable qu'ils attaquent et cherchent à détruire. Ils y réussiront en effet ; mais la mort n'aura pas le dernier mot ; il ressuscitera en gloire. Tout de suite après avoir précisé que Jésus « parlait du Temple de son corps » l'évangéliste ajoute : « Aussi quand Jésus ressuscita d'entre les morts, ses disciples, se rappelant qu'il avait tenu ce propos, crurent-ils à l'Écriture et à la parole qu'il avait dite » (2, 22). La Bible de Jérusalem note ici : « Le corps du Christ ressuscité » - - et non plus le temple du Garizim ou de Jérusalem - - « sera le centre du culte en esprit et en vérité » (4, 21), « le lieu de la présence divine (1, 14), le temple spirituel d'où jaillit la source d'eau vive (7, 37-39 ; 19, 34). C'est là un des grands symboles johanniques »²⁵.

Au temps des grands débats christologiques, il y avait deux manières d'entendre que le Christ fût le temple de Dieu. Pour les uns, le Verbe s'était fait lui-même Temple de Dieu en se faisant homme ; tel est le mystère de la présence d'incarnation. Aux yeux des autres, la personne du Christ devenait une « personne d'union » ; elle se dédoublait en deux « personnes », en deux « quelqu'un » : le Fils de l'homme, voilà le temple de Dieu ; et le Fils de Dieu, voilà Celui qui habite dans le temple de Dieu ; plus de présence d'incarnation, il ne reste qu'une présence d'inhabitation.

Et il y avait pareillement deux manières d'entendre le dialogue intérieur au seul Christ. Pour les premiers, ce dialogue ne saurait être un dialogue entre deux personnes, l'une divine, l'autre humaine ; il est, à l'intérieur d'une seule personne divine, le dialogue du Verbe, en tant d'une part que subsistant dans la nature divine, et en tant d'autre part que subsistant selon la chair dans une nature humaine, en laquelle il est humilié et peut ressentir nos luttes, nos tristesses, nos agonies. Aux yeux des seconds, le dialogue intérieur à la « personne d'union » qu'était pour eux le Christ, était un dialogue entre deux personnes, entre d'une part la personne du Fils de l'homme et d'autre part la personne du Fils de Dieu, ou l'une des personnes de la sainte Trinité.

25. Bible de Jérusalem, note du verset 2, 21.

Les premiers seuls professent le mystère du Verbe fait chair. Les seconds ne peuvent que substituer, à la présence d'incarnation, une présence d'inhabitation, si haute et si exceptionnelle qu'on voudra. C'est faire du Christ le premier de tous les saints. C'est ruiner le christianisme.

Sur un premier plan, celui de la présence d'immen-sité, le monde est temple de Dieu ; sur un second plan, irréductible au premier, qui ne saurait sortir du pre-mier par voie d'émergence, mais qui descend à nous des hauteurs de la croix, le plan de la présence d'inha-bitation, c'est l'Eglise, c'est le Corps du Christ, qui est, plus merveilleusement encore, le temple de Dieu ; sur un troisième plan, celui de la présence d'incarna-tion, le Verbe fait chair, le Christ «Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise» (Col 1, 18), est seul le Temple adorable de Dieu. Cette distinction des trois plans, des trois présences, des trois temples de Dieu, subsistera pour l'éternité. Eternellement trois Temples, trois Demeures ; éternellement, non pas un — ce serait éva-cuer toute la Révélation mais trois «Milieux divins » inconfusibles.

22. Les trois temples, les trois demeures de Dieu représentent trois zones d'inégal mystère, mais concentriques. La première est présupposée à la seconde, et la seconde dépend de la troisième. La première résulte de la présence d'effcience ou d'immen-sité, qui donne naissance à l'univers ; c'est l'ordre de la nature ou de la création, celui du premier article du Symbole. Les deux autres demeures relèvent de l'ordre chrétien ou de la rédemption, celui du deuxième article du Symbole. Considérons un instant le rapport de ces deux demeures.

Dans le plan actuel de Dieu, tout l'ordre de la grâce et de la présence d'inhabitation, dans lequel se situe l'Eglise, dérive du Christ comme de sa source. Le Christ est « plein de grâce et de vérité », c'est « de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce pour grâce » (Jn, 1 14, 16). Il est «Tête pour l'Eglise, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (Ep 1, 23). Voilà donc dans le Christ une sainteté créée et communicable, celle de la grâce sancti-fiante, qu'il possède en surabondance et qu'il déverse sur nous.

Mais outre cette sainteté créée, le Christ possède seul la sainteté incréée et incommunicable de son union personnelle (ou hypostatique) avec le Verbe. En lui seul « habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col 2, 9) ; lui seul est « Dieu » (Jn 1, 1 ; 20, 28).

En vertu de sa sainteté créée et communicable, il nous donne « l'esprit d'adoption des enfants qui nous fait nous écrier : Abba, Père ! » (Rm 8, 15). En vertu de sa sainteté incréée et incommunicable, il est seul «le Fils unique qui est dans le sein du Père» (Jn 1, 18).

La double sainteté du Christ, la double beauté du Christ²⁶, l'une infinie et incommunicable, l'autre finie et communicable à son seul corps mystique, tel est l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur.

26. La pensée de la double beauté, divine et humaine du Fils de Dieu, enivrait Marie de l'Incarnation, l'ursuline: «Au temps où je commençai à relever de maladie, une sentence de l'Ecriture sainte m'attira si fort l'esprit que, ma faiblesse ne pouvant supporter cet excès, je fus contrainte de jeter mes sentiments sur le papier, pour soulager mon cœur... C'étaient ces paroles du prophète : Speciosus forma prae filiis hominum. Une lumière très vive me remplit l'esprit de la double beauté du Fils de Dieu. Comme c'était à la seconde Personne de la sainte Trinité que mon âme avait accès, aussi était-ce à elle que s'adressaient mes aspirations, suivant les vues de l'Esprit. Tout était ineffable dans son fond. Voici du moins ce qui s'en peut exprimer : Vous êtes le plus beau d'entre tous les enfants des hommes, ô mon Bien-Aimé ! Vous êtes beau mon cher Amour, en votre double beauté divine et humaine ! Vous êtes beau, mon cher Amour, et vous emportez mon esprit dans une vue inexplicable de ce que vous êtes en votre Père et de ce que votre Père est en vous.

« Mais comment vous pourrais-je supporter dans vos splendeurs, si vous ne ravissiez mon cœur et mon esprit, et si, dans ce ravissement, vous ne l'in-troduisiez dans vous-même, lui donnant une capacité qui le rend une même chose avec vous... O mon divin Epoux, qu'est ceci ? Je vous vois tout à votre Père et vous êtes tout à moi ! Votre Père et vous, êtes tout à moi, et je ne sais comment cela fait ! Je me vois dans /'UN, de qui je fais ce que je veux par l'empire que cet UN me donne, qui est mon Amour et ma Vie.'... C'est vous qui me tenez sous votre empire, et ensuite, ou plutôt, au même temps, vous m'inspirez, en sorte que je vous parle comme si j'avais l'empire sur vous ! » Le témoignage de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec, Paris, Beauchesne, 1932, p. 244. A rapprocher du texte de saint Jean de la Croix, cité plus haut : « Miens sont les cieux et mienne est la terre... »

23. Le mystère de la présence d'immensité est sans fond ; celui de la présence d'inhabitation est plus intime encore ; mais comment entrevoir la possibilité même de la présence d'incarnation ? Comment le Verbe, comment la Parole infime subsistante a-t-elle pu être l'Enfant — in-fans — privé de parole de la crèche ? Ce petit enfant, dont la vie menacée n'est protégée que par deux émigrants sans défense fuyant vers le pays d'Egypte, était-il vraiment le Tout-puis-sant, le créateur des mondes ?

Le « Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait », sentait-il quelque besoin de s'unir personnellement notre chair fragile, infirme, vulnérable ? A cette question nous savons qu'il n'y a qu'une réponse : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ». Et nous ajoutons : « Est-il incroyable qu'un Dieu aime et que la bonté se com-munique ? Que ne fait pas entreprendre à tous tout ce qui porte le nom d'amour ? Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire ? »²⁷.

Oui, l'amour fait désirer des folies. Mais une nature humaine pouvait-elle soutenir une telle proximité de Dieu ? L'enfant de la crèche, plus tard le petit garçon parmi les autres petits garçons, l'adolescent parmi les autres adolescents, a-t-il pu porter le poids de la divi-nité sans fléchir ? Et comment a-t-il pu voiler à ses compagnons d'âge un tel secret ? « Sous la cendre de son humanité, dit sainte Catherine de Sienne, se cachait le Feu de sa divinité » ; comment un tel Feu a-t-il pu laisser subsister une si mince enveloppe, com-ment n'a-t-il pas tout consumé, tout volatilisé ? Une fois de plus, mais en la chargeant d'une signification encore inouïe, il nous faut revenir à l'image du Buisson qui ne se consumait pas. Dieu est un Feu qui ne va pas à détruire, mais à illuminer et à transfigurer ce qui sort de ses mains. Il est épris d'un incompré-hensible amour pour la race misérable des hommes ; et en retour il leur envoie, non plus de simples pro-phètes, mais son Fils unique, pour espérer et mendier d'eux un peu d'amour.

24. L'image du Buisson ardent se rencontre encore dans la liturgie, non certes pour exprimer quelque mystère plus sublime, mais pour redescendre, en par-tant de ce mystère, vers les simples hommes et leur faire entendre le bienfait de la venue et de la demeure au milieu d'eux du Verbe incarné.

27. BOSSUET, Oraison funèbre d'Anne de Gonzague de Clèves.

Voici la troisième des antiennes composées à la gloire de la Vierge pour la fête de la Circoncision : « Le Buisson que voyait Moïse et qui ne se consumait pas, nous avons compris qu'il était à la louange de ta perpétuelle virginité : ô Mère de Dieu, intercède pour nous ! »

Comment nous approcher avec amour du Christ sans que passe dans nos cœurs, non certes la sainteté incréée de sa Filiation divine, mais quelque effluve nouveau de sa sainteté créée, de cette grâce et de cette vérité qu'il est venu répandre sur la terre, et dès lors quelque intensification en nous de la présence d'inha-bitation des trois divines personnes ? D'où le même incoercible besoin chez Siméon de prendre

l'Enfant dans ses bras (Lc 2, 28), chez la pécheresse de se jeter pour les embrasser aux pieds du Sauveur (Lc 7, 38), chez Marie de Magdala de vouloir le toucher et le retenir ici-bas après sa résurrection (Jn 20, 17 ; Mt 28, 9). D'où encore les suprêmes confidences: «Prenez et mangez, ceci est mon corps... » (Mt 26, 26) ; « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... » (Jn 6, 54).

Dans cet ordre, qui pourrait jamais penser égaler la Vierge, laquelle, ayant porté dans son sein le Verbe fait chair, s'est irradiée à ce contact (Ap 12, 1), et, se cachant dans sa lumière, est devenue, comme il a désiré que le fussent ses disciples, «lumière du monde» (Mt5, 14)?

Mais ce même contact avec le Corps du Christ, nous pouvons le retrouver dans l'Eucharistie, avec les pauvres moyens de notre foi et de notre amour. « Seigneur mon Dieu, est-il écrit dans l'Imitation²⁸, mon Créateur et mon Rédempteur, j'aspire à te rece-voir aujourd'hui avec la même tendresse, révérence, louange et vénération, avec la même gratitude, dignité et charité, avec la même foi, espérance et pureté, que te reçut et désira ta très sainte Mère, la glorieuse Vierge Marie, quand l'Ange lui annonçant le mystère de l'Incarnation, elle répondit humblement et dévotement : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole ». C'est du contact avec le Corps du Christ que dérive, sur le plan de la présence d'inhabi-tation, l'Eglise.

*

25. Sans la présence d'immensité, il n'y aurait pas de monde ; sans la présence d'inhabitation, il n'y aurait pas d'Eglise ; sans la présence d'incarnation, il n'y aurait pas de Christ selon la chair. Ni le monde, ni l'Eglise, ni le Christ n'étaient nécessaires, ils pou-vaient éternellement ne pas exister ; ils sont de purs dons souverainement libres de la bonté divine. Mais maintenant ils existent pour toujours, ils ne seront ni confondus entre eux ni anéantis. La présence d'im-mensité dans le monde, la présence d'inhabitation dans l'Eglise, la présence d'incarnation dans le Christ resteront distinctes. A la fin du temps, il est vrai, le monde sera changé en de nouveaux cieux et une nou-velle terre, mais non détruit ; l'Eglise tout entière avec les élus ressuscites passera dans la gloire de la vision et de l'amour béatifiques ; elle se serrera autour du Christ transfiguré de Pâques et de l'Ascension. C'est sans les transsubstantier aucunement en lui, sans brouiller les distinctions entre la présence d'incarna-tion, la présence d'inhabitation, la présence d'immen-sité, que le Christ Pantocrator, s'étant soumis toutes choses, « se soumettra lui-même à Celui qui lui a tout soumis» (1 Co 15, 28). Alors «Dieu sera tout en tous » (Ibid.), non par une plérômisation de confusion, telle que la concevaient les stoïciens — à qui n'avaient été révélées ni la présence de création, ni la présence d'inhabitation, ni la présence d'incarnation, pour qui Dieu était l'Ame du monde, pour qui donc Dieu et le monde formaient vraiment un « complexe organique » - - mais par une plérômisation de distinc-tion, où ce qui se complète et s'achève, c'est non pas l'Etre absolu - - laissons ces folies²⁹ — mais c'est le monde, par le suprême exercice de la présence de création ; c'est l'Eglise, par le suprême exercice de la présence d'inhabitation ; et où, dans le Christ même, qui est Dieu fait chair, l'inconfusion des deux natures, selon la foi de Chalcédoine reste absolue, sa nature humaine transfigurée et glorifiée ne pouvant en rien achever ni compléter la Divinité, mais restant éloi-gnée d'elle par un abîme éternel et infranchissable.

28. Livre 4, chap. 17.

29. N'allons surtout pas les prêter à saint Paul.

V

NOTRE PÈRE

«Un jour que Jésus était en prière en quelque endroit, quand il eut achevé, il advint que l'un d'entre ses disciples lui dit: O Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean (Baptiste) aussi l'a enseigné à ses disciples. Et il leur répondit : Lorsque vous prierez, dites : Père, que ton nom soit sanctifié... » Qu'elles sont émouvantes, ces lignes par lesquelles l'évangéliste saint Luc introduit le Pater ! Les disciples surprennent Jésus seul, à l'écart, en train de prier. Ils attendent qu'il ait achevé. Ils observent du dehors. Ils croient deviner le mystère profond des échanges entre le Ciel et la terre qui font la substance même de cette prière inouïe, telle que l'histoire n'en avait encore jamais connue, et telle qu'elle n'en connaîtra plus jamais dans aucun des siècles. Ils voudraient ne pas rester au dehors, n'être pas comme étrangers à ce drame où ce qui est en cause, ils le sentent confusément, c'est le salut du monde et la gloire des cieux, et ils osent s'approcher du Sauveur, quand il a fini, pour lui demander de leur entrouvrir la porte, de les admettre tout près de lui, de leur faire une place dans le courant même de cette intercession merveilleusement efficace grâce à laquelle l'univers sera racheté et la Bonté divine pleinement manifestée. « O Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean aussi l'a enseigné à ses disciples. » Il leur répondit : « Lorsque vous priez, dites... » Il ne pense pas que ce soit peu de chose que de leur enseigner une formule, une formule composée par Lui, qui va les aider à mettre en quelque sorte leurs pas dans les siens, et qui va soutenir jusqu'à la fin des temps les démarches chanceuses de l'intelligence et de l'amour de tous ceux-là qui seront ses disciples.

Formule précieuse à laquelle on s'accroche aux instants suprêmes, alors que beaucoup d'autres, devenues inadéquates à la quantité des malheurs, cèdent, et sont entraînées sous leur poids. Quand c'est le monde entier qui saigne, quand la tempête se met à balayer les peuples comme les feuilles à l'automne, quand la violence souille la terre, les mers et les airs, quand le rire sinistre et froid de la haine triomphe dans la nuit, toutes les prières par lesquelles on demandait quelque chose pour soi, pour sa famille ou pour sa patrie paraissent soudain se faire trop étroites, elles emprisonnent l'âme, elles deviennent presque impossibles à répéter, elles ne semblent ni assez étendues, ni assez profondes, ni assez éternelles : et le cœur du chrétien, avec un incoercible instinct, se tourne vers ces paroles bénies que les disciples ont entendu prononcer par le Sauveur il y a deux mille ans, qu'on peut répéter après Lui, avec Lui et en Lui, que l'Eglise nous fait redire à ce moment de la Messe où le Christ lui-même est présent sur l'autel, pour les vivifier sur nos lèvres et jusque dans notre pauvre cœur, et qui sont capables alors de s'élever, comme jadis quand il les prononçait lui-même, jusqu'aux suprêmes sources de l'Amour et d'embrasser en elles tous les besoins de la terre.

Notre Père qui êtes aux cieux ! Ainsi, cela est vrai, ce que disait cet ancien : « Nous fuyons vers une chère patrie, car nous avons une patrie, et un Père qui nous y attend ». Ces mots étranges et magnifiques qui surprennent chez Plotin, parce que leur éclat nous paraît trop beau et comme insolite sur les lèvres d'un sage du monde antique, ils sont devenus le patrimoine familial, même du plus disgracié et du plus délaissé des chrétiens. On lit dans le second volume de l'Histoire littéraire du sentiment religieux de Bremond que celle qui devait devenir un jour la fondatrice des bernardines réformées du Dauphiné étant dans son enfance à Ponçonas, elle rencontra une pauvre vachère qui lui parut d'abord si rustique qu'elle paraissait n'avoir aucune connaissance de Dieu. Et, l'ayant tirée à l'écart, elle lui proposa de lui exposer le catéchisme, mais alors « cette merveilleuse fille la pria avec abondance de larmes de lui apprendre ce qu'elle devait faire pour achever son Pater, car, disait-elle, en son langage des montagnes, je n'en saurais venir à bout. Depuis près de cinq ans, lorsque je prononce ce mot : "Père", et que je considère que celui qui est là-haut, disait-elle en levant le doigt, que celui-là même est mon père... je pleure et je demeure tout le jour en cet état en gardant mes vaches ».

Nous avons un Père qui est dans les cieux. C'est le Père même de Notre Seigneur Jésus-Christ. Pour lui, il est son fils par nature, et c'est pourquoi il l'appelle singulièrement son Père : « Mon Père et moi nous sommes un ». Quant à nous, nous ne sommes ses fils que par grâce, par adoption, et c'est pourquoi nous avons à dire tous ensemble : « Notre Père ».

C'est de ce Père que tire son nom, dit saint Paul, tout ce qui mérite le nom de paternité. La paternité,

quelle chose admirable ! Cela veut dire à la fois le mélange de la force et de la tendresse, de ces deux sentiments qu'on peut bien rencontrer séparés, mais dont l'union nous surprend comme une merveille. Et notre Père à nous tous n'est rien de moins que Dieu lui-même. Ce n'est pas un homme fragile comme les pères de la terre, qui ne peuvent longtemps com-prendre tout le cœur de leurs enfants. Sa puissance est infinie, et en même temps sa tendresse est sans bornes. Si cela est tel, comment donc se fait-il que nous puissions nous sentir, à certaines heures, pareillement seuls, pareillement abandonnés ?... C'est que notre Père est dans les deux. Et nous, nous ne sommes pas encore avec lui, nous sommes encore sur la terre. Il faut dire plus : nous sommes au sein des choses de la terre, notre vie est comme enfoncée en elles, et notre cœur lui-même, à certaines heures, est plein de terre. Alors c'est la terre qui nous est fami-lière et qui devient effectivement notre suprême patrie ; le ciel nous devient comme étranger. Mais quand, tout d'un coup, surgissent de terribles épreuves, quand de vastes calamités s'abattent sur le monde, nous restons comme interdits. Toutes nos paroles habituelles nous apparaissent dérisoires ; elles s'évanouissent sur nos lèvres, tout s'obscurcit devant nos yeux, et la lumière de nos âmes elle-même semble nous quitter. A ce moment, nous éprouvons combien était grande la part d'illusions de nos vies ; ce n'est pas seulement la pièce où nous étions attentifs à jouer notre rôle qui s'interrompt, c'est le théâtre lui-même qui s'effondre. Alors, au sein de ces ruines, notre âme immortelle s'émeut en nous, elle sort de son long sommeil, elle monte à la rencontre des cieux où l'Amour éternellement l'attendait. Un cri s'élève du milieu d'elle-même: «Notre Père, mon Père, c'est Vous qui êtes dans la patrie définitive - toutes les autres ici-bas, si chères soient-elles, n'étaient que des abris provisoires ; elles finissent par s'écrouler et leur catastrophe est d'autant plus amère qu'elles ont été plus douces à nos cœurs. C'est Vous qui êtes ma Patrie, inaccessible au mal, aux coups de force, aux injustices, à la douleur. J'habitais en exil, et je ne m'en souvenais plus. Je lisais sans les entendre assez les mots de saint Paul qui m'invitait à prendre courage en me disant que notre légère tribulation du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire, nos regards ne s'attachant point aux choses visibles, mais aux invisibles ; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invi-sibles sont éternelles. Maintenant, je sais d'expé-rience, oh ! oui je peux le dire, que les choses du temps sont fragiles, et je sais, d'une foi plus mâle, plus éprouvée, que ma vraie patrie, ma patrie du ciel est éternelle. Et je sais aussi, ô merveille, que cette divine patrie n'attend pas que la fin de l'histoire ait sonné pour me recevoir en elle, mais qu'elle descend sans cesse au-devant de nous pour nous apporter l'éternité au sein du temps, le royaume de Dieu au sein des royaumes de ce monde, la douceur dans la violence, et la justice au sein de l'iniquité ». « Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu la ville sainte, écrit saint Jean, la Jérusalem nouvelle, vêtue comme une fiancée parée pour son époux. Et j'entendis une voix forte qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, et ils seront son peuple ; et lui-même il sera Dieu avec eux, il sera leur dieu. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu. » Oh ! sans doute, il y aura toujours ici-bas des deuils, des cris, des douleurs, mais dans l'âme qui a reconnu son Père des cieux, toutes ces épreuves ne feront plus jamais chavirer l'amour ; son amour « est fort comme la mort, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, les grandes eaux ne peuvent éteindre sa charité, et les fleuves ne la submergeront pas ».

O Seigneur, ô Père, faites que nous puissions, dès le temps de l'exil, recevoir en notre sein les cieux où vous habitez : « Pour nous tous, a dit dans un passage admirable votre apôtre Paul, le visage découvert, réfléchissant comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par le Seigneur qui est Esprit ». Faites qu'à l'imitation de votre apôtre nos cœurs soient assez purs pour que votre sainteté éblouissante et sans tache puisse s'y refléter. Purifiez nos désirs. Purifiez jusqu'à nos prières. Faites que nous ne priions pas comme ces chrétiens charnels dont parle quelque part, avec véhémence, Bossuet « qui voient régner en eux sans inquiétude des pas-sions qui les tuent, sans jamais prier Dieu qu'il les en délivre, et qui attendent qu'il leur arrive quelque maladie pour commencer à se souvenir qu'il y a des malheureux dans les prisons, et des pauvres qui meu-rent de faim et de maladie dans quelque coin téné-breux... O Jésus, ils vous chargent de leurs affaires et ils veulent que vous oubliiez que vous avez dit : J'ai vaincu le monde. Ils

vous prie de le rétablir, lui que vous avez non seulement méprisé, mais vaincu ». Et s'adressant au chrétien sincère, mais encore faible, qui ne réussit pas à triompher pleinement de ses misères, Bossuet continue : « O enfant du Nouveau Testament, ô adorateur véritable, ô Juif spirituel et circoncis dans le cœur, chrétien détaché de l'amour du monde, viens adorer en esprit ; viens demander à Dieu la conversion et la liberté de ton cœur qui gémit - ou plutôt qui ne gémit pas, qui se réjouit parmi tant de captivités ; viens, affligé de tes crimes, ennuyé de tes erreurs, détrompé de tes folles espérances, dégoûté des biens périssables, avide de l'éternité et affamé de la justice, et du pain de vie. Expose-lui toutefois avec confiance, ô fidèle adorateur, expose avec confiance tes nécessités, même corporelles. Il veut bien nourrir ce corps qu'il a fait, et entretenir l'édifice qu'il a lui-même bâti ; mais cherche premièrement son royaume, attends sans inquiétude qu'il te donne le reste, comme par surcroît ». Oui, comme Bossuet le dit en rapportant la parole du Sauveur lui-même, il te donnera le reste par surcroît. Ou bien, s'il te le refuse à toi, et peut-être à ceux que tu aimes plus que toi, et qui te sont plus chers que la vie ; s'il vous fait boire tous ensemble à cet amer calice que tu ne voulais pas, alors, ô mon frère, prépare-toi, c'est qu'il veut t'offrir, à toi et à eux, un tel amour qui va faire de toi un saint, et qui changera tes épines en rosés, et ta nuit en aurore. C'est qu'il veut que tu puisses redire avec Maxence la prière du Centurion au sein de son désert d'Afrique: «Tout vous confirme, ô Père céleste. Il n'est point une heure qui ne soit votre preuve, il n'est point une heure, si sombre qu'elle soit, où Vous ne soyez présent, il n'est point une épreuve qui ne soit une preuve de Vous. Que je meure de soif dans ce désert, et je dirai encore que ce jour est béni - car je Vous ai vu présent, dans votre justice comme je vous ai vu présent dans votre miséricorde, et je n'ai pas préoccupation des apparences, qui sont la soif et la faim et la fatigue, mais de Vous qui êtes la réalité ».

«Je n'ai pas préoccupation des apparences qui sont la soif et la faim et la fatigue, mais de Vous qui êtes la réalité. » Il faudra pouvoir, à certaines heures, oh ! certes avec la grâce de Dieu, aller jusque-là. Il faudra pouvoir du fond de son cœur, redire dans l'amour les grands vers du grand poète :

... Que béni soit ton jouet,
Seigneur, que la douleur, ô Père, soit bénie,
Mon âme dans tes mains n'est pas un vain jouet
Et ta prudence est infinie.

Je pense aux foules évacuées et déportées, qu'on a arrachées, parfois en quelques heures, à leur maison, à leur champ, à leur village natal ; je pense à ces navrants bateaux-fantômes, chargés de Juifs, qui erraient ce printemps dans la Méditerranée et dans l'Atlantique, sans qu'on leur permît d'aborder nulle part ; je pense à ces rames de wagons qui attendaient cet hiver, hors voies, sur les frontières, que leurs occupants soient morts de froid ; je pense à ces prisonniers des camps de concentration qu'on torture et qu'on isole de tout ce qui pourrait leur apporter le souvenir de la douceur du Christ, et je pense à ce cher pays où j'ai laissé un peu de mon cœur, dont les plaines infimes étaient gardées, à l'Ouest et à l'Est, à Czestochova et à l'Ostra-Brama, par les sanctuaires de la Vierge, et qui, pendant les longues journées du premier automne, où le ciel était d'une douceur merveilleuse, fut déchiré de part en part. Tout cela fait saigner le cœur, Seigneur. Mais ce que nous voulons avant tout, ce n'est pas qu'il ne saigne pas. C'est qu'il vous aime par-dessus tout, plus que tout. C'est que votre Nom soit sanctifié, soit reconnu saint, d'abord par les cœurs que vous affligez, et encore, par les cœurs mêmes qui vous affligent. Et comment, en effet, serait-il sanctifié, proclamé saint, d'une manière plus pure, plus désintéressée, plus magnanime, que par ces cœurs à qui vous avez donné l'affliction en partage :

Je viens à Vous, Seigneur, Père auquel il faut croire
Je vous porte, apaisé
Les morceaux de ce cœur tout plein de votre gloire
Que vous avez brisé.

Et au nom de cette affliction, au nom de nos pauvres sacrifices, et du peu de vraie bonne volonté qui se trouve au fond de nos vies, nous vous deman-dons, Seigneur, que votre Nom soit sanctifié par tous. Par ceux-là mêmes qui, aujourd'hui, le nient haineu- sement et passionnément, et par ceux aussi qui vou- draient l'annexer à leur char de triomphe. Faites Seigneur, que leurs yeux à tous s'ouvrent un jour fût-ce au dernier instant, sur la Vérité infinie. Au nom de la croix de votre fils, dont le sang continue de purifier le monde: «Pardonnez-leur, ô Père, car vraiment ils ne savent pas ce qu'ils font».

Et qu'ainsi, votre règne arrive! Nous savons bien que la domination du Seigneur s'étend à l'univers tout entier, et que sa gloire éclatera finalement sur tous : par sa miséricorde sur les uns et par sa justice sur les autres. Cependant, ce n'est pas n'importe quelle domination du Seigneur qui, dans l'Evangile, est appelée le règne de Dieu, le royaume de Dieu. C'est seulement la portion de l'univers sur laquelle Il règne selon la première pente de son cœur, c'est-à-dire par sa miséricorde, par son amour, par sa tendresse pater- nelle. Oh ! oui, que Votre règne arrive, ce règne qui est, comme chante la préface du Christ-Roi, un règne de vérité et de vie, un règne de sainteté et de grâce, un règne de justice, d'amour et de paix. Il a déjà com-mencé de venir au milieu de nous. Un jour, il y a de cela deux mille ans, l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu à une Vierge dont le nom était Marie. Et étant entré dans le lieu où elle se trouvait, il lui dit : « Ne crains point, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu. Voici que tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. Il régnera éternellement sur la mai-son de Jacob, et son règne n'aura point de fin». Ce règne, annoncé par l'ange, et qui commence ici-bas au moment où le Verbe s'incarne dans le sein de la Vierge, n'aura pas de fin. Il persistera jusqu'à la fin de l'histoire parmi les pires vicissitudes, mais il doit constamment se reformer, il doit toujours venir davan-tage. Jamais les puissances de l'enfer et de la haine n'étoufferont celles de l'amour. Et c'est à cause de cela que nous disons que notre pauvre planète, sans cesse ensanglantée, cependant n'est pas maudite. Car, comment pourrions-nous oublier que le fils de Dieu lui-même est venu la visiter, la choisissant, entre tous les astres, pour y jeter la semence de ce royaume qui éclora dans l'éternité ? Le mal, nous le savons, semble parfois la couvrir tout entière. Il est plus apparent que le bien. Mais le bien est plus secret, plus puissant, plus éternel ; il mine en silence les constructions du mal et, au moment marqué d'avance, elles s'effon-drent misérablement.

Et quand l'histoire aura suffisamment duré, quand les temps du règne du Fils de l'homme seront accom- plis : alors la charité divine, accumulée patiemment pendant des siècles par les enfants de Dieu, fera écla-ter soudain ses virtualités, tel un explosif, au prix duquel la puissance de tous les explosifs de la terre n'est plus rien, et l'univers sera transfiguré. Alors, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les astres tomberont du ciel et les puissances des cieus seront ébranlées ; toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec une grande puis- sance et une grande majesté. A ce moment les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur père, dans le règne éternel de Dieu.

Que votre volonté soit faite, cela peut s'entendre d'abord de ce que saint François de Sales appelle, avec les théologiens, la volonté de Dieu signifiée, c'est-à-dire : la volonté de Dieu indiquée, exprimée, manifestée dans ses commandements, dans ses pré-ceptes, dans ses conseils, dans les inspirations secrètes qu'à chaque instant il nous envoie au cœur. Dans la mesure où cette volonté signifiée est obéie, où elle est reçue avec une intention docile et amoureuse, le règne de Dieu arrive sur la terre.

Et cela peut s'entendre encore autrement : il y a des actes innombrables que Dieu ne signifie pas aux hommes d'accomplir, qu'il leur signifie au contraire expressément de ne pas faire, et qu'ils font cependant malgré lui. Ce sont les injustices, les mensonges, les trahisons, les violences, les hypocrisies, les crimes, les abominations de toutes sortes. Ces actes ne sont pas, oh ! certes non, la volonté de Dieu signifiée. Pourtant, Dieu ne fait pas tomber aussitôt le feu du ciel sur la tête de leurs auteurs. Il les laisse se produire. Il permet qu'ils viennent heurter douloureusement nos cœurs. Voilà sur nous sa volonté de bon plaisir. Nous n'en saisissons ni le plan, ni le pourquoi ; nous n'en voyons pas les aboutissants. Notre tâche est de l'ac-cueillir en tremblant dans la nuit, avec une foi qu'il faut demander à Dieu de créer et de

soutenir à chaque instant dans nos cœurs. Tout ce mal du péché et de l'injustice, qui remplit la vie des pires amertumes, Dieu ne le voulait pas. L'initiative première en est à la créature, « Dieu pouvant, mais ne voulant pas, empêcher la créature d'opposer son refus quand elle le veut, car les mains de Dieu sont liées par les inscrutables desseins de son amour, comme celles du Fils de l'homme sur la Croix ». Ces paroles sont de Jacques Maritain qui, dans une page magnifique où il résume la pensée de saint Thomas d'Aquin, montre comment on peut, de ce point de vue, « prendre quelque idée du drame de l'histoire, ou plutôt du drame des régions sacrées de l'histoire ». « Quoi qu'il en soit, dit-il, de tout le matériel visible qui la conditionne dans le monde de la nature, l'histoire est faite, avant tout, du croisement et de l'emmêlement, de la poursuite et du conflit de la liberté incréée et de la liberté créée ; elle est comme inventée à chaque instant du temps par les initiatives accordées ou désaccordées de ces deux libertés, l'une dans le temps, l'autre hors du temps, et qui, du haut de l'éternité à laquelle tous les moments du temps sont indivisément présents, connaît toute la succession d'un seul regard. Et la gloire de la liberté divine est de faire un ouvrage d'autant plus beau qu'elle laisse l'autre liberté le défaire davantage, parce que, de l'abondance des destructions, elle seule peut tirer une surabondance d'être. Mais nous autres, qui sommes logés dans la tapisserie, ne voyons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur. »

Que votre volonté soit faite, Seigneur ! Que votre volonté signifiée soit obéie. Que votre volonté de bon plaisir soit accueillie. Ce n'est pas à nous de vous poser des questions. Vous pourriez nous répondre, comme jadis à Job, du sein de la tempête : « Ceins tes reins comme un homme, et tu me répondras ! Où étais-tu quand j'ai fondé la terre, quand j'ai enfermé à deux battants la mer qui jaillissait, quand les étoiles du matin chantaient en chœur, et que les fils d'Elohim poussaient des cris d'allégresse? » Et Job répondit : « Chétif que je suis, que dirai-je ? Je mets la main sur ma bouche. J'ai parlé une première fois, je ne parlerai pas une seconde ». Ce n'est pas à nous Seigneur, de poser des questions. C'est à vous. Et vous nous avez mis en ce monde précisément pour nous en poser une seule, mais elle est décisive : celle de savoir si nous aurions l'âme assez grande pour préférer l'éternité au temps, le Créateur à la créature, l'amour à la haine. Epreuve qui peut être à certaines heures bien lourde : « Ah, nous nous en souviendrons de cette planète, disait à Léon Bloy en regardant couler la Seine, Villiers de l'Isle Adam ». Mais qu'importé qu'elle soit lourde ou terrible, si vous nous donnez à chaque jour notre pain quotidien, la force de ne sombrer jamais dans le désespoir, si votre Amour est plus que la mort, si les grandes eaux sont impuissantes à submerger la charité.