

## PSYCHO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Cours et Séminaire Tome 3, Montpellier  
Terereatau Scan 27 03 2016

# « EXPERIENCES » DE DIEU

D'entrée, précisons l'espace de ce Séminaire. *Il s'agit de psycho-anthropologie religieuse* : que se passe-t-il quand un humain déclare avoir fait une expérience de Dieu ?

Cette question appelle inévitablement le parcours historique : en effet, comment répondre à cette question sans interroger les bénéficiaires de ces expériences ? Mais ce détour n'est pas une fin en soi : d'abord ces témoins seront interrogés à partir des questions que nous nous posons aujourd'hui et avec des outils de lecture forgés par notre contemporanéité; ensuite, leurs réponses seront évaluées en raison de leur opérationalité dans cette même contemporanéité.

Dans la pratique, nous procéderons en deux étapes principales : nous aborderons d'abord *les expériences de Dieu faisant rupture* dans une vie, qu'elles soient appelées ou non « conversions »; ensuite les *expériences s'inscrivant dans un cheminement* plus ou moins long, décrivant des itinéraires vers une plus grande communion. Une dernière partie de synthèse évaluera les résultats acquis.

### Avertissement

*Il s'agit ici d'un cours destiné à des étudiants et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs, on ne trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé. On se s'étonnera donc pas de l'absence de fondements rigoureux et de l'aspect partiel de certains développements.*

# PREMIÈRE PARTIE

## LES EXPERIENCES DE RUPTURE

Après un chapitre introductif consacré au vocabulaire et à deux « expériences bibliques », nous organiserons une coupe diachronique de ce type d'expérience qui nous conduira jusqu'à aujourd'hui.

---

### CHAPITRE I INTRODUCTION

#### I. LE VOCABULAIRE

Nous jetterons un bref coup d'œil sur l'usage du terme de « conversion », dans son contexte grec. Pour ce faire, je me servirai largement mais non exclusivement de l'ouvrage de Paul AUBIN, *Le problème de la "conversion", Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963.

1. Nous constatons d'entrée un usage large des termes de ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή dans plusieurs écoles philosophiques et gnostiques, même si, dans la langue usuelle, ce même terme continue à être largement employé de manière physique : « se tourner vers », « faire retour », « prêter attention ».

Ces termes sont peu employés dans la philosophie avant Plotin, sauf chez Épictète :

— Chez Platon, ils désignent surtout le mouvement des sphères célestes (Phèdre 247 a).

— Parmi les philosophes des deux premiers siècles de notre ère, on voit poindre l'usage de « tourner son attention vers ». L'âme se tourne vers le νοῦς ou vers la divinité. Mais la rareté persiste.

— Épictète est le premier stoïcien à en faire un usage massif. (environ 40 fois). Il indique par là l'attitude du vrai sage qui ne doit pas se disperser dans des lieux où il ne dispose pas de sa liberté mais *qui fait retour sur lui-même*, « retour sur soi » qui constitue l'attitude raisonnable. Ici, la « conversion » est donc un mouvement strictement anthropocentrique, même si c'est pour communier à l'harmonie universelle, au « fragment de Dieu » que constitue l'homme. Il s'agit de se ressaisir soi-même, de revenir à soi, de redevenir raisonnable, de se réveiller.

— Plotin utilise le terme à l'intérieur de son système hiérarchique des hypostases : le Un, le Νοῦς, la Ψυχή. L'âme se convertit doublement : d'abord elle se concentre sur son essence en se détournant des sens et du corps; ensuite en regardant vers l'Esprit qui est l'hypostase qui la précède. De même ensuite l'esprit se tourne vers lui-même pour se concentrer sur les intelligibles qui y habitent, puis vers le Un en tant qu'attention à cet Un et non retour à lui. *La conversion est donc une démarche vers soi-même*, de l'ordre d'une intégration, d'un retour dans le Même du Un. Le « se convertir » est opposé au « se disperser dans le multiple ».

Ce type de démarche se lit dans la compréhension de la prière : chez Épictète, la prière ne s'adresse pas à des tiers en vue d'être entendue. Elle est mise au diapason de l'harmonie universelle, intégration dans le déterminisme universel. Chez Plotin, elle est « soit une concentration intérieure de l'âme qui cherche sa propre essence, soit une formule magique qui produit nécessairement son effet, non parce que les dieux l'ont voulu, mais en vertu de la sympathie qui lie ensemble les parties du monde ».

2. Venons-en à la Septante où l'on trouve à peu près 900 emplois dont 600 traduisent l'hébreu **שׁוּב** qui signifie « retourner », « revenir », « ramener », « redevenir ». (La Vulgate traduira par *convertere*). Mis à part ses emplois physiques, ce mot est utilisé sur arrière fond d'alliance : Dieu et son peuple se tournent l'un vers l'autre (Mal. 3/7, Deut. 3/1-10). Du même coup le sujet de « se convertir » peut être Dieu (Es. 63/15-17; Ps. 6/4) ou l'homme (Deut. 4/30, Os. 5/4, Joël 2/13).

L'arrière-fond de l'alliance, toujours présent implique que le « se convertir » appelle *un retour au même*, à la situation antécédente. Ici le « se convertir » est en fait un « revenir » de Dieu ou/et de l'homme. Quand cela se produit, c'est le salut (Es. 45/22).

3. Dans le Nouveau Testament, et contrairement à la Septante, la « conversion » ne décrit plus l'action de Dieu mais *uniquement* celle du fidèle qui se tourne vers son Dieu par le Christ. Son usage est largement lucanien (Luc 20 occurrences, Matthieu 4 occurrences, Marc 4 occurrences, Paul 3 occurrences, Jean 1 occurrence, Apocalypse 2 occurrences, Jacques 2 occurrences, I Pierre 1 occurrence, II Pierre 1 occurrence).

Le terme de « conversion » se connote avec *μετανειν* mais aussi avec *πιστευειν*. (Actes 3/9, 11, 2, 26/20). Ce lien est explicatif : « se convertir en croyant », « se convertir en se repentant ».

Retenons donc que, contrairement à l'Ancien Testament, il n'est pas ici question d'une « conversion » de Dieu parce qu'il n'est plus question d'un cadre d'alliance. Le « se convertir » *n'est plus un retour au même* de ce cadre mais *un basculement dans une nouveauté radicale*.

4. Les Pères très anciens comme Clément de Rome conservent une dimension très néo-testamentaire : « se tourner vers l'extériorité de Dieu par le Christ », avec la connotation de repentir.

— Irénée reprend cette tradition mais y ajoute une dimension nouvelle : « se convertir à l'Église de Dieu » (*Adv. Haer.* I, 6, 3; I, 13, 5; III, 3, 4). Face à la poussée gnostique qui présentait un Christ ayant transmis un enseignement secret destiné aux plus « parfaits », Irénée précise que le seul Christ authentique est celui prêché dans l'Église et de manière publique.

— Clément d'Alexandrie reprend aussi la tradition sur ce point. Toutefois, face à la gnose, il pose l'existence d'un « gnostique chrétien », la différence entre ce dernier et le fidèle moyen n'étant peut-être pas ontologique mais reposant sur l'intensité de la spiritualité. Le simple fidèle passe du paganisme ou de l'hérésie à la foi; le gnostique chrétien prie pour l'achèvement de la charité et de la contemplation. Du coup, pour ce gnostique chrétien, *la conversion est une attitude continue*, conversion et prière étant tout un. (« Il est donc permis de faire une prière muette du moment que tout ce qui est pneumatique tend intrinsèquement à la voie spirituelle selon la conversion continue vers Dieu ». *Stromates* VII, 7, 43, 5). *La « conversion » devient donc aussi synonyme de vie spirituelle continuée*.

— Pour Origène : « La véritable conversion consiste à lire l'Ancien Testament, à se représenter ceux qui y sont blâmés et à éviter de tomber sous ces blâmes; elle consiste à lire les livres du Nouveau Testament, les paroles des Apôtres; et, après avoir pris connaissance, à écrire tout cela dans le cœur et à vivre en conformité avec tout cela, afin qu'il ne soit pas donné à nous aussi un acte de divorce, mais que nous entrons en possession du saint héritage avec l'ensemble sauvé des nations [...] ». (*In Jer. hom.* IV, 6). La lecture est donc pour lui un moment important de la conversion qu'il interprète aussi à la lumière de II Co. 3/16 : il faut prier pour que le voile, constitué par nos fautes, soit ôté. « Toi aussi, quand tu as posé un voile sur ton visage par des œuvres d'ignominie et de honte, travaille toi-même à ôter le voile. Si tu te convertis au Seigneur, alors tu ôteras le voile et tu ne diras plus : notre ignominie nous couvre ». (*In Jer. hom.* V, 8).

La conversion devient progressive : tourner le dos aux fables païennes, modifier sa vie, lire les Écritures en allant progressivement du sens littéral au sens spirituel (passer de l'intelligence charnelle à l'intelligence spirituelle). Les étapes ne sont pas encore totalement précisées, mais la notion d'une conversion continue et progressive émerge.

5. Ainsi, alors que l'Ancien Testament pose le cadre de l'alliance où Dieu et l'homme peuvent revenir en se convertissant, le Nouveau Testament, connotant ce terme à « repentir » et « foi » l'envisage comme *rupture et immersion dans une nouveauté radicale*. Les Pères tendront à amplifier le champ sémantique du mot jusqu'à y inclure une partie de la vie spirituelle. Le point commun à ces trois démarches réside dans le fait que le « se convertir » implique un « devant l'Autre » doté d'une *altérité radicale*. Inversement, la philosophie païenne maintient un usage contenant certes une connotation de rupture, mais dans un « devant soi ». Cet aspect ne doit pas être perdu de vue car il ressortira souvent dans l'histoire, y compris dans notre XX<sup>e</sup> siècle.

## II. DEUX EXEMPLES BIBLIQUES DE « CONVERSION »

### a) La « vision d'Ésaïe »<sup>109</sup>

1. Avec cette « vision », nous sommes en présence d'un événement qui ne peut être intégré immédiatement dans un « monde » unifiée de la réalité; pas plus d'ailleurs que dans une cohérence où, par la mémoire, l'attention ou l'anticipation, le multiple pourrait être appréhendé dans une totalité; pas plus enfin dans une *weltanschauung* où un sens pourrait être projeté qui relierait le divers dans un ensemble maniable. Bref, *il s'agit d'un événement qui échappe à l'imaginaire*.

Mais *il échappe aussi au langage* car si Dieu refuse d'être représenté, son nom ne peut pas être davantage prononcé. Si donc récit il y a, il n'est articulé que dans l'après-coup. Encore faut-il remarquer que le langage ne peut en balbutier quelque chose qu'à être torturé par une utilisation hors du commun, sans que pour autant il y ait création d'une fantasmagorie, chacun des éléments de la « vision » se donnant à partir d'un aspect de la réalité porté à un haut degré d'exagération. Un bref coup d'œil sur le texte permettra de nous en convaincre.

2. La « traîne du Seigneur remplissant le temple » provient sans doute du tissu débordant du trône vide. Les « séraphins aux six ailes », comme d'ailleurs l'« armée céleste » de la vision parallèle de Michée, sont peut-être décrits à partir des chérubins en bois d'olivier sous les ailes desquelles était placé l'arche de l'alliance.<sup>110</sup> Les « pivots des portes qui tremblent » exagèrent probablement les vibrations engendrées par les instruments de musique participant à la célébration. Le « temple rempli de fumée » ne doit pas être sans rapport avec l'abondance des parfums brûlés, encore que les classiques descriptions des théophanies n'y soient pas pour rien. Enfin, le triple *qadosch Yahvé* pourrait bien appartenir aux acclamations liturgiques.

3. Nous sommes ici dans une situation comparable à celle que J. Lacan étudie comme *rencontre du réel*:<sup>111</sup>

— Il s'agit bien de ce « qui est au-delà de l'insistance des signes [...], du réel qui se tient derrière (ce qui se répète) ».<sup>112</sup> Entre ce qui advient et le langage qui l'exprime, il existe un indéniable fossé. Le réel s'y donne dans *un tout à coup*, un soudain qui appartient à l'ordre imprévisible de la rencontre.<sup>113</sup> Le temps d'un éclair et, pour Ésaïe, la cohérence imaginaire de la célébration liturgique se déchire, la suite des signifiants se creuse d'une suspension qui fait coupure. Mais, notons-le, ce temps de la rencontre est hors chronologie car rien ne vient segmenter, pour les autres participants, le déroulement ordinaire de la liturgie. Le lieu de la rencontre est hors espace car rien ne bascule de son ordre pour les Israélites en prière. Temps qu'aucun chronomètre ne mesure, événement qu'aucune pellicule photographique ne peut fixer.

— Mais s'agit-il réellement d'une rencontre ? Ne faudrait-il pas parler plutôt d'une *a-rencontre* dans la mesure où Dieu ne se donne que dans un retrait, dans une advenue qui ne fait pas expérience sensible ? Lacan parle d'un « rendez-vous manqué auquel nous sommes conviés par un réel qui se dérobe ».<sup>114</sup> Et d'ajouter cette formule à retenir : « Seul un rite, un acte toujours répété peut commémorer cette rencontre immémoriale ».<sup>115</sup>

Ésaïe fait une *a-rencontre de Dieu* dans la mesure où le trône reste vide en raison de l'interdit de la représentation mais aussi de l'impossible prononciation du Nom divin. *Ce terme de « a-rencontre » n'implique donc pas un état privatif au niveau du réel mais seulement au niveau du savoir*. Dieu se donne bien dans l'expérience de la *fides*, mais dans un mouvement de retrait qui rend impossible la constitution de son être en objet d'une relation épistémologique.

— Et si le prophète s'était laissé aller à la rêverie ? La présence de l'*angoisse* contredit cette hypothèse : elle est certes passée au moment du récit puisqu'elle parvient à se dire; mais elle a dû être

<sup>109</sup> On se reportera à l'analyse plus complète que j'ai fait de ce texte d'Ésaïe 6/1 ss dans mon ouvrage *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, Chapitre I.

<sup>110</sup> Respectivement I Chroniques 18/18 et I Rois 6/23, 8/6 ss.

<sup>111</sup> « Les dieux, c'est bien certain, appartiennent évidemment au réel. Les dieux c'est un mode de révélation du réel ». *Le séminaire VIII, Le transfert*, inédit du 30 novembre 1960.

<sup>112</sup> J. LACAN, *Le séminaire XI, Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p 53-54.

<sup>113</sup> « C'est essentiellement d'une rencontre qu'il s'agit ». *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.* p 52.

intense si l'on en juge par son témoignage : « Malheur à moi, je suis un homme perdu car mes yeux ont vu le Roi, *Yahvé Tsebaoth* ». <sup>116</sup>

Reportons-nous encore à Lacan qui nous apprend à déchiffrer l'angoisse, non comme signal d'un manque, mais au contraire d'un plein : « Seule la notion de réel dans la fonction opaque qui est celle dont vous savez que je pars [...] nous permet déjà de dire devant quoi l'angoisse opère comme signal. Du réel et donc du mode irrésistible sous lequel il se présente dans l'expérience, tel est ce dont l'angoisse est le signal ». <sup>117</sup>

Cet angoisse fonctionne donc ici comme signal d'une a-rencontre; mieux, d'une *a-rencontre réelle*.

— Une dernière question en compagnie du psychanalyste français : et s'il s'agissait d'une hallucination psychotique ? Il est vrai que, dans l'instant de l'événement, aucune phénoménologie n'est à même de poser des différences. Celles-ci se donnent pourtant dans l'après-coup : alors que le psychotique se débat dans le délire, celui qui a bénéficié d'une a-rencontre du réel s'inscrit dans de nouvelles synthèses symbolico-imaginaires, dans une nouvelle *weltanschauung* qui, dans le cas d'Ésaïe, prend en charge la réalité socio-politico-économique de son peuple au plus près du concret.

4. Ainsi, et pour me résumer avec le philosophe J-C. Milner, s'il est vrai que le réel est un « ne pas se dire », et un « ne pas s'écrire », il n'en permet pas moins une nouvelle prédication et une nouvelle écriture. S'il est vrai qu'il se donne « comme un hors espace dont certaines topologies font métaphore, comme un hors temps dont l'instant fait date, comme le hors événement que la pure rencontre réalise », il autorise néanmoins le prophète à construire, dans l'après-coup, une nouvelle cohérence qui intègre les éléments du monde dans de nouvelles interrelations. <sup>118</sup>

Telle est la *fides*, la *certitude* du croyant en tant qu'elle n'inclut ni Dieu seul, ni le fidèle seul, mais bien le mouvement du premier vers le second, mouvement qui crée sa réciproque, sans que ce lien de cause à effet ne creuse un décalage temporel entre les deux.

## b) Paul et le « Chemin de Damas »

Ma deuxième prise d'exemple sera plus brève car tout ce qui a été observé à propos d'Ésaïe demeure valable pour Paul. Je me contenterai donc de pointer un plus qui va constituer un pas décisif dans la *certitude du croyant*.

1. Pour Paul, la première rencontre de la foi c'est évidemment le *Chemin de Damas* dont le résultat fut la totale modification de sa théologie : l'ancien pharisien disqualifie maintenant la loi et l'éthique comme voies de salut; le crucifié qui ne pouvait qu'être maudit de Dieu en raison de ses prétentions blasphématoires est maintenant confessé comme *Kurios*.

Il faut pourtant remarquer que *Paul n'a rien à dire de cet a-rencontre, sinon de manière allusive et dans l'après-coup* : « Je connais un homme en Christ, qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps je ne sais, si ce fut hors de son corps je ne sais). Et je sais que cet homme (si ce fut dans son corps ou sans son corps je ne sais, Dieu le sait) fut enlevé dans le paradis, et qu'il y entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer ». <sup>119</sup>

Nous nous retrouvons bien devant cette impossible possibilité dont parle Milner, devant ce « hors espace dont certaines topologies font métaphores », devant ce « hors temps dont l'instant fait date ». Ici le « troisième ciel » et le « paradis » marquent un lieu qui n'est d'aucun lieu tandis que la date marque le basculement d'une vie mais ne dit rien d'une durée de l'a-rencontre de la foi. Le tout dans un *non-savoir complet* attesté à propos de l'implication de son corps certes, mais tout autant dans le caractère *ineffable* de ce qui a pu être « vu » et « entendu ». Naturellement une telle discrétion fut insupportable à la génération des disciples qui suivit, laquelle se hâta de combler les manques en produisant des récits divers et hauts en couleur. <sup>120</sup>

2. L'originalité par rapport à la « vision » d'Ésaïe me paraît se situer ailleurs : pour le prophète en effet, l'impossible inscription de l'a-rencontre dans le langage et dans l'image relevait purement et

<sup>116</sup> Ésaïe 6/5.

<sup>117</sup> *Le séminaire X, L'angoisse*, inédit du 6 mars 1963. On trouvera un texte facile sur l'angoisse dans la vie spirituelle in J. ANSALDI (en collaboration), *Se tenir devant Dieu dans la lecture des Écritures*, Valleraugue, Sentiers de Villeméjane n° 3, 1993, fin du chapitre I.

<sup>118</sup> J-C. MILNER, *Les noms indistincts*, Paris, Seuil, 1983, p 9.

<sup>119</sup> II Corinthiens 12/2-4.

<sup>120</sup> Cf. Actes 22/1 ss, 22/3 ss, 26/12 ss. Il est symptomatique que ces récits n'aient pas pu être pleinement harmonisés entre eux, quelque chose de l'ineffable de l'événement fondateur résistant à toute inscription satisfaisante dans un « monde » ordonné.

simplement d'un *interdit* : outre le Décalogue et son refus de la représentation de Dieu, il faut rappeler qu'à la question de Moïse quant au nom divin, il lui fut répondu par l'interdiction d'enclorre ce même Dieu dans un seul signifiant. Yahvé ne pouvait être désigné qu'à partir des traditions patriarcales et donc du « roman familial » : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Une telle manière de faire renvoyait à tout un jeu de différences signifiantes qui évoquaient sans dénoter.

Paul va au contraire poser une *impossibilité* (et non un interdit) en raison d'un nouveau statut ontologique choisi par Dieu : face à un homme qui ne rêvait que d'être « comme des dieux »<sup>121</sup> et qui, pour ce faire, construisait des divinités-idoles toutes-puissantes, *le Seigneur choisit de ne plus être rencontrable que dans la finitude de son Christ*. Là, écrit Paul, où le Grec recherche la toute-puissance dans la cohérence des concepts, là où le Juif la quête dans le pouvoir d'un Dieu capable de faire des miracles et donc d'économiser la finitude à ses fidèles, nous nous prêchons un Dieu advenant dans le crucifié.<sup>122</sup> Il n'est donc plus identifiable ni à l'être de la philosophie ni à la toute-puissance de la théologie théiste, mais à une Parole nommante et donc adoptante, inscrite dans l'humanité crucifiée du Fils puis dans le témoignage des fils.<sup>123</sup>

« Nous, nous prêchons Christ crucifié », *c'est-à-dire le vide, le manque, le trou, l'incapturable du réel-Dieu comme dimension incontournable*. Ne se laissant plus rencontrer que dans le Christ, que dans sa face de finitude tournée vers les hommes, Dieu en tant que réel échappe à toute inscription dans le langage et l'image, non plus par interdit mais par simple impossibilité.

3. Dès lors que le « manque » est déchiffré dans l'Autre, il peut être inscrit à son tour dans le fidèle. D'où le texte qui suit le rappel du *Chemin de Damas* : « Et pour que je ne sois pas enflé d'orgueil à cause de l'excellence de ces révélations, il m'a été mis une écharde dans la chair [...]. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi, et il m'a dit : ma grâce te suffit [...]. Je me glorifierai donc bien plus volontiers de mes faiblesses [...] ».<sup>124</sup>

L'a-rencontre du réel fait pour Paul expérience mais *expérience « ineffable »*. Dans l'après-coup et très progressivement, il reconstruira une nouvelle cohérence symbolico-imaginaire qui prendra acte du « manque » dans l'Autre et donc du « manque » en soi. Lacan définit l'athéisme comme « ce qui aurait réussi à éliminer le fantasme du tout-puissant [...] ». Je veux dire l'athéisme conçu comme une négation de la présence au fond du monde de la toute-puissance.<sup>125</sup> S'il en est ainsi, Paul a installé la théologie dans cet athéisme là en inscrivant Dieu en deçà ou au-delà du théisme qui n'est que l'envers du désir narcissique de toute-puissance.

4. Il importe donc de relever que le *Chemin de Damas* fonctionne pour Paul comme *origine*. Elle n'est fixable ni dans le langage ni dans l'image, mais elle est créatrice d'un nouveau langage comme d'une nouvelle cohérence imaginaire. Ou, plus précisément, d'un entrelacement des deux, c'est-à-dire d'une nouvelle *réalité*, d'une cohérence reconstruite. La théologie paulinienne n'habite donc pas en permanence l'origine mais naît et vit de l'origine.

— D'une part il est juste de dire que cette a-rencontre du Christ ne pouvait avoir lieu et être identifiée comme telle sans une double antécédence :

- celle d'une crise interne liée à l'échec d'une situation précédente : ayant atteint un stade élevé quant au salut par la loi et au « se faire un nom devant Dieu » (Philippiens 3/4 ss), néanmoins il ne trouve pas la paix.

- celle des Écritures vétéro-testamentaires, mais aussi des témoignages directs ou indirects sur la vie, la mort et la résurrection du Christ.

— D'autre part, et inversement, cette a-rencontre conduit Paul à interroger à nouveau les Écritures et les témoignages de Pierre, Jacques et Jean, à partir de son « expérience » du Christ. Se centrant sur la croix et la résurrection, il va bien garder les signifiants anciens tels que ceux de « sortie d'Égypte », « loi », « péché », « Temple », « Abraham », etc, mais c'est pour les réorganiser et les hiérarchiser en de nouvelles constellations produisant des signifiants inconnus jusque-là.

Sans l'antécédence des Écritures, du témoignage sur Jésus, de la théologie pharisienne, etc, Paul n'aurait pu identifier l'événement révélateur du Christ; mais ce dernier, advenant comme a-rencontre du

121 Genèse 3/5.

122 I Corinthiens 1/17-2/5.

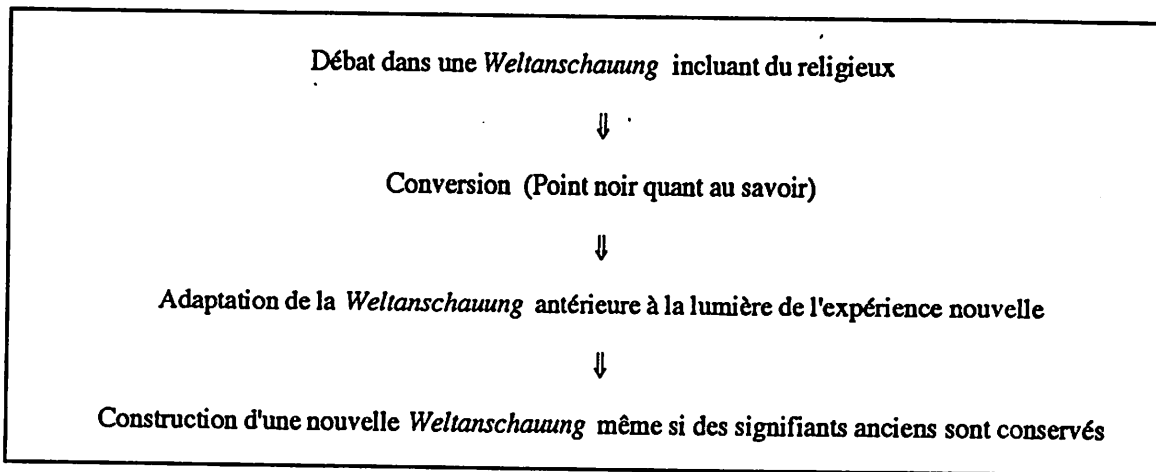
123 Il me paraît important de relever le fait que la croix affecte le « statut » de Dieu autant que celui de l'homme. Désormais, cette inscription dans la finitude appartient à ce que Hegel a osé appeler avec raison le *curriculum vitae* de Dieu. Ceci devrait modifier toute l'approche théologique et interdire ce que Luther appelait une « théologie de la gloire ».

124 II Corinthiens 12/7 ss. Ajoutons qu'en hébreu, le terme de « gloire » connote le poids de quelqu'un, sa densité, pour tout dire son identité. Paul entend donc définir ici la réalité profonde de son être à partir d'un « manque » et non d'un « plein ».

125 *Le séminaire X, L'angoisse*, inédit du 6 Mars 1963.

réel, le conduit à une réorganisation totale de la théologie antécédante comme à une lecture radicalement nouvelle de l'Ancien Testament.

5. On a donc pour l'instant le schéma suivant :



— Cette lecture antécédente du monde implique certes le cadre religieux et idéologique reçu et construit; mais aussi son cheminement psychologique, les prédications sur Jésus qui circulaient (y compris celles transmises négativement par les pharisiens, etc). Autrement dit, on peut mettre en évidence, dans l'avant-conversion, une montée progressive de la crise, la rupture pas à pas des équilibres qui, chaque fois, le déplaçait un peu *quantitativement*. La conversion semble alors se donner comme *un pas quantitatif de plus* qui entraîne sur une autre topologie *qualitativement* différente.

Utilisant la théorie des catastrophes de R. Thom,<sup>126</sup> je prendrai l'image d'une fourmi se déplaçant, centimètre par centimètre, sur une table. A un moment donné, un déplacement nouveau d'un seul centimètre la met sur la surface verticale du bord de la table : *le quantitatif, même minime, s'est mué en nouvel état qualitatif*.

— Toutefois le point de basculement fait trou noir quant au langage et à l'image : l'expérience n'a ici aucune coloration de « ressentir ».

— Le changement qualitatif, une fois effectué, ouvre sur de nouveaux déplacements quantitatifs : Paul réaménage sa théologie, tire les conséquences éthiques de son nouvel état, retrouve pas à pas un équilibre psychologique adapté à sa situation nouvelle.

Cela n'exclut aucunement une nouvelle « catastrophe » ou mieux « épistrophe ».

NB : Le schéma encadré n'est pas définitif. C'est une première approximation.

<sup>126</sup> Cf. entre autres, *La théorie des catastrophes*, Lausanne, L'âge d'homme, 1984. (Toutefois on peut ici parler d'une théorie des « épistrophes » (ἐπιστροφή : se convertir).

## CHAPITRE II

### SAINT-AUGUSTIN

#### LE JARDIN DE MILAN, LA VISION D'OSTIE

Lire surtout *Les confessions*, Livres VII, VIII, IX

Augustin, professeur de rhétorique, « vivant dans la débauche », fait une expérience religieuse dans un jardin de Milan (en 386). Abandonnant son travail, il veut retourner dans son pays d'Afrique du Nord : avant de s'embarquer, il bénéficie d'une « vision » en compagnie de sa mère, dans le port d'Ostie.

Parce que nous sommes précédés par le langage et que ce langage antécédant est habité par le désir de l'Autre, essayons de mettre ces « expériences » en perspective.

### I. LE DÉSIR DE MONIQUE

Augustin est littéralement enveloppé par la présence maternelle qui le suit partout. Pourtant Monique, comme tout humain, ne livre pas son *désir* qu'elle ne le repère d'ailleurs pas; seule sa *demande* semble claire à ses yeux et à ceux d'Augustin.<sup>127</sup>

1. Plusieurs lieux peuvent être repérés dans *Les confessions* :

— La *demande* de Monique est dès le départ placée en concurrence avec celle du père dont Augustin ne parlera que marginalement et de manière peu favorable : « Ainsi déjà je croyais, et ma mère croyait, et toute la maisonnée, mon père seul excepté dont l'exemple pourtant ne put jamais faire échec en moi aux droits de la piété maternelle [...]. Ma mère désirait passionnément que vous (Dieu) me fussiez un Père plutôt que lui, et ici vous l'aidez à l'emporter sur son mari (à qui elle n'obéissait que parce que c'était la loi de Dieu).<sup>128</sup> Il y a des mots qui font choc et trahissent un non-dit.

Le contenu de la demande de Monique est manifestement la conversion de son fils à la foi de l'Église; et cette demande est dès le départ placée en concurrence avec celle du Père.

La question rebondit à propos des premiers signes d'une sexualité naissante, signes perçus par le père « aux bains publics ». Voyant cela, le père en fut heureux.<sup>129</sup> la mère « frémit d'angoisse et d'un pieux émoi, redoutant les voies tortueuses où cheminent ceux "qui vous présentent non le visage mais le dos" ». <sup>130</sup> Elle se contente de donner à Augustin des règles morales rudimentaires; mais pourquoi ne pas demander le mariage comme c'était la coutume ?

— Augustin note l'insistance de la demande de Monique quant à sa foi : demande à des tiers de le convaincre, prières inlassables, etc.<sup>131</sup> Il faut relever l'acharnement à le poursuivre : elle le met à la porte lorsqu'il devient manichéen puis le reprend après son rêve dont nous allons parler plus loin. Elle le suit dans ses lieux de travail. Augustin veut partir pour Rome; elle l'accompagne jusqu'à la mer et il faut qu'il triche pour s'embarquer sans elle. <sup>132</sup> Elle ne tarde d'ailleurs pas à le rejoindre à Milan. <sup>133</sup> Là, elle est assurée qu'elle ne mourra pas sans l'avoir vu chrétien (encore son rêve comme justificatif). <sup>134</sup>

— Une fois sa stratégie s'infléchit : elle obtient qu'Augustin se sépare de sa concubine de longue date; celle-ci doit se résoudre à repartir en Afrique du Nord et à laisser leur fils à la garde d'Augustin et de Monique. Pour cela, elle lui organise un mariage mais qui doit être retardé en raison de l'âge de la promise. Sa demande persiste et Augustin interprète les combines de sa mère : « afin que lui ait une vie qui lui autorise le baptême ». <sup>135</sup> Il faudra revenir sur cet infléchissement. En attendant, notons qu'elle échoue : dans l'attente de l'épouse, Augustin prend une maîtresse.

<sup>127</sup> Rappelons que la *demande* est consciente et que le *désir* est inconscient et doit être déchiffré dans les accidents linguistiques exprimant la *demande*.

<sup>128</sup> I, XI, 17. (pour toutes les citations : les 3 chiffres sont communs à toutes les éditions).

<sup>129</sup> II, III, 8

<sup>130</sup> II, III, 6. Que dit et occulte cette expression ?

<sup>131</sup> III, XII, 62-63

<sup>132</sup> V, VIII, 15

<sup>133</sup> VI, I, 1

<sup>134</sup> VI, I, 1

<sup>135</sup> VI, XIII, 23



2. Mais si la *demande* de Monique est incontestablement celle de la conversion de son fils, *que peut-on repérer de son désir* ? Quelques indices dans ses propos; mais aussi dans la réponse de son fils en tant qu'il réalise d'une certaine manière le désir de sa mère :

— On a noté la répugnance de Monique à la vie conjugale, la rivalité avec le mari, la volonté de mettre le fils à distance de ce dernier. Pourtant la moralité n'était peut-être pas sa visée ultime : devant la sexualité adolescente, elle ne songe pas au mariage : elle prend le risque de l'immoralité pour qu'aucun lien stable ne se noue avec une autre femme.

Milan est peut-être le lieu d'une stratégie inconsciente : un mariage différé en raison de l'âge de la promise permet dans l'immédiat d'éloigner la concubine et d'ouvrir un temps d'attente et de réflexion (qui sait si le baptême n'infléchirait-il pas la soif sexuelle d'Augustin ?).

— Il faut faire une place au rêve de Monique qui va revenir plusieurs fois dans le long texte mais dont le récit détaillé nous est fourni en III, XI, 17. Elle se vit debout sur une *regula* de bois; un jeune homme s'approcha d'elle, éclatant, plein de gaieté et qui souriait à sa tristesse et à son accablement. Il lui demandait la cause de son chagrin [...] Elle répondit qu'elle se lamentait sur ma perte. Alors il lui ordonna de bien faire attention et d'observer que, là où elle était, je me trouvais moi aussi. Elle regarda et constata qu'en effet *j'étais auprès d'elle*, debout sur la même *regula*. (C'est après ce rêve qu'elle obtint la certitude de la conversion d'Augustin et qu'elle accepta qu'il revienne habiter avec elle).

Le fait qu'elle réponde au rêve par le geste de reprendre Augustin chez elle atteste quelque chose de son désir par delà sa demande de conversion.

Si donc la *demande* de Monique réside dans la conversion du fils; *son désir est peut-être la réunion d'une mère vierge avec un fils chaste*. En tout cas la réponse d'Augustin ira dans ce sens; le sommet de cette réalisation du désir maternel sera la vision d'Ostie.

## II. LE DÉSIR D'AUGUSTIN

Il est temps de lire la situation d'Augustin avant la scène de Milan :

1. Ce qui me semble caractériser la *demande* d'Augustin c'est d'avoir une réponse sur le problème de l'origine du mal. Son détour par le dualisme manichéen en est une illustration. Le livre VIII qui se termine par la scène du jardin de Milan s'ouvre sur cette même question dans un contexte néo-platonicien. ( La même interrogation rebondit sans cesse sur le mal dans l'aujourd'hui : le combat de la chair et de l'esprit, la volonté de bien faire et le non pouvoir de mettre ses décisions en actes, etc).

Toutefois, le lieu principal où ce mal est repéré par lui c'est la « chair » prise comme siège de la sexualité. Toute sa vie est durement jugée à partir de ce point de vue. À partir de là s'éclairent peut-être certains points de sa « conversion » du jardin et les conséquences qu'il tirera de sa foi recouvrée. *Le « péché » est pour lui ce qui contrevient au désir de Monique*. Dès lors on peut dire que, sa conversion s'identifiant avec sa possible chasteté, son *désir inconscient* est peut-être d'être délivré des femmes (pour pouvoir se consacrer à la femme-mère ?).

2. Une question demeure toutefois : Augustin nous accable de ses confessions quant à ses turpitudes sexuelles, alors même qu'il en parle fort peu et qu'il a gardé très longtemps la même concubine dont on l'a séparé plus qu'il ne l'a chassée. Or, étonnement, il passe peu de temps avec les femmes mais noue des relations très étroites et très continues avec des amis masculins, organisant même une communauté de partage d'habitation, de tâches mais aussi de discussions philosophiques. Certes les habitudes du temps n'y étaient pas pour rien; certes aussi si ces relations avaient conduit à des actes douteux il s'en serait beaucoup confessé. Pourtant, tant de liens, tant de textes, le partage de l'essentiel ne sont pas sans qu'on puisse se demander si l'étalement du péché de la chair avec les femmes n'est pas un *déplacement métonymique d'un lieu du désir*, homosexuellement investi, mais jamais repéré comme tel. Avec Monique comme mère c'est une hypothèse qui n'est pas à exclure mais qui ne peut rester qu'une hypothèse.

## III. LA « CONVERSION » LINGUISTIQUE

La scène de Milan (livre VIII) est précédée par une « conversion linguistique » (Livre VII) qui rend peut-être compte de certaines difficultés d'Augustin à céder à la demande de Monique.

1. Libéré du manichéisme, notre auteur a du mal à trouver un langage pour dire Dieu. Ses difficultés sont de deux ordres au moins : d'une part il lui est difficile de ne pas spatialiser Dieu. Tout au plus parvenait-il à le représenter comme un espace infini et subtile pénétrant tout. (VII, I, 1); d'autre part il bute encore contre le problème de l'origine du mal (VII, III, 4 ss et VII, VII).

C'est alors qu'il tombe sur « certains livres des platoniciens ». <sup>136</sup>

— Qu'y trouve-t-il ? Il ne serait pas juste de dire qu'Augustin y découvre l'Évangile. Serrons de près les textes : « Et j'ai lu là, non en propres termes il est vrai mais dans un sens tout semblable [...] qu'au commencement était le Verbe [...] ». <sup>137</sup> Ou encore : « J'ai bien trouvé dans ces écrits, sous différentes formes et avec des expressions variées, que le Fils étant dans la condition du Père [...] ». <sup>138</sup>

Ce qui l'éblouit c'est la rencontre inespérée entre l'Église et Plotin le païen : « Après avoir lu quelques livres de Plotin et après les avoir comparés de mon mieux avec l'autorité de ceux qui nous ont transmis les divins mystères, je pris feu » (*Dialogues*, I, 4). Ou encore : « Lorsque je lus ces livres, ce fut un incroyable incendie, incroyable, incroyable; je me tournai vers cette religion entée en moi dès mon enfance et qui pénétrait en moi la moelle de mon être : c'était elle-même qui m'entraînait sans que je le sus. C'est pourquoi, chancelant, je repris l'apôtre Paul ». (*Contra academicos* II, II, 5; cf. aussi *Confessions* VII, 27). Autrement dit, Augustin « retrouve » chez Plotin ce que disait l'évêque Ambroise qu'il fréquentait et ce que Monique prêchaient. Mais il le retrouve avec un langage audible pour lui. Certes tout n'est pas identique, et Augustin note que c'est un peu différent; mais cette *isomorphie* est importante car elle lui permet une « audibilité » de la prédication, une réconciliation entre son intelligence et sa possible foi. Il ne serait donc pas juste de parler d'une conversion par l'intelligence et la culture mais d'une nécessité impérieuse de trouver un langage propre à réconcilier sa culture et la prédication de l'Église.

A partir de là, Augustin pourra reprendre la lecture de Paul qui jouera un grand rôle; il aura une clef pour intégrer l'apôtre dans un langage qui est pour lui audible.

— *Que lui manque-t-il encore ?* Augustin ne considère pourtant pas que l'acquisition de ce langage soit suffisant. Il est maintenant dans la situation de Moïse qui contemple la Terre Promise mais qui ne peut y entrer. <sup>139</sup> Un terme revient sans cesse : il ne peut *jouir* de Dieu. <sup>140</sup> (Le verbe *fruor* désigne les avantages que l'on tire d'un bien, dans tous les registres : sensuels, juridiques, etc). Pourquoi ne peut-il jouir de Dieu, pourquoi en rester sur les frontières de la Terre Promise ? Parce qu'il ne peut se délivrer de la « chair ». Il semble qu'il y ait là un lieu qui matérialise pour lui la totalité de la résistance à la foi.

Est-ce vrai pour tout homme ? Chacun de nous doit-il concrétiser le « péché » dans un lieu de résistance particulièrement visé ? Ce lieu est-il lié à l'histoire de chacun ? Il semble que cette résistance soit ici un précipité de l'entrelacement des jeux de la demande et du désir, dans la partie qui a lié Monique et Augustin. A ce stade, Augustin est en état de répondre à la *demande* de sa mère : devenir chrétien. Pourquoi ne pas le faire ? C'est que sous la demande de l'Autre travaille aussi un *désir de l'Autre*, non perceptible certes mais agissant, ici le désir de Monique : un fils chaste. Augustin ne pouvait pas répondre encore à ce désir.

Toutefois notre auteur fait un pas de plus qui est théologiquement décisif : s'il n'a pas la force d'enlever cet obstacle pour jouir enfin de Dieu, c'est parce qu'il en reste au Logos éternel des platoniciens et ne peut aller jusqu'à saisir « le chemin », c'est-à-dire Jésus incarné et crucifié. <sup>141</sup> Autrement dit encore, la réconciliation linguistique où Plotin l'a laissé a permis de gagner un langage pour dire sa foi; mais elle ne peut que le conduire aux portes de la Terre Promise mais non accomplir le pas décisif. Celui-ci passe par le scandale de la croix et nulle apologétique ne peut le rendre « acceptable ».

Pour une généralisation psycho-anthropologique de la conversion, il importe de noter la présence de la demande et du désir de l'Autre, la « concrétisation » du péché dans un créneau privilégié, la nécessité apologétique d'un langage rendant « audible » (mais non « crédible ») la foi; mais aussi l'impossible du passage ultime qui bute sur l'incarnation-mort du Logos et que seul « un choc du réel » peut faire franchir. Il y a sans cesse entrelacement du théologique et du non théologique .

#### IV. LE JARDIN DE MILAN

1. A la veille de la scène du jardin, Augustin peut ainsi résumer sa situation :

<sup>136</sup> Texte décisif : VII, IX, 13. Ces livres sont probablement deux ou trois textes de Plotin, philosophe néo-platonicien.

<sup>137</sup> *Ibid* .

<sup>138</sup> VII, IX, 14.

<sup>139</sup> VII, XXI, 27.

<sup>140</sup> Entre autres VII, XVIII, 24; VII, XX, 27.

<sup>141</sup> Cf cet important passage de VIII, XVIII, 24-25.

« Ce que je voulais, ce n'était point plus de certitude de vous mais plus de stabilité en vous ». <sup>142</sup> L'obstacle : « Mais le lien qui m'attachait encore étroitement, c'était la femme ». <sup>143</sup> Augustin est ici bien conscient que Paul ne demande pas la totale chasteté; mais lui veut tout ou rien. Notons l'expression « la » femme. Certes Augustin utilise consciemment ce terme pour « les » femmes; mais le surgissement même de ce signifiant ambiguë n'est pas sans nous interroger sur le désir de Monique en lui.

2. Une première identification ? On raconte à Augustin la conversion du célèbre rhéteur Victorinus : passage du paganisme au christianisme, mais de manière secrète, hors Église, « pour ne pas faire de la peine à ses amis ». Plus tard, « craignant que le Christ ne le renie », il confessera publiquement. Augustin répètera ce trajet : il est aussi rhéteur; il se convertira mais le gardera pour lui : cf. les arguments embarrassés et les pieux mensonges pour justifier ce silence (IX, II, 3-4).

Le basculement de Milan implique-t-il une nécessaire identification à un modèle, Moi Idéal plus qu'Idéal du Moi, le registre imaginaire jouant un grand rôle ? En tout cas, après cette identification, le débat interne entre le Moi et son Moi idéal deviendra plus intense.

3. Toutefois Victorinus est insuffisant car il contient le passage du néo-platonisme à la foi mais rien ne nous est dit de sa sexualité. Une deuxième identification va complexifier le Moi imaginaire d'Augustin, celle aux trois fonctionnaires de Trèves qui, lisant accidentellement une *Vie d'Antoine*, se convertissent certes mais en devenant moines et donc continents. Ici le Moi idéal va contenir tout ce qui peut répondre, non seulement à la demande, mais encore au désir de Monique. La crise interne atteint alors son apogée (gesticulations, conflit interne insoutenable, etc).

4. Il en est là, quand il entend une voix d'enfant qui chante : « *tolle lege* », (« prends et lis »). Augustin, totalement bouleversé par le « miracle », ouvre la Bible au hasard et lit Romains 13/12-14. Il est étonnant de constater qu'il *déchiffre dans ce texte un appel à la totale continence qui ne s'y trouve absolument pas*.

L'interprétation de cette lecture se trouve dans le mouvement même d'Augustin qui se précipite chez sa mère pour raconter, laquelle « exulte, triomphe ». <sup>144</sup> L'auteur prie : « Vous m'aviez si pleinement ramené à vous que je ne cherchais plus d'épouse, que j'abdiquais toute espérance dans le siècle, élevé désormais sur cette *Regula fidei* où une révélation de vous m'avait, tant d'années auparavant, montré debout avec ma mère ». <sup>145</sup> La reprise du rêve trahissant le désir de Monique est ici éloquent : *Augustin vient occuper la place que lui destinait le désir de sa mère*.

##### 5. Résumons les étapes :

— Découverte d'un langage culturellement audible pour entendre le contenu de la foi (néo-platonicien). Nécessité de s'identifier à des héros qui ont résolu un conflit comparable au sien (proximité culturo-affective des témoins). Nécessité de passer par le Christ incarné et crucifié, c'est-à-dire par le scandale de tout croyant et de tout sage (I Corinthiens 1).

— Comme par hasard, la « conversion » permet à Augustin de venir occuper la place que lui assignait le désir de sa mère. (Cf le lapsus de lecture sur le passage paulinien qui a provoqué le déplacement décisif).

— Pourtant on ne peut en rester là sans faire une lecture réductrice :

Entre le *avant* et le *après* se situe une rupture dans la cohérence linguistique. Essayons de la décomposer : d'une part, il y a le *tolle lege* qui en soi est identifié comme « naturel » : la voix d'un petit voisin chantant un refrain; d'autre part l'association entre cette phrase de chant et les épîtres de Paul.

Dans cette connexion, Augustin perçoit une rupture, l'advenue d'un « ailleurs », un « choc du réel » que rien n'explique et que rien ne cause. Ce point de vide dans la cohérence imaginaire, mais aussi dans le symbolique marque le non-épuisement possible de la conversion par quelque explication scientifique que ce soit.

Autrement dit, l'avant et l'après n'échappent pas à diverses lectures issues des sciences humaines; l'évangile chemine à travers les structures de l'humain et ne les viole pas (comme le démoniaque). *Entre les deux se situe le non-temps et le non-espace de l'advenue d'un réel dont Augustin ne peut rendre compte que dans l'après-coup et dans le langage du miracle prodigieux*.

Toutefois cette conversion ne résout pas tous les problèmes : Augustin perçoit le Christ *comme le lieu du renouvellement de la loi* exigeant une ascèse vis-à-vis de la femme. La conversion est ici de type vétéro-testamentaire.

<sup>142</sup> VIII, I, 1

<sup>143</sup> VIII, I, 2. C'est moi qui souligne.

<sup>144</sup> Lire VIII, XII, 30.

<sup>145</sup> *Ibid.*

## V. LA VISION D'OSTIE

1. Augustin renonce à son métier de rhéteur, se fait baptiser et décide de retourner en Afrique du Nord. À Ostie, en attendant de s'embarquer, il est accoudé avec sa mère à une fenêtre et, ensemble, ils regardent le paysage. Tout en discutant, ils partent du concret qu'ils voient, s'élèvent jusqu'aux sommet de la création (astres), puis passent à leurs âmes respectives et, de là, à la Sagesse « principe de ce qui est, a été, sera, sans qu'elle ait été faite elle-même [...] ».

Ici, une rupture s'opère : « Et tandis que nous parlions de cette Sagesse, que nous y aspirions, nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs ». Mais l'extase est fugace : « Et puis nous soupirâmes, et laissant là attachées ces prémices de l'Esprit, nous redescendîmes à ce vain bruit de nos lèvres ».

La conversation reprend : Augustin et sa mère comprennent qu'ils viennent d'anticiper sur le Royaume où le langage ne sera plus nécessaire, la vérité se donnant alors sans intermédiaires.<sup>146</sup>

2. Augustin repère nettement un *avant*, un *après* et un *pendant* l'extase qui vient en rupture et soudainement. Il sait bien que son discours est composé dans un après-coup (« Tel était notre entretien, quoiqu'avec un autre tour et d'autres mots »).

Ce langage avant et après sont pleinement inscrits dans la culture et constituent une réminiscence directe de Plotin.<sup>147</sup> Pour ce dernier en effet le sage doit faire l'expérience du retour dans l'Un, de la montée, étape par étape, du multiple à l'Un. Augustin n'est peut-être pas totalement dupe puisqu'il s'impose d'interpréter et de dire que pour lui il s'agit là des « prémices de l'Esprit », d'une anticipation de l'eschatologie. La symbolique biblique de l'*arrière-avant* de l'histoire vient corriger la symbolique plotinienne et spatiale du *bas-haut*.

Donc expérience du Dieu biblique mais dans un langage culturel spécifique à un moment de l'histoire.

3. D'une certaine manière, Ostie corrige Milan :

— Il n'y est plus question d'éthique et de sexualité : l'a-rencontre de Dieu se donne, par la médiation de la Sagesse éternelle (Christ), par delà les catégories du bien et du mal. Augustin passe d'un religieux avec loi à un religieux sans loi, d'une dimension vétéro-testamentaire à une dimension néo-testamentaire de sa foi.

— D'une certaine manière une partie de son histoire psychologique se dépasse : Augustin décrit cette scène dans le livre IX qui est largement centré autour de Monique. Mieux, la section commence en IX, VIII, 17 par l'annonce de la mort de sa mère et par un rappel de ce que fut l'enfance et la vie de celle-ci; après Ostie, Augustin décrit cette mort et son deuil difficile mais surmonté. Juste après la vision commune, Monique déclare : « Mon fils, quant à moi, il n'y a plus rien qui me plaise dans cette vie. Qu'y ferais-je désormais [...]. La seule chose qui me faisait souhaiter d'y rester quelques temps encore, c'était de te voir, avant de mourir, chrétien catholique ».<sup>148</sup>

Par ailleurs, c'est déjà dans cette même section qu'Augustin croit devoir annoncer la mort d'Adeotus, « fils de son péché ». Il se réjouit de sa disparition en pleine adolescence, avant qu'il ait eu le temps de céder à son « humaine faiblesse ». C'est comme si cette double mort (Monique et Adeotus) signait pour Augustin une libération possible par rapport à tout un passé.

4. Toutefois, si elle permet une nette évolution, l'expérience de Dieu et l'inscription dans la foi n'aboutissent pas à la disparition d'une personne : l'homme intérieur et l'homme selon la chair subsistent dans des proportions évolutives :

— D'une part Augustin est le premier théologien patristique à redécouvrir Paul, la justification, le couple lettre-esprit, loi-grâce, etc.

— D'autre part il se protège de sa névrose par des productions intellectuelles de compromis : le péché originel qu'il met en place fusionne la toute-puissance de l'Autre à laquelle il ne peut renoncer et la transmission de la faute originelle par le biais de la sexualité qu'il faut réduire au maximum. Le dépassement évangélique de son obsession permettra à la Réforme de s'appuyer sur lui pour le *sola fide* ; mais le maintien des structures de compromis névrotique empoisonnera longtemps le rapport de l'Eglise avec la sexualité.

<sup>146</sup> IX, X, 24.

<sup>147</sup> *Ennéades* V, 1, 2.

<sup>148</sup> IX, X, 26.

### CHAPITRE III JOHN BUNYAN CONVERSION, DÉPRESSION, PHOBIE

LIRE : — *La grâce de Dieu répandue sur les plus grands pécheurs, ou récits de la vie et de la conversion de Jean Bunian*, Genève, Guers, 1824, p

— *Le voyage du pèlerin*, Paris, Je sers, 1947 (Une multitude d'autres éditions).

L'étude portera sur le premier ouvrage; on peut se contenter de lire les quatre-vingt premières pages du second, livre en apparence non bibliographique mais voulant instruire à partir de l'expérience de l'auteur.

John Bunyan est né dans un petit village anglais, dans une famille très modeste. Exerçant le métier de rétameur, il épouse une femme puritaine mais poursuit une vie qu'il qualifiera de scandaleuse : jeux d'adresse, jeux de combats, parties de cartes, conversations émaillées de jurons (autrement dit, la gravité d'une vie est largement fonction de l'environnement et de sa propre estimation).

Converti en 1655, il deviendra prédicateur non professionnel de la communauté non-conformiste (baptiste) de Bedford. De 1660 à 1673, il accomplira pour cela, et en trois fois, plus de 12 ans de prison pendant lesquels il rédigea de très nombreux traités et la première partie de *Le voyage du pèlerin*. Ce dernier ouvrage, traduit dans une multitude de langues, jouera un rôle considérable jusqu'à nos jours.

Libéré, il deviendra un prédicateur célèbre, appelé même à Londres. Il meurt en 1688.

Pour mieux apprécier le détail de sa « conversion », il importe de savoir que ses contemporains parlaient de lui comme d'un rural, cordial, solide, et non comme d'un ascète mystique désincarné.

#### I. ANGUSTA AD AUGUSTA (De l'angoisse au bonheur)

La manière dont je numérote les remarques qui suivent n'est pas due au hasard mais ouvre déjà sur le bilan :

1. Outre un jugement sévère sur sa vie, Bunyan nous décrit la situation antérieure à sa conversion comme celle d'un jeune adolescent parfois tourmenté par ses songes, inquiété par l'enfer. Puis, à un certain moment, on constate l'oubli de cette inquiétude et une certaine tranquillité dans l'insouciance vis-à-vis du religieux. Malgré cela, il se décrit comme superstitieux et fréquentant de manière « externe » l'Église officielle (Anglicane).

2. Le premier mouvement est éthique :

— Il fut troublé une première fois par une femme qui lui reprochait ses jurons; il fit un effort de ce côté là. Un jour que le pasteur prêcha sur le respect du repos, il fut attentif et le soir alla quand même jouer aux cartes. Pourtant, au cours du jeu, il eut l'impression que le Christ le regardait avec indignation; très troublé, il avait l'impression qu'il avait tellement péché qu'aucune issue n'existait pour lui. Il interprètera plus tard ce désespoir comme une stratégie satanique. (La présence du Christ ici est purement formelle et due à l'environnement culturel et religieux; il n'y a aucun rapprochement avec lui).

Suite à diverses rencontres, il réforma son attitude « morale » extérieure et obtint même une bonne réputation de sérieux dans le village. Il interprètera plus tard ces efforts comme recherche de propre justice.

Ce recentrage éthique réveillera son fond phobique; un exemple parmi d'autres : il aimait sonner les cloches et eut un jour une peur mémorable, persuadé qu'elles risquaient de tomber sur lui. Il se mit à l'abri d'un mur pour sonner, puis d'une poutre, mais la panique le gagna persuadé : toute l'Église allait s'écrouler sur lui s'il arrivait malheur aux cloches.<sup>149</sup>

On notera l'importance de son image sociale, le besoin d'avoir bonne réputation. Mais aussi une dimension phobique assez nette.

— Bunyan entend par hasard une conversation entre quatre femmes qui disaient leur foi et en même temps leurs faiblesses dans celle-ci. Il se met à lire Saint-Paul mais sans être autrement déplacé sinon que dorénavant l'éthique s'alourdit par la prise en compte de la loi comme volonté de Dieu.

Un « vision » lui fut donnée : en haut, sur la montagne, soleil et joie ! lui, en-bas, dans la neige et le brouillard ! Il voulait monter mais il ne le pouvait : il y réussit pourtant en se faufilant, membre après membre. Toutefois cette vision est davantage celle du Sinaï que de la Montagne de la transfiguration : « Quant à ce que cette entrée était si étroite et si difficile, qu'on ne pouvait y passer qu'avec beaucoup de peine, cela signifie que [...] il n'y avait de place que pour passer l'âme et le corps, et non pour passer l'âme, le corps, le monde et le péché. *La condition de l'entrée est encore éthique* .

<sup>149</sup> *La grâce de Dieu ...*, op. cit., p 18ss

L'angoisse le travaille toujours : il ne se croit pas prédestiné, il a l'impression d'avoir laissé passer l'occasion de se convertir et que cela n'était plus pour lui désormais, il se sent réprouvé, etc. Son désespoir venait de ce qu'il ne pouvait se convertir à Jésus.

On remarquera que cette étape, éthique générale d'abord, éthique religieuse ensuite, ne lui donne aucun repos mais exaspère sa situation. Il est maintenant coupable devant quelqu'Un. La forte obsessionnalité des symptômes est accrue par la majesté du Maître divin qu'il doit maintenant séduire.

### 3. Une étape religieuse intervient alors :

— Il entend une prédication sur Cantiques des Cantiques 4/1 : 1° Chaque âme est l'amie de Jésus même dans sa froideur. 2° Jésus nous aime sans que nous le méritions. 3° Jésus aime quand le monde hait. 3° Jésus aime notre âme même en situation de tentation. 5° L'amour de Jésus dure depuis début du monde jusqu'à la fin.

Une période de grand calme et de joie s'ouvre alors qui dure une quarantaine de jour. Puis la tempête se déchaîne à nouveau et les périodes de dépression et celle d'optimisme vont se succéder, d'abord par des rythmes longs, puis en s'accéléralant et provoquant plusieurs changements dans une même journée : n'a-t-il pas commis le péché contre le Saint-Esprit ? Des troubles d'attention et de mémoire surviennent chaque fois qu'il lit les Écritures (essais, par refoulements, de ne pas se confronter à la parole qui l'accuse).

Au bout d'une année d'angoisse, une nouvelle accalmie se produit grâce à la lecture de passages comme Romains 8/30, Colossiens 1/20, Hébreux 2/14; la lecture du Commentaire de Luther aux Galates va dans le même sens. Tout se passe comme si Bunyan avait reçu la certitude que Jésus aime tout le monde (Prédication sur Cant. des Cant.), que la loi s'alliait au Diable pour nous tenter (lecture de Luther); mais aussi, et en même temps, comme s'il n'arrivait pas à se compter dans ce « tous les hommes ».

L'angoisse reprend et les signifiants travaillent de manière autonome : lisant Lévitique 25/23, il se met à dériver sur « Vends-le ». Ce signifiant lui sert à se dire la haine qu'il a maintenant de Jésus en se mettant dans la peau de Judas semble-t-il. Un jour d'épuisement, il semble acquiescer à cette suggestion. Ce qui ne fera qu'ajouter à son angoisse.<sup>150</sup> (Je passe beaucoup de ses hauts et bas).

Par ailleurs, ses « rechutes » le mettaient en face d'Hébreux 6/4-6 et 10/26 sur l'impossible réintégration de ceux qui, ayant cru, ont ensuite abandonné la foi.

— Puis, au détour des pages (et de la vie !), la tempête se calme assez brusquement et une fois pour toute : relisant les passages bibliques qui disaient jusque-là son rejet, il les interprète comme ne décrivant pas ce que fut sa vie. La joie s'installe; il devient prédicateur, gardant la paix dans les épreuves que l'on sait. Son *Voyage du pèlerin* sera un chemin de joie.

(Dans *Le voyage du pèlerin*, Chrétien (Bunyan) raconte simplement cette dernière étape : « Je ne l'ai pas vu avec mes yeux de chair mais avec ceux de mon entendement. La chose s'est passé ainsi : un jour j'étais très triste [...] et comme je ne m'attendais à rien d'autre que l'enfer [...] tout à coup, je crus voir le Seigneur Jésus-Christ me contempler du haut du ciel et me dire "Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé" ». Bunyan a beau se citer des versets disant sa condamnation, toujours Jésus en cite d'autres qui désigne la justification *sola fide*. Il semble donc que, comme pour Luther, cette dernière étape a été accomplie sur une base spirituelle et exégétique).<sup>151</sup>

Il interprètera l'épreuve de sa dernière étape de la manière suivante : il avait accepté que Jésus soit le sauveur du monde, mais il ne pouvait accepter que ce soit le sien, que le Seigneur se soit identifié à lui dans le péché pour que lui puisse être déclaré justifié. Il pouvait bien confesser Jean 3/16, mais il n'arrivait pas à mettre « John » à la place de « quiconque croit en lui ». Quand il a pu le faire, la paix s'installe en lui et il devint un témoin hardi.

## II. BILAN

### 1. Si on compare ce trajet à celui d'Augustin, on trouve des points communs et des différences :

— Augustin a d'abord besoin de trouver un langage faisant le pont avec sa culture philosophique. Ce n'est pas le cas pour Bunyan qui, d'emblée, est bien intégré dans le langage religieux de son temps.

— Les deux obsessionnalisent leur situation éthique jugée désastreuse. Mais leurs histoires antérieures n'étant pas les mêmes, jamais Bunyan ne culpabilise le fait d'avoir une épouse et donc une activité sexuelle normale. Par contre ce dernier a davantage besoin de se construire un Moi idéal acceptable pour le voisinage.

— Les deux sont précédés par le langage de la foi : témoignage de leur environnement social ou familial, présence des Écritures, etc. Dans les deux cas, un ou des « événements extérieurs », coïncidant avec un moment intensif du débat interne, vient casser le monologue intérieur qui tourne en rond.

<sup>150</sup> On mesure que tant qu'on reste dans le registre imaginaire et qu'on n'arrive pas à s'impliquer comme sujet, l'amour et la haine sont proches (cf. le thème de l'HAINAMORATION chez J. Lacan).

<sup>151</sup> *Le voyage du pèlerin*, Paris, *op. cit.*, p 162 s.

— Les deux connaissent une première conversion éthico-religieuse où l'Évangile fonctionne comme force de vivre la loi (ou celle qu'ils croient devoir se donner).

— Les deux connaissent une deuxième expérience plus typiquement religieuse : pour Augustin, il s'agit d'un « retour » plotinien à Dieu; pour Bunyan une personnalisation du *sola fide*.

— L'inquiétude éthique qui a mis Augustin en mouvement subsiste pour la vie : la réserve vis-à-vis de la sexualité cesse d'user ses forces mais il la gardera et l'imposera à la chrétienté occidentale pour un long moment. Quand on regarde les étapes du *Voyage du pèlerin*, on note la faible place que va tenir l'éthique *stricto sensu* : les épreuves et tentations concernent davantage le doute, l'hérésie, la tristesse de la dépression, etc, bref, tout ce qui peut priver le croyant de la joie de son salut et non du salut.

2. Il est intéressant de comparer ces chemins avec les analyses de Kierkegaard sur les étapes qui mènent un homme de *l'individu à l'unique*. Celui en distinguera trois :

— Une étape esthétique de jouissance immédiate.

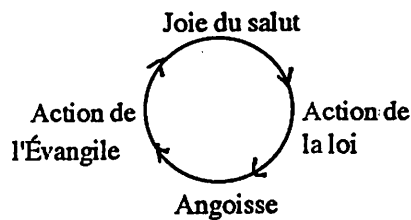
— Une étape éthique où l'homme cherche à se construire dans le sérieux de l'éthique et donc de l'extériorisation de son être. Cette étape se redouble ensuite de manière religieuse (*Religieux A*) : même situation; mais la loi éthique est donnée par Dieu et non construite par soi-même ou définie par les hommes.

— Une étape religieuse non éthique (*Religieux B*) où l'homme accepte d'être justifié par Dieu de manière hétéronome.

Chez Bunyan, ces étapes ne se succèdent pas par simple rupture mais par répétition, reprise de l'élément antérieur :

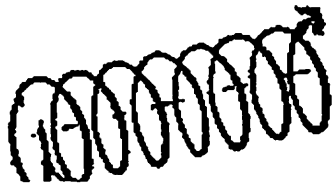
Ainsi, pour Bunyan, dans le stade éthique, il dépasse l'esthétique de l'immédiateté, mais conserve le face à face avec lui-même. Par contre, dans le stade éthique, il introduit une altérité : la loi est donnée par Dieu et c'est devant lui qu'il faut se justifier.

Le stade religieux dépasse le stade éthique en ce que la justification *sola fide* est acquise sur le plan de l'universalité des hommes; mais il conserve la culpabilité du stade antérieur : ce salut est vrai pour tous les hommes mais c'est impossible pour moi qui ait accompli l'irréparable, non plus éthique, mais religieux (péché contre le St-Esprit, rechute, etc). Par contre, le stade religieux dépasse



ce reste de « moi imaginaire » et Bunyan peut se laisser concerner comme *sujet justifié*.

Dorénavant, pour lui, le temps des ruptures sera dépassé : le pèlerin a dépassé la porte étroite. Il s'agit alors de conserver la communion avec le Christ, de garder la joie dans les épreuves, les tournants de la rupture qui dérobent la vision du Royaume, etc. Nous passons du temps des ruptures au temps d'un vécu spirituel plus paisible.



3. Essayons de tester une autre hypothèse de travail afin de faire varier les lectures possibles d'une « expérience spirituelle ».

On peut se représenter l'évolution religieuse sous la forme d'une ligne droite ascendante (Chemin des trois étapes : purgative, illuminative, unitive); d'une ligne droite plus calvinienne (justification-sanctification). On peut le faire aussi sous la forme d'une spirale comme le fait, je crois, la spiritualité de Luther.<sup>152</sup>

À première vue, pour Bunyan, on serait dans une répétition figurable par un cercle qui est alors vicieux :

Ce « à première vue » peut être trompeur. Il n'est pas impossible que Bunyan soit plutôt sur une spirale qui semble répéter mais qui en fait décale à chaque tour.

Essayons de voir si cette dernière hypothèse fonctionne sur les cent premières pages de *La grâce de Dieu répandue* ... :

<sup>152</sup> On pourra se reporter à Jean ANSALDI (en collaboration), *Se tenir devant Dieu dans la lecture des Écritures*, Valleraugue, Sentier de Villeméjane n° 3, 1993, chapitre I.

1. Préhistoire d'une enfance phobique (p 3 et 4).

2. Premiers contacts avec la foi (p 7- p 9)

- Loin du culte
- Participant au culte « extérieur »
- Identifications au beau-père et aux ministres

3. Deuxième tour de spirale (p 10-p 19)

- Prédication + angoisse
- Prise de conscience de la mort sous forme de la fréquentation du cabaret
- Décision. La libération passe ici par un changement de vie extérieure.

Importance du jugement des autres sur sa vie morale.

4. Troisième tour de spirale (p 20-p 39)

- Le changement éthique laisse intacte la question de la conversion (loi)
- Nécessité d'une perte (christologie) p 30-p 32
- Ne suis-je pas réprouvé ? (angoisse)
- Évangile (parabole des invités (il y a encore une place).

5. Quatrième tour de spirale (p 40- p 48)

- Le péché est maintenant lu comme « mauvaises pensées » (p 40-p 41)
- Peur d'en rester aux symptômes du mal (p 46)
- Évangile : cantique des cantiques, amour inconditionnel de Dieu (p 47- p 48)

6. Cinquième tour de spirale

— N'ai-je pas commis l'irréparable péché contre le St-Esprit ? Blasphèmes : Dieu existe-t-il ? Il y a d'autres religions ? Paul ne serait-il pas menteur ? (p 51- p 54). Toutefois les coups de la loi sont vécus maintenant *coram Deo*.

Tentation du retour des œuvres (p 60- p 61)

- Évangile : la médiation de Gisfort (p 61- p 62). Lecture de Luther (p 70)
- Cf. la spirale repérée par lui, p 69)

7. Sixième tour de spirale (p 72-p 95)

— « Vends-le ». Identification à Judas le réprouvé (p 75) Il n'est pas semblable à Pierre mais à Judas (p 82). Un désir d'avoir destin unique, d'être *le* réprouvé, *le* pécheur contre le St-Esprit, *le* plus grand pécheur du monde (p 91). Ici le désir, ne pouvant devenir le premier dans le bien, veut le faire dans le mal. Bunyan est unique et le plus grand dans l'opposition à Dieu. La loi ratisse plus large et atteint la mégalomanie du désir.

— Évangile. Influence de I Rois 19/9-18 : Dieu est avec le souffle léger et non dans le vent de tempête ou de le déluge de feu. (p 93- p 95). Un début de prise de conscience de la « faiblesse de Dieu » face à la mégalomanie du désir de Bunyan ?

Il semble donc que la « conversion » puisse être lue comme une suite de « conversions » : un « bout de loi » exaspère une situation difficile, un « bout d'Évangile » permet d'atteindre une situation plus paisible. Cette dernière est alors inquiétée par un approfondissement de la loi auquel répond une dimension plus profonde de l'Évangile, ainsi de suite.

La suite des prises d'exemples tentera d'éprouver ces diverses hypothèses de lecture.



## CHAPITRE IV THÉRÈSE DE LISIEUX (2/1/1873 - 30/9/1897)

Lire principalement : SAINTÉ THÉRÈSE, *Histoire d'une âme*, Manuscrits autobiographiques, Paris, Cerf, 1990.  
Cf. aussi les deux ouvrages de J-F. SIX, *L'enfance de Thérèse de Lisieux* et *Thérèse de Lisieux au Carmel* (en bibliothèque). Cet auteur veut « démythifier » la lecture de Thérèse de Lisieux et montrer qu'elle était un cas à part dans l'ensemble carmélite de son temps.

### I. LE MILIEU FAMILIAL

1. Ce qui frappe le plus en lisant les *Manuscrits autobiographiques*, c'est le bain religieux du milieu familial et la multiplicité des dévotions et des « bondieuseries »; mais aussi la présence omniprésente de la mort.

— Le père de Thérèse voulut être moine; mais cela lui fut refusé par méconnaissance du latin; la mère voulut être religieuse mais on la refusa également pour des raisons inconnues. Il se marièrent donc sur le tard; mais on mesure déjà l'existence omniprésente d'un « désir de l'Autre » qui va travailler en sourdine les 5 filles survivantes : quatre devinrent carmélites; une voulut être clarisse mais on la refusa au nom de son noviciat; elle finit quand même par trouver une place « religieuse ».

— La mort était également partout : 4 enfants du couple moururent en très bas âge. L'avant-dernière se prénomma Thérèse, et notre future carmélite portera le nom de sa sœur disparue. On mesure que, ici encore, une place lui était assignée dans le désir parental, comme si les vocations déçues devaient condamner ces enfants à devenir religieuses ou à mourir. La quête de la souffrance poursuivra d'ailleurs longtemps Thérèse : « Le lendemain de la communion, les paroles de Marie (sa sœur) me revinrent à la pensée; je sentis naître en mon cœur un grand désir de la souffrance et en même temps l'intime conviction que Jésus me réservait un grand nombre de croix [...]. La souffrance devint mon attrait, elle avait des charmes qui me ravissaient sans bien la connaître ». <sup>153</sup>

La mort elle-même prenaient des allures enchantées. Assistant plus tard au décès d'une carmélite, elle écrira : « Le jour de son départ pour le ciel, je me suis sentie particulièrement touchée, c'était la première fois que j'assistais à une mort, vraiment ce spectacle était ravissant » (*sic*). <sup>154</sup>

2. Très tôt elle s'identifia à sa seconde sœur Pauline (la future Mère Agnès), forte femme qui n'eut de cesse d'attirer toutes ses sœurs au Carmel. « Souvent j'entendais dire que bien sûr Pauline serait religieuse; alors sans trop savoir ce que c'était, je pensais "Moi aussi je serais religieuse" ». <sup>155</sup> Elle l'appelait « Maman »; au Carmel elle l'appellera « Ma Mère ».

Enfant gâtée par ses sœurs et son père très tôt veuf, elle alternait pleurs et rires pour séduire et imposer ses volontés; à la mort de sa mère, elle devint au contraire triste, timide, réservée et solitaire.

L'entrée au Carmel de Pauline coïncida avec une maladie étrange que personne ne sut diagnostiquer mais que l'entourage craignait mortelle (alternance de tremblements sans fièvre, de maux de tête qu'elle gardera jusqu'à la fin, etc). Elle hésitera longtemps avant de conclure : « Je suis persuadée qu'elle (la maladie) était l'œuvre du démon, mais longtemps après ma guérison, j'ai cru que j'avais fait exprès d'être malade et ce fut là un vrai martyr pour mon âme ». <sup>156</sup> Elle fut guérie par *Notre Dame des Triomphes*, statue posée près d'elle et qui lui sourit.

3. Le rapport à son père est aussi ambigu : personne qu'elle adore, elle l'appelle « Mon Roi », titre qu'elle donnera aussi au Christ; mais dans ses rêves d'enfants, elle le promet à un mort difficile :

En 1894, elle se souviendra qu'à l'âge de 6 ans elle avait rêvé de son père qui avait un visage voilé. Il faut sans doute faire la part des choses et laisser la porte ouverte aux influences tardives sur ce « voile » qui va jouer un rôle de plus en plus grand. Accoudée à la fenêtre d'une mansarde, elle voit devant la buanderie un homme, de la taille de son père, la tête « couverte d'une espèce de tablier de couleur indécise ». Elle a peur et appelle son père et sa mère. Rétrospectivement, Thérèse et sa sœur Marie y voient une anticipation de ce qui arrivera : « C'était bien papa que j'avais vu, s'avançant, courbé par l'âge. C'était bien lui, portant sur son visage vénérable, sur sa tête blanchie, le signe de sa glorieuse

<sup>153</sup> *Histoire d'une âme*, op. cit., p 94

<sup>154</sup> *Ibid.* p 193.

<sup>155</sup> *Ibid.* p 27.

<sup>156</sup> *Ibid.* p 75. C'est moi qui souligne.

épreuve [...] Comme la face Adorable de Jésus fut voilée pendant la Passion, ainsi la face de son fidèle serviteur devait être voilée aux jours de sa douleur [...] ».

5. Tout ce contexte de caprices exaucés, de merveilleux religieux omniprésent, la met dans un sentiment de toute-puissance. D'où un fort désir : être sainte, rien de moins : « À 10 ans, je pensais que j'étais née pour la gloire, et cherchais le moyen d'y parvenir; le Bon Dieu [...] me fit comprendre que ma gloire à moi ne paraîtrait pas aux yeux mortels, qu'elle consisterait à devenir une grande sainte [...] ». <sup>157</sup>

Autrement dit, tous les ingrédients sont réunis pour que Thérèse devienne, sinon folle, du moins fortement handicapée. Une conversion changeait ce destin.

6. Le soir de Noël, à 14 ans, rentrant de la messe, elle se préparait à aller retirer ses cadeaux dans les souliers (!) quand elle surprit un certain agacement de son père qui disait à l'une de ses aînées : « Enfin, heureusement que c'est la dernière année ». Elle monta dans sa chambre et ses larmes furent contenues : en un clin d'œil, Jésus la change : elle devient adulte, cesse ses gamineries, découvre la joie du don au lieu de celle de recevoir.

Le dimanche suivant, elle est frappée par un tableau de la crucifixion, du sang qui coule; elle croit percevoir le « J'ai soif ». Elle associe la soif des âmes sans Dieu et se sent appelée à se consacrer à elles.

Peu de temps après, elle prie pour un meurtrier condamné à mort et athée. Elle apprend qu'au moment de monter à l'échafaud, il avait embrassé le crucifix. Elle est persuadée de l'exaucement et cela la fortifie dans sa vocation.

Cette « conversion » redresse incontestablement la vie de l'enfant Thérèse. L'entrée au Carmel risque de remettre en cause cet équilibre psychologique et spirituel.

## II. LE MILIEU DES CARMELS

Thérèse va faire des pieds et des mains, y compris un voyage à Rome, pour entrer au Carmel malgré ses 15 ans. Il est stupéfiant de voir son père l'aider et les responsables ecclésiastiques, y compris le pape, céder. Mais quel était l'état des Carmels ?

1. Voici une présentation générale faite au XVII<sup>e</sup> : « Le fond de l'ordre du Carmel est d'honorer l'incarnation et les anéantissements du Sauveur, de s'unir plus étroitement au Verbe fait chair, et de glorifier Dieu par l'imitation de sa vie cachée, souffrante et immolée. C'est encore de prier pour les pécheurs, de s'offrir pour eux à la justice divine et de suppléer par les rigueurs d'une vie austère et crucifiée à la pénitence qu'ils ne font pas; en sorte qu'une carmélite est chargée de continuer et de compléter en quelque sorte l'œuvre de médiation du Christ ». <sup>158</sup>

2. Au XIX<sup>e</sup>, nous assistons à un recentrement des Carmélites autour d'un renouveau d'actualité de leur fondatrice, Thérèse d'Avila : traduction d'œuvres; abondance de l'iconographie, surtout de son extase où l'ange perce du trait de l'amour divin le cœur de sa moniale. En 1882 paraît, de Mgr Vaccari, *Les merveilles anciennes et nouvelles du cœur de Sainte Thérèse de Jésus* : le corps resté intact longtemps après la mort; son cœur, arraché plus tard, avait des épines formées. On raconte de nombreux miracles autour de ses reliques, etc.

De nombreuses figures influencent ce recentrement autour d'une piété morbide :

— Mère Raphaël qui offrit toutes ses souffrances pour éviter que le Père Hyacinthe, qui avait rompu avec l'Église et s'était marié, ne soit pas puni.

- Mère Élisabeth de la Croix (+ 1996) qui arrive au Carmel avec un attirail d'instruments de pénitence. Le 9 juin 1959, elle ressent « les premières atteintes du cœur-à-cœur avec Jésus-Christ ». Elle avait de plus en plus besoin de punitions : « Elle eut une soif intense de confusions extérieures et de souffrances corporelles. Les pénitences excessives et inouïes qu'elle s'infligeait depuis très longtemps [...] ne lui suffisaient plus. Il fallait l'ignominie extérieure : il fallait à son ambition d'être foulée aux pieds et traitée avec mépris, rejetée à l'instar des bêtes de somme ! [...] Le Saint-Esprit lui inspira de faire disparaître son titre de supérieure pendant un temps limité qu'elle nomma des *séances*, pendant lesquelles séances, une de ses filles l'accablerait de reproches, même d'injures et de mauvais traitements, puis lui infligerait la discipline ». <sup>159</sup> A cela s'ajoutait d'autres sévices souvent encouragés par les aumôniers.

L'Église catholique se percevait alors comme une citadelle assiégée : rationalistes, francs-maçons, juifs, protestants, prêtres renégats, etc. Par suite, il s'agissait de s'offrir en victime pour que Dieu punisse

<sup>157</sup> *Ibid.* p 85.

<sup>158</sup> *Le trésor du Carmel*, p 245.

<sup>159</sup> *Notes et souvenirs sur la révérende Mère Elisabeth de la croix*, 1902.

sur soi toutes les offenses qui lui étaient faites. Existence d'une congrégation *Victimes du Sacré-Cœur de Jésus*, *Société de prêtres-victimes*, etc.

3. Dans le couvent de Lisieux, Mère Marie de Gonzagues et Sœur Agnès (Pauline, la sœur aînée de Thérèse) sont en forte tension pour être supérieure. Malgré les règles, la première le sera presque tout le temps.

— Sœur Agnès, (Pauline), seconde des Martin, entre au couvent à 21 ans, la première des quatre sœurs et de la cousine. Forte volonté, elle exercera une pression intense pour faire entrer Thérèse dès l'âge de 15 ans, malgré de nombreuses réserves des responsables ecclésiastiques.

— Mère Marie de Gonzague, se sentant menacée par tous ces Martin, et étant supérieure lors de l'entrée de Thérèse, multipliera les brimades et les humiliations.

Plus tard, peu avant la mort de Thérèse, et devant l'évidente « sainteté » de celle-ci, elles se feront concurrence pour recevoir des confidences, entendre des révélations, etc. Elles n'hésiteront pas à retoucher l'histoire.

Ainsi, la situation est tellement morbide, qu'on se demande si Thérèse ne va rebasculer dans ce que la « conversion de Noël » lui avait évité.

### III. TOURNANTS DE THÉRÈSE

Il est impossible de suivre en détail ce que fut sa courte vie de carmélite. Je ne relèverai que quelques points :

#### 1. Le tableau « Le rêve de Jésus »

Thérèse traduit ses sentiments avec la symbolique du Cantique des Cantiques. Actuellement, elle est dans la situation décrite en 3/2-4 : Jésus l'aime mais ne lui donne aucun signe; *ce temps de la présence/absence durera jusqu'à la mort*.

Elle offre un tableau à Mère Agnès représentant le petit Jésus dormant avec des fleurs dans sa main; en arrière fond, les instruments de son futur supplice, la Sainte Face et l'hostie. Dans sa lettre d'accompagnement, elle explique que les fleurs sont les vertus de sœur Agnès qui resteront toujours cachées dans le Saint Enfant.

En fait, ce tableau était destiné à une Sœur du Mans où il finira par arriver. Dans une lettre à celle-ci, elle donne un autre sens : « J'ai peint ce divin Enfant de manière à montrer ce qu'il est à mon égard [...]. » (*Lettres* p 261) : bien qu'il ait les yeux fermés et semble ne pas voir « son épouse », en fait il veille et agréé les bonnes œuvres. Il faut lui faire confiance.

Dans un acte de *Verneignung* (dénégation), Thérèse dit sa souffrance (apparente indifférence de Jésus qui ne la gratifie d'aucune révélation spéciale); mais, en même temps; elle la surmonte par sa confiance. Toutefois, au-delà de son désir qui pointe ici, on mesure que Thérèse a accepté d'être sans signes, sans émotions religieuses particulières. Contrairement à beaucoup de ses sœurs, elle a le sentiment que son époux dort et se repose en elle : elle ne fait pas de bruit pour ne pas l'éveiller. Elle attend le Royaume pour « sentir » la joie de ses épousailles mystiques.

#### 2. ACTE DE DONATION du 9 juin 1895

Acte de consécration de victime : « Seigneur, vous voulez que toute l'horreur de l'appréhension pèse sur mon âme. Oh ! Je vous bénis avec Jésus et j'apprends là aussi les angoisses de la "maternité spirituelle". Jésus, je ratifie la profession de victime que Vous me fîtes faire quand j'étais malade, au mois de mars 1881[...]. En ce jour, Seigneur, je ratifie mon offrande, je vous supplie de l'offrir pour la destruction de la franc-maçonnerie. À cette intention, j'accepte toutes les immolations, et surtout je vous promets de travailler de tout mon pouvoir à ce que vous m'avez demandé : la purification de la racine pourrie d'orgueil de notre pauvre France, par la pratique constante des vertus de Nazareth [...] ».

Toutefois, en travaillant sur les poésies de la même époque, le Père Six montre qu'une interprétation nouvelle se fait jour : *Dieu est davantage amour que justice*. « O mon Dieu, m'écriai-je au fond de mon cœur, n'y aurait-il que votre justice qui recevra des âmes s'immolant en victimes ? Votre amour miséricordieux n'en a-t-il pas besoin aussi ? » (*Manuscrits A*, 84). *Il semble que nous soyons à un moment où, tout en conservant le langage victimaire de son contexte religieux, Thérèse perçoit que l'Amour infini de Dieu est plus grand que sa soif de Justice et donc de réparation*.

Encore une fois, tout en s'inscrivant dans un langage qui est celui de son temps et de sa communauté, elle retourne la problématique et s'inscrit dans un cheminement moins pathogène.

#### 3. Nuit de Pâques 1896

L'événement est écrit 14 mois plus tard, le 9 juin 1897, pour marquer qu'il faut le lire à la lumière de l'acte de donation. Thérèse pensait jusque-là que l'incroyance était acte de mauvaise foi. Il lui est

maintenant donné d'y participer, et ce jusqu'au bout : *le ciel existe-t-il ?* (Cf *Manuscrit C*). Elle connaît alors la perte de jouissance anticipée du ciel. La date de rédaction semble dire que Thérèse comprend l'épreuve à la lumière de l'acte de donation : souffrir l'incroyance comme immolation pour les incroyants.

Est-ce une réponse à sa situation lors de sa première crise d'hémoptisie où elle se sentait proche du ciel ? (Acte stupide du Père Madelaine qui lui fait écrire le Credo avec son sang à elle et le poser sur son cœur). Est-ce la réponse à son désir de martyr ? Quoi qu'il en soit, Thérèse ne vit plus que dans une foi totalement envahie par le doute : elle reçoit cette situation comme une absence apparente encore plus lourde de son « époux céleste ». Elle vivra désormais dans cette « nuit » et convertira son désir de manifestations christologiques en celui de « mourir d'amour » et dans l'amour.

*Au-delà de ce langage, elle expérimente une présence-abstente du Seigneur ; elle doit se contenter des médiations : par delà la théologie de la gloire où elle fut élevée (Dieu était partout, puissant, avide de justice et de sang), elle s'installe dans une théologie de la croix : Dieu en Christ la laisse marcher par la foi, sans accès direct à lui, totalement liée aux médiations de la vie ecclésiale .*

#### 4. Le songe de la nuit du 9 à 10 mai 1896

5 semaines après, elle fait un songe : étant dans un tunnel, 3 carmélites viennent voilées vers elle. À sa demande, l'une d'elles se dévoile et couvre Thérèse de son voile : c'était Mère Anne de Jésus, compagne de Thérèse d'Avila et fondatrice des Carmels en France. Toujours à sa demande, celle-ci précise que Jésus viendra bientôt la prendre avec elle et que, en attendant, il est content d'elle.

— Dans la proximité du rêve on peut interpréter : il y a un ciel ! Elle est accueillie comme une bonne carmélite malgré son « incroyance » ! Jésus ne lui demande rien de plus ; sa mort est proche !

— Dans l'association : elle est carmélite, épouse et mère ; elle désirait être guerrier, prêtre, apôtre, docteur et martyr.

Ce désir infini se réalise dans l'amour qui les comprend tous. Cet amour bat au cœur de l'Église qui assume en son sein toutes les vocations. « On voit que Thérèse a fait ici un nouveau pas : de même qu'elle avait découvert et mis en évidence que Dieu n'était pas d'abord Justice, mais Amour, elle clame ici que l'Église n'est pas d'abord des œuvres mais un cœur brûlant d'amour [...]. Le désir personnel de Thérèse de vivre toutes les vocations peut trouver son lieu qui existe déjà : le cœur de l'Église ». <sup>160</sup>

*Pas à pas, elle est donc conduite à convertir son désir à la finitude .*

Elle meurt de tuberculose, en pleine jeunesse et dans de fortes souffrances.

## IV. ASPECTS DE THÉRÈSE

1. Thérèse a peu senti, peu vu, peu vécu dans l'évidence de l'extase ou d'événements extraordinaires. C'est ce qu'elle essaye d'assumer : « Cette joie non sentie est au-dessus de toute joie », « Souffrons en paix [...]. J'avoue que ce mot de paix me semblait un peu fort, mais l'autre jour, en y réfléchissant, j'ai trouvé le secret de souffrir en paix [...] : qui dit paix ne dit pas joie, ou du moins joie sentie [...] ». Il suffit donc que Jésus sache et voie, tant pis si elle ne sent pas et ne voit pas.

Cette situation est en fait un état de martyre : « Ah c'est là un grand amour que d'aimer Jésus sans sentir la douceur de cet amour [...]. C'est là un martyr [...], le martyr ignoré, connu de Dieu seul [...], martyr sans honneur, sans triomphe [...]. Voilà le martyr poussé jusqu'à l'héroïsme [...] ». <sup>161</sup>

2. Ce martyr est d'ailleurs l'un de ses souhaits. Selon Six, elle transforme ainsi les souffrances réelles de son cercle familial pour mieux assumer leur durée. Elle est séduite par les souffrances du Christ : « La petite fiancée de Jésus sent qu'elle aime Jésus pour lui seul et elle ne veut que regarder le visage de son bien-aimé que pour y surprendre les larmes qui coulent des yeux qui l'ont ravie par leurs charmes cachés ». (C.G. I, p 571).

Ce martyr faut partie de son désir : « Cependant je le sens, ô Jésus, après avoir aspiré vers les régions les plus élevées de l'amour, s'il me faut ne pas les atteindre un jour, j'aurai goûté plus de douceur dans mon martyr, dans ma folie, que je n'en goûterai au sein des joies de la patrie, à moins que par un miracle tu ne m'enlèves le souvenir de mes espérances terrestres. Alors laisse-moi jouir pendant mon exil des délices de l'amour [...]. Laisse-moi savourer les douces amertumes de mon martyr. Jésus, Jésus, s'il est si délicieux le désir de l'aimer, qu'est-ce donc de posséder, de jouir de l'amour ? Comment une âme aussi imparfaite que la mienne peut-elle aspirer à posséder la plénitude de l'amour ? <sup>162</sup> Texte important où *Thérèse se sauve de la « folie » en préférant rester dans désir (qui implique le manque] plutôt que dans la jouissance* (réalisation totale du désir par la prise de possession sans reste de son objet).

<sup>160</sup> J-P. SIX, *Thérèse de Lisieux au cœur de la foi*, op. cit.

<sup>161</sup> *Correspondance générale*, Tome I, p 494.

<sup>162</sup> *Manuscrits autobiographiques* B4.

3. Thérèse est traversée par le désir d'être un homme afin d'être prêtre, apôtre des païens et martyr. Elle va trouver la réalisation partielle *par ses identifications à des prêtres*. Elle « adopta » le père Roulland à qui elle écrit : « Le 8 septembre 1890, votre vocation de missionnaire était sauvée par Marie la Reine des apôtres et des martyres; en ce même jour, une petite carmélite devenait l'épouse du Roi des cieux. Disant au monde un éternel adieu, son unique but était de sauver des âmes [...]. À Jésus, son divin époux, elle demanda particulièrement une âme apostolique; ne pouvant être prêtre, elle voulait qu'à sa place un prêtre reçût les grâces du Seigneur, qu'il ait les mêmes aspirations qu'elle [...]. Mon frère, vous confirmez le jour de votre ordination sacerdotale, commença le 8 septembre ? Je croyais ne rencontrer qu'au ciel l'apôtre, le frère que j'avais demandé à Jésus, mais ce bien-aimé sauveur, levant un peu le voile mystérieux qui cache les secrets de l'éternité, a daigné me donner dès l'exil, la consolation de connaître le frère de mon âme, de travailler avec lui au salut des pauvres infidèles ». (*Lettres*, p 348-349).

À travers lui, elle désire le martyr : « Savez-vous, mon frère, que si le Seigneur continue d'exaucer ma prière, vous obtiendrez une faveur que votre humilité vous empêche de solliciter. Cette faveur incomparable, vous le devinez, c'est le martyr [...]. Oui, j'en ai l'espérance, après de longues années passées dans les travaux apostoliques, après avoir donné à Jésus amour pour amour, vie pour vie, vous lui donnerez aussi sang pour sang », (*Lettres* p 349-350). « Vous allez peut-être me trouver bien enfant mais qu'importe, je vous confesse que j'ai commis un péché d'envie en lisant que vos cheveux allaient être coupés et remplacés par une tresse chinoise. Ce n'est pas cette dernière que j'ai convoitée, mais tout simplement une petite mèche des cheveux devenus inutiles [...], ces cheveux seront pour moi des reliques lorsque vous serez au ciel, la palme du martyr à la main. Vous trouvez sans doute que je m'y prends longtemps à l'avance, mais je sais que c'est l'unique moyen d'arriver à mon but, car votre petite sœur [...] sera certainement oubliée dans la distribution de vos reliques ». (p 350-351).

Plus loin : « Après cette vie pendant laquelle nous aurons semé ensemble dans les larmes, nous nous retrouverons joyeux portant des gerbes dans nos mains ». (p 354).

\*

Thérèse, comme chacun de nous, a été prise dans le « désir de l'Autre » qui la précède et qui donc va colorer aussi sa vie religieuse. Ce « désir de l'Autre » est ici porteur de germes psychotiques forts; la vie « carmélite » de l'époque ne peut qu'alourdir cette menace.

Elle « se sauvera » grâce à des « expériences religieuses » successives qui l'inscriront dans la finitude :

— Finitude de l'Autre : Dieu est aussi en souffrance. Son amour en Christ l'emporte sur sa puissance en elle-même.

— Finitude de la foi : acceptation de « l'absence » de l'époux dont elle ne peut profiter que par les signes de médiation donnés par l'Église.

— Acceptation de son destin de femme et du fait de ne pas être le tout de l'humain comme aussi de ne pas assumer la totalité des ministères.

Certes elle reste inscrite dans un langage quasi irrespirable pour nous; *mais la révolution qui s'opère en elle doit être mesurée par l'écart avec le langage de l'entourage*.<sup>163</sup> Certes elle reste très marquée par la névrose hystérique et son désir de mort l'emportera : mais la névrose est ici un pas positif par rapport ce qui aurait dû normalement lui survenir, probablement la psychose.

<sup>163</sup> Cette remarque me paraît ouvrir sur une généralisation de la méthode : que l'on ait affaire avec des courants catholiques, évangéliques, charismatiques, etc, le langage en soi ne signifie rien mais seulement la prise de distance, même infime, avec ce langage du groupe d'appartenance.

## CHAPITRE IV EVAN ROBERTS ET LE REVEIL GALLOIS

LIRE : Henri BOIS, *Le Réveil au pays de Galles*, Toulouse, Société des publications morales et religieuses, 1905, surtout pages 66-93 et 395-557.

Le pays de Galles a connu de nombreux réveils religieux. Surtout :

- vers 1630 : il redonna une nationalité aux Gallois (le non-conformisme possède ici une incontestable dimension anti-anglaise).
- vers 1730 : il donna une forte hymnologie qui jouera un rôle essentiel plus tard.
- vers 1850 : il donna aux Gallois un système d'éducation (en particulier des Écoles du dimanche).

Ce serait une illusion d'optique que de réduire le Réveil du XX<sup>e</sup> siècle à la seule personne d'Evan Roberts. Ce mouvement religieux débuta avant la prédication de celui-ci, en des commencements modestes, autour du pasteur Joseph Jenkins en juillet 1903; il connut un grand nombre de prédicateurs remarquables et souvent discrets. Toutefois, parce que ce réveil fut largement couvert par la presse, et que celle-ci s'attacha trop souvent au spectaculaire, la personnalité d'Evan Roberts fut souvent exclusivement pointée. Il est juste de dire qu'il y joua un rôle important, à la fois en tant qu'un des premiers fruits de ce Réveil et en tant que rassembleur de foules.

La bibliographie est importante. On peut néanmoins raisonnablement se limiter à Henri Bois qui se rendit sur place, interrogea longuement acteurs et témoins, dépouilla une quantité considérable d'articles de journaux et de brochures religieuses. Dans son livre, il analysa longuement cette personnalité religieuse du printemps 1904 à l'été 1905. (Son voyage date de Pâques 1905). Pour réfléchir, il est important toutefois de s'attacher plus aux faits qu'il rapporte qu'aux interprétations qu'il en donne.

### I. LOUHOR, NEWCASTLE-EMLYN, BLAENANNERCH

Evan Roberts est né en 1878 dans une famille de mineurs ayant eu 10 enfants. L'ambiance était très religieuse. À sa naissance, sa mère déclare : « Voilà encore un fils pour le service de Dieu ! Peut-être sera-t-il un jour prédicateur ? ». Donc l'enfant est placé dès le départ dans une forte demande de la mère sans que l'on puisse repérer quoi que ce soit de son désir. Ce n'est pourtant pas la direction prise tout de suite : à 12 ans, il débute dans la mine où, à chaque pause, il lisait la Bible. Vers l'âge de 20 ans, sans cesser son travail de mineur, il se met à lire d'autres livres, à étudier la sténographie et à apprendre le métier de forgeron chez son oncle. C'est donc un actif. Parallèlement, il ouvre et anime une École du dimanche pour les fils de mineurs, dans les locaux même de la mine.

#### 1. *Expérience de Loughor* <sup>164</sup>

##### a) *Récit de Roberts confié au pasteur Francis.*

- Il demandait l'Esprit depuis 13 années.
- Un vendredi du printemps 1904, il assiste à un service où un diacre exhorte fortement à demander l'Esprit.
- Rentré chez lui, il pria, lorsqu'il fut pris dans un sentiment de perte de l'espace-temps, de montée (*taken up*), de dilatation (*expense*). « C'était la communion avec Dieu. Auparavant, je n'avais qu'un Dieu lointain. Ce soir, j'eus peur, mais cette peur ne s'est jamais plus renouvelée. Je tremblais si fort que le lit en fut secoué, et que mon frère réveillé, me saisit, pensant que j'étais malade ».

— Pendant les trois mois qui suivirent, alors qu'il se préparait à entrer à l'École préparatoire de théologie de Newcastle-Emelyn, il eut les mêmes expériences, sauf la peur. Elles duraient de 1 h à 5 h du matin; puis il dormait de 5 h à 9 h; l'expérience reprenait de 9 h à midi.

##### b) *Récit de Roberts confié à M. Stead*

- Même récit; mais les 13 années d'attente sont davantage motivées par un sentiment de faillite du christianisme et l'espérance d'un réveil.

---

<sup>164</sup> H. Bois, *op.cit.* p 71 ss.

— Mêmes faits mais insistance sur l'impossibilité de dire ou de décrire ses « conversations » avec Dieu, et d'aller partager avec ses proches.

— Importance des questions-réponses :

- STEAD : « Puis-je vous demander si celui qui vous parlait vous apparut sous les traits de Jésus-Christ ? ».

- ROBERTS : « Non, ce n'était pas Jésus-Christ, c'était Dieu en personne ».

- STEAD : « Dieu le Père Tout-Puissant » ?

- ROBERTS : « Oui, et le Saint-Esprit ».<sup>165</sup>

H. Bois interprète ainsi :

— Il n'y a pas d'attente de salut-conversion (c'est fait depuis longtemps), mais de l'effusion de l'Esprit.

— Il s'agit d'une conversion religieuse mais pas spécifiquement chrétienne (pas de Christ).

Le diagnostic s'appuie sur des éléments bien observés mais il est trop léger. Comme la suite le dira, ce n'est pas l'absence du Christ qui est remarquable (il l'avait enseigné souvent à l'École du dimanche et il y croyait); mais c'est l'insistance sur la toute-puissance de Dieu et sur l'immédiateté de l'Esprit qui est une autre forme de cette toute-puissance .

### 2. Expériences de Newcastle-Emelyn

— Trois mois après cette première expérience, il partit donc à l'École préparatoire de théologie, située à Newcastle-Emlyn, avec la peur d'y « perdre la communion avec Dieu ». Pour l'éviter, il mit de côté une demi-heure par jour à cet effet et les expériences se poursuivirent sans mettre en cause son travail scolaire. Du moins pendant une semaine après quoi « tout mon temps fut saisi (*taken up*) ».

On constate donc qu'il peut maîtriser partiellement ces rencontres de communion directe avec Dieu et l'Esprit, du moins pendant une semaine .

— Un « gros rhume » le mit au lit quatre jours et, la dernière nuit, il était baigné de sueur, laquelle sudation est interprétée par lui comme «*the result of the cold and of communion with God* ».

— Il alla, à la chapelle, à des réunions; mais ce mardi soir il ne put prier. Toutefois il se souvient avoir demandé «*where the devil was ?* ». Et il ajoute cette remarque importante qui rejoint le dialogue discuté plus haut avec Stead : « J'étais dur. Je pouvais regarder la croix sans sentir. Je pleurais à cause de la dureté de mon cœur, mais je ne pouvais pas pleurer à cause de Christ. J'aimais le Père et l'Esprit, mais je n'aimais pas le Fils ».<sup>166</sup>

Il ne s'agit pas tant, on le constate, d'une non-foi au Fils que d'une impossibilité d'assumer ce que la croix du Fils pouvait réellement signifier. (Plus d'un an plus tard, dans une période de calme religieux retrouvé, il dira à une réunion de jeunes : « Lorsque je suis allé à l'école, à Newcastle-Emlyn, j'étais tellement troublé dans mon esprit que je ne savais que faire. Je ne pouvais composer de nouveaux sermons et je ne pouvais pas prêcher les anciens, parce qu'il y avait trop peu de Christ dans ces derniers ».<sup>167</sup>

### 3. Expériences de Blaenannerch

Le jeudi, il est dans ce lieu pour des réunions de réveil.

— À 7 heures du matin, première réunion. Le pasteur Joshua parla ainsi (récit confié à Roberts) : « Seigneur accorde-nous telle ou telle grâce (qu'il énuméra) et *courbe-nous (bend us)* ». <sup>168</sup> Il ne dit pas "O Seigneur, courbe-nous" comme si c'était la demande principale. C'est l'Esprit qui mit, en ce qui me concerne, l'accent sur ces mots : "courbe-nous". "Voilà ce qu'il te faut", me dit l'Esprit. Et tandis que je sortais de la réunion, je priais "O Seigneur, courbe-moi" ». <sup>169</sup> Finement, dans son récit, Roberts signale que ce signifiant « courber » ne joue pas un grand rôle dans la prière du pasteur Joshua; c'est en lui qu'il retentit fortement.

— A la réunion de 9 h, il était persuadé qu'il devait prier à haute voix; mais l'Esprit en lui l'invitait à attendre. Dans cette attente, « je sentais une force vive venir en mon cœur. Elle m'empêchait de respirer, et mes jambes flageolaient [...]. Et tout à coup quelqu'un termina sa prière alors que mon cœur était en ébullition. J'aurais éclaté si je n'avais pas prié. Ce qui me mettait en ébullition, c'était ce verset : « Dieu a montré son amour envers nous [...], ( Romains 5/8 ). Je tombais à genoux, les bras étendus sur le banc d'en face, et les larmes et la transpiration coulèrent abondamment. Je crus que c'était du sang [...]. (Des femmes essuient son visage). Pendant environ deux minutes, ce fut effrayant. Je criais "Courbe-moi !

<sup>165</sup> *Ibid.* p 75.

<sup>166</sup> *Ibid.* , p 80. C'est moi qui souligne.

<sup>167</sup> *Ibid.* p 551. C'est moi qui souligne.

<sup>168</sup> Prononcé en gallois : *plyg ni* peut aussi se traduire par « subjugue-nous », « dompte-nous, ploie-nous ». (note d'H. Bois).

<sup>169</sup> *Ibid.* , p 82

Courbe-moi ! Courbe-moi !"; puis "oh ! oh ! oh !" et madame Davies dit "O merveilleuse grâces ! " ; Je répondis "Oui, ô merveilleuse grâce ! ". Ce qui me courbait, c'était la pensée que Dieu recommandant son amour, tandis que moi je ne voyais rien en lui qui méritât recommandation. Après que j'eus été courbé, une vague de paix vint sur moi et l'auditoire chanta "J'entends ta voix bienvenue". Et tandis qu'on chantait, je pensais à ceux qui seront courbés au jour du jugement, et je fus rempli de compassion pour eux, et je pleurais ». <sup>170</sup>

Dès lors il se mit à parcourir le pays en prêchant le réveil et en devenant le prédicateur le plus connu de celui-ci.

— Faisons quelques remarques :

- On ne peut mettre en doute l'antériorité de sa foi orthodoxement confessée. Mais celle-ci tournait autour de la divinité toute-puissante, et donc de son propre désir de toute-puissance. Jésus entrait dans le système comme lieu où Dieu s'offrait un sacrifice pour s'autoriser un acte de toute-puissance : pardonner en raison d'un sacrifice. C'est ce que j'appellerai une foi vétéro-testamentaire.

- L'événement de Blaenannerch peut se comprendre comme conversion de la foi (et donc de son désir) à la finitude. Prise en compte de la croix comme lieu où Dieu se donne à comprendre comme Parole et Amour inscrits dans la finitude (Cf. l'importance de Romains 5/8).

- Il faut noter aussi l'importance de la « sueur » qui reviendra. Cette « conversion à la croix du Christ » semble passer par une identification à l'agonie du Christ (sueur de sang, femmes essuyant le visage, etc). Cette identification semble donner souvent par la suite des effets psycho-somatiques. (Cf. Thérèse de Lisieux et le Saint Suaire).

- Il faut aussi noter l'importance du signifiant « *to bend* » sans qu'on puisse aller très loin car ce n'est là qu'une traduction : tout se passe en gallois et je n'ai pas les moyens d'étudier les connotations de *plyg ni*. Il semble en tout cas qu'il fonctionne dans le sens de « rabaisser le désir de puissance », « accepter la finitude de Dieu en Christ », la « castration symbolique de l'Autre » en quelque sorte. Je n'en veux pour preuve que cette prédication faite plus tard : « Notre prière devrait être : "O Dieu, courbe-moi" [...]. Pendant treize ans, j'avais servi Dieu, mais c'était une religion de doutes et de craintes. J'avais le cœur si dur que je pouvais regarder la croix sans émotion [...]. Quand pour la première fois je compris qu'il me fallait me courber, ce fut un moment solennel et terrible [...]. Ah ! ce fut la vision de l'amour de Dieu qui me courba et maintenant cette vision fait fondre mon cœur ». <sup>171</sup>

Toutefois, nous le verrons, ce signifiant va resurgir dans sa vie mais pour se mettre à fonctionner dans un autre sens, comme une réserve de régression et d'agression non utilisée ici. Cela peut devenir en quelque sorte : « courbe-nous tous Seigneur, mais que moi ton prédicateur je sois l'agent de cet abaissement des autres (!) ». Déjà, ici, dans cette première conversion à la croix, je me demande si, dans la parole ultime sur le jugement dernier, ce signifiant ne connote pas l'écrasement des non convertis.

## II. LE MINISTÈRE PUBLIC

On peut découper trois phases dans ce ministère qui va de l'automne 1904 à l'été 1905 (elles ne correspondent pas aux découpes d'H. Bois qui est, à mon avis, précieux pour les faits mais trop près de l'événement pour l'interprétation).

### 1. Période « paisible »

Elle dure à peu près sur une large partie de l'automne.

— On constate qu'Evan Roberts se comporte comme un classique prédicateur du réveil : prise de parole d'une heure dans les réunions. La prédication ne comporte pas d'allusions à l'enfer, la condamnation, le jugement dernier, etc; elle reste centrée sur l'amour de Dieu, les souffrances de Christ, l'offre de conversion et de salut.

— On note toutefois une grand nervosité (aller-retour dans la salle lorsqu'il attend, gestes brusques et inutile des bras, etc). Quand il parle, il s'arrête quelques fois, semble se torturer de douleur : impression d'une identification forte à l'agonie du Christ.

Il ne me semble pas important d'insister sur les « visions » qui me paraissent relever davantage des effets oratoires plus ou moins spontanés : « Je me rappelle avoir vu une fois à Loughor un soldat romain en train de clouer mon sauveur sur la croix [...]. ». (Cf. le « J'ai fait un rêve [...] » de Martin Luther King).

### 2. Période régressive et agressive

Il faut tout d'abord préciser l'énorme succès de ces rassemblement : les conversions sont très nombreuses, la foule court pour l'entendre, la presse couvre tous ses actes. Inversement, cette même

<sup>170</sup> *Ibid.*, p 83

<sup>171</sup> *Ibid.* p 87.



presse transmet aussi les remarques critiques de théologiens, d'ecclésiastiques, de « savants », etc. Je crois que les fatigues physiques et nerveuses (plusieurs réunions par jour espacées de déplacements épuisants), les succès et les critiques vont jouer un rôle sur ce jeune homme sans instruction.

— Il prêche de moins en moins; intervient ponctuellement pour arrêter chants et prières parce qu'il « sent » des résistances dans telle ou telle partie de la salle. Il les dénonce quelques fois en nommant des personnes, surtout des pasteurs. Bref il devient odieux. Il ne peut plus distinguer entre l'Esprit et lui : tout ce qu'il fait et dit traduit *stricto sensu* l'Esprit avec qui il semble en immédiateté.

Ses rares moments de prise de parole traduisent un fort retour sur la loi, le jugement, l'enfer, etc.

On note de grands moments de « prostrations nerveuses », (difficile à dire ce que l'on entendait par là). Mais aussi maintenant un total refus de parler anglais : l'Esprit ne lui autorise que le gallois.

— Vers les deux tiers de cette période, on assiste à l'événement des « sept jours de silence » : étant chez des hôtes, et au moment de partir pour une réunion, il se trouve dans le salon avec l'organisateur local qui le presse de partir. Il ne peut parler et écrit sur un papier que l'Esprit lui ordonne de rester 7 jours en silence total, dans sa chambre; que seule Anny Davies peut entrer pour le service mais sans parler. Sur sa demande, son hôte lui achète un cahier où il va écrire pendant 7 jours ce que l'Esprit lui dicte :

*Jeudi 23/2/1905* : « J'ai demandé au Seigneur un message [...]. Une voix a parlé clairement en anglais et en gallois [...]. Il y a eu à ce moment un combat dans mon esprit ». On a constaté le divorce entre anglais et gallois : il semble traduire un clivage en lui, un combat intérieur qui devient insoutenable, peut-être un combat entre ses expériences christologiques et son vieux fond théiste tout-puissant qui revient.

L'Esprit interdit qu'on répète à ses parents ce qu'il entend de lui; il interdit aussi que ceux-ci viennent le voir. (Dans l'ignorance de tout autres sources sur ce sujet, il faut noter mais ne pas interpréter).

*Vendredi* : jour plus détendu et forte identification au Christ : « Quand j'ai contemplé mes mains j'ai dit : ce sont les mains de Jésus. C'est Jésus qui possède mon corps, mon temps, mes talents, mon argent, ma force, mes mains, mes pieds, etc ».

*Samedi* : jour de joie; prière pour qu'il soit fidèle, pour vaincre Satan (débat serré avec celui-ci), louange au Fils.

*Dimanche* : louange du sang du Christ. Voulant faire remplir sa théière vide par Anny, il se ravise et associe sur la soif du Christ sur la croix

*Lundi* : grande soumission : « Me voici un vase vide; prends-moi Seigneur ». Forte réinscription dans une théologie de la croix et du manque en Dieu et en lui-même.

*Mais vers le soir, il semble que le discours écrit bascule à nouveau* : il écrit à ses hôtes « Je ne sais ce que le cahier que vous avez acheté vous a coûté, mais je sais aujourd'hui qu'il est hors de prix [...]. (Allusion à la toute-puissance de Dieu) [...] Cher M. Jones, vous pouvez avoir cette courte prière. Ce sera une bénédiction pour des milliers, parce que c'est le fruit du Saint-Esprit. Je désire qu'on en imprime des milliers de copies sans altérer un mot ou une virgule, ou un verset [...] ». (Identification au voyant de l'Apocalypse, cf. ce dernier texte 22/18-19).

*Mardi* : hymne à la puissance de Dieu; allusions aux pasteurs qui s'opposent à son œuvre. Le texte se termine par l'affirmation que Dieu fera « courber » les genoux de tous.

*Mercredi* : sûr de la protection de son Maître céleste, il peut sortir et reprendre ses activités.

Pointons quelques remarques : l'épuisement de cette période favorise une régression très forte :

- Retour de conflits infantiles ?
- Désir pour Mary Davies qui ne peut s'avouer ?
- Caractère de plus en plus insupportable des oppositions et même des simples critiques.
- Perte de la théologie de la croix au profit d'une immédiateté de l'Esprit et d'une toute-puissance de Dieu et par suite de son prédicateur ?

Tout cela est plausible sauf à remarquer qu'il n'y a pas « perte de la théologie de la croix » mais conflit en lui, coexistence du théisme classique qui fait retour et des expériences christologiques de Blaenannerch. Ce conflit semble se masquer derrière le débat anglais-gallois.

Pendant quelques jours, l'expérience de ce silence semble favoriser le retour vers une christologie plus centrée; cette direction culmine le lundi matin avec l'affirmation sur « le vase vide ». Mais dès lundi soir, tout rebasculé : cette « retraite » se termine dans une puissante théologie de la gloire. Autrement dit, il s'unifie à nouveau provisoirement, mais dans la régression.

— Dès lors, dès sa reprise d'activité, il se réinstalle avec plus de force dans un ministère régressif et agressif : il devient de plus en plus silencieux quant à la prédication (la presse commence à parler du « *silent Evangelist* », mais de plus en plus intempestif quant à ses ordres, ses interruptions, ses certitudes « de voir » dans le cœur des gens qui sont là).

Le signifiant « courber » revient très souvent mais dans le sens d'un écrasement des autres : le 1<sup>er</sup> avril 1905, il « sent » une résistance de quelques pasteurs jaloux qui sont dans la salle; dans de fortes manifestations nerveuses, il prie : « Courbe-les, courbe-les ». Puis, un peu plus tard, il ira encore plus loin : « Ne demandez pas à Dieu de les sauver. Il n'écoute pas maintenant. Trois de ces cinq prêchent l'Évangile. Il y aura un de ces jours une terrible "courbation" ( *an awful bending* ) ».

Par des paroles maladroites, il intervient dans des débats inter-ecclésiastiques et rompt l'union des Églises qui s'étaient faites autour de lui pour organiser les réunions.

— Le 18 avril 1905, il est obligé de partir pour un repos prolongé.

### 3. Période de paix retrouvée

Il est impossible de savoir ce qui s'est passé pendant cette longue période de repos et de distance vis-à-vis du « public » mais non de ses amis proches. Quelques choses a néanmoins dû basculer à nouveau puisqu'on le retrouve à partir de juin dans divers lieux d'évangélisation. Ce n'est plus l'homme de la deuxième période mais de la première. Les témoins et chroniqueurs sont unanimes pour affirmer qu'il n'y a plus rien d'extraordinaire, qu'il parle comme aurait fait d'autres pasteurs du Réveil, qu'il centre son message sur le salut et l'amour, etc.

Restons-en à ce moment sans vouloir suivre plus loin Evan Roberts qui n'a encore que 24 ans.

## III. CONCLUSION

1. On constate ici encore la difficulté d'unifier le concept de « conversion ». Pour Evan Roberts, les « expériences » semblent davantage conduire à une « conversion » du théisme religieux théocentrique et classique à une *foi christologiquement centrée* ; il s'agit certes d'un coude décisif, mais d'un coude qui le maintient sur un sol constant. Je dirai : passage d'une foi vétéro-testamentaire à une foi néo-testamentaire.

2. Le langage de sa nouvelle forme de foi reste tributaire d'un contexte culturel : nous sommes à 10 ans près, dans la même ambiance que Thérèse de Lisieux : la notion de « sacrifice » est centrale. Certes, les sous-ensemble théologiques jouent fortement : Thérèse s'impliquant par ses œuvres à salut, mettait au centre de sa vie le sacrifice qu'elle offrait à la place des pécheurs (continuation du sacrifice du Christ dans la messe, dans le corps de ses fidèles, etc). Roberts, installé sur le sol de la Réforme, sait l' *ἐφ'απαξ* de ce sacrifice offert « une fois pour toute sur la croix par notre Seigneur Jésus-Christ ». Toutefois, cette croix est alors interprétée comme sacrifice substitutif expiatoire, plus que comme l'inscription de Dieu dans la finitude. Du même coup, les souffrances du Christ se mettent à jouer un rôle important; et donc son identification à Jésus produit des effets psychosomatiques « douloureux » et spectaculaires sur le corps d'Evan Roberts.

Autrement dit, la conversion reste marquée par le langage ambiant et se dit dans ce langage ; même si elle ouvre des inflexions dues aux nouvelles « expériences ». Comme pour Thérèse, on ne peut conclure sur la personne à partir du langage commun, mais uniquement à partir des écarts, mêmes minimes, entre le langage du « converti » et celui de son environnement religieux et culturel.

3. Il va de soi que la foi nouvelle parvient en suivant les structures psychiques, fragiles ou non, de qui en est bénéficiaires : on peut imaginer le sentiment d'infériorité de ce mineur (surtout face aux pasteurs ayant fait de la théologie, ce qui semble avoir été son désir); mais du même coup, son sentiment « d'exister » lors de ses succès, d'où la difficultés d'accepter les critiques. On peut aussi imaginer quelques non-dits dans sa relation avec ses parents, son refus d'accepter un désir pour Anny, etc. Les éléments sont insuffisants pour conclure. Néanmoins on constate que tant dans la « progression » que dans la « régression », les courbures d'une personnalité sont respectées lors d'une conversion non pathologique.

Il faut encore relever que toute « conversion » reste fragile, les éléments constituant l'ancienne synthèse ne s'effaçant pas mais se refoulant et pouvant donc faire retour si les circonstances le favorisent.

4. On a relevé la fonction essentielle d'un signifiant « *Plyg ni, to bend* ». Mais aussi sa mobilité et sa capacité de fonctionner dans un sens régressif. (Cf chez Augustin, la *Regula* issu d'un rêve de sa mère, mais aussi le *tolle lege* dans le Jardin de Milan; chez Bunyan, cf. le « Vends-le » par lequel il s'identifie à Judas et donc à un réprouvé).

5. Mais il est aussi important de signaler que le moment du basculement, a-rencontre du réel, reste hors langage et hors image. En reprenant les « expériences » de Loughor et de Blaenannerch, on constate un temps de silence, de prostration, un temps hors chronologie qui est aussi pour lui un espace hors topologie.

Discours et images sont toujours avant ou après, jamais « pendant ». Pourtant, la « nouveauté » de l'a-rencontre se mesure à la capacité de créer, après-coup, un écart de langage. Chez Roberts, c'est très net : inclusion massive des signifiants christologiques.

La « nouveauté » ne peut être niée; mais les structures anciennes, refoulées, restent toujours menaçantes. Cela signifie-t-il qu'une conversion appelle tôt ou tard, quand ces structures anciennes étaient difficiles, un accompagnement psycho-pastoral ?

## CHAPITRE V TRAJETS INACHEVÉS

Deux exemples seront étudiés ici qui montrent que certaines « expériences religieuses » restent christologiquement inachevées.

### I. MAURICE FOURRIER

Lire : *À ceux qui cherchent une expérience religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1931.

1. « Le milieu de ma formation religieuse fut celui d'un catholicisme fervent dans le point de vue intégralement romain. Depuis au moins trente ans, j'avais cessé toute pratique cultuelle. À travers le mystère universel, la beauté du monde, certaines manifestations de l'Art, je ressentais l'infini, mais l'orthodoxie chrétienne m'était devenue étrangère, hostile même. Seule, dans la pénombre, la figure du Christ se détachait, mystérieuse et lumineuse, et me restait attractive. Une vague inquiétude du problème de la mort demeurait en moi ». (p 5).

— Un jour d'août 1921, il avait alors soixante-et-un ans, il se tenait au pied du lit près duquel la mort attendait sa femme. Il survint alors l'événement intérieur qui précéda presque immédiatement chez lui celui qu'il appelle sa « nouvelle naissance ».

« Celle qui allait partir, après avoir, dans une sérénité confiante, donné à la mort un acquiescement aussi profond que celui qu'elle avait donné à la vie, venait de me dire son adieu [...]. J'avais dû, avec effort, desserrer l'étreinte d'une main qui restait refermée sur la mienne, pendant que le cerveau s'assoupissait dans une nuit progressivement épaissie. Aussitôt, je me levai et m'approchai de la fenêtre dominant le panorama [...]. Soudain, comme une illumination émergeant de la profondeur subconsciente de mon être, ces mots apparurent : elle va mourir, elle peut mourir : sa tâche est achevée. Par la grâce de sa mort tu seras libéré [...]. Quelques heures plus tard, sur les lèvres muettes de celle que j'aime appeler mon christ, je voyais une légère pâleur au passage du dernier souffle [...]. (J'eus alors) le sentiment qu'un changement radical, m'apparaissant définitif, s'était opéré en moi, que j'échappais à une servitude, que j'entrai dans une vie nouvelle, où le monde de l'Esprit, jusque-là voilé, s'ouvrait dans une clarté d'aurore [...], une sorte d'appel résonnant en moi [...], conscience plus aiguë dans la vision nette de ce qui avait été, de ce qui était, conscience comme élargie dans un désir d'harmonie avec quelque chose de supérieur, dans l'aspiration vers une union spirituelle, encore mal définie. Ainsi puis-je exprimer les traits fondamentaux de ma nouvelle naissance ».

— « J'en veux marquer maintenant une caractéristique. C'est son indépendance complète de tout apport intellectuel, de toute croyance, de toute influence confessionnelle. Aucune parole ne fut prononcée qui put devenir source de suggestion ».

— « La vie nouvelle dont j'avais reçu le germe se développa progressivement [...]. Je dois cependant [...] faire connaître l'enseignement que, quelques mois après ma "nouvelle naissance", en réponse à la question "Pourquoi souffrir" ?, je reçus de l'Esprit dans ces termes : l'acceptation de la souffrance résultant de la conscience du mal réalisé est une nécessité de l'épuration (condition nécessaire de l'évolution consécutive à la nouvelle naissance). La souffrance acceptée et comprise est la grande libératrice de l'âme ». (p 6-9).

— Quels sont les contenus de cette « nouvelle naissance » ?

- Accès à la conscience d'un inconscient, mais de manière passive.
- Sentiment de dépendance vis-à-vis d'une puissance supérieure. (« Sentir une attraction vers quelque chose m'obligeant, donnant une adhésion aimante à cette obligation »), (p 12).
- « Sentiment d'être entré en communication avec une source agissant dans les âmes et d'être relié à un monde de réalités spirituelles » (p 13-14).

— Fourrier fut alors habité par un désir de savoir la vérité pure : elle est éparpillée dans les couches de l'histoire; il faut l'extraire par le libre-examen, la critique, la liberté, etc. *Autrement dit, il est lui-même critère de la vérité*.

« Six semaines après être entrée dans la vie », il lut des textes de Wilfred Monod puis assista à des conférences protestantes libérales. Après avoir cherché pendant 4 ans dans diverses confessions, il se décida pour le protestantisme libéral.

Dès lors notre auteur va se lancer dans la construction de « sa » théologie, lisant la Bible, triant entre « superstitions » et « passages stimulants », entre restes archaïques et paroles bonnes pour lui. Le tout dans une conviction de savoir par lui-même et une technique plus qu'aléatoire.

Il est intéressant de terminer par la confession de foi de l'auteur qui clôture ce petit ouvrage :

« Je crois à l'*Esprit*, mouvement, vie, ordre, lumière, amour.

Je crois que sous les apparences phénoménales perçues par les sens externes, le Monde de l'Esprit est la réalité.

Je crois à la vertu salvatrice, rédemptrice de la puissance d'amour qui opère dans les âmes, et dont la croix de Jésus est le symbole le plus expressif et le plus actif.

Je crois que celui qui aime, qui agit en harmonie avec la Loi d'effort et de service, s'intègre au réel, dans le mystère universel et possède la *vie* », (p 223, c'est l'auteur qui souligne).

2. Essayons de faire une lecture critique de ces confessions en nous servant partiellement de Kierkegaard :

— L'étape esthétique est caractéristique. On note l'immédiateté de la jouissance : vie conjugale, art, beauté du monde, etc. Elle est naturellement d'un niveau culturel plus « élevé » que celles respectives d'Augustin et de Bunyan; mais la structure reste la même.

L'auteur, décrivant son basculement, semble refuser toute précédence linguistique comme si tout venait de lui et de son « subconscient ». C'est évidemment faux : influence de son « enfance catholique fervente », persistance de la figure emblématique de Jésus au cœur même de son refus du religieux, vague sentiment de la peur de la mort, etc. Le décès de sa femme est décrit dans des termes christologiques : elle meurt pour son salut à lui; il peut l'appeler « son Christ ».

— Son basculement au stade éthique peut ne pas apparaître : c'est qu'il ne s'agit pas tant de morale que d'une étape où l'important est « de faire son nom » face à une altérité projetée. Son comportement passé n'ayant rien de « scandaleux », la confrontation morale à la loi n'est pas utile. L'étape éthique prend ici l'allure de la construction d'une métaphysique, d'un au-delà de la nature et de l'histoire, d'un arrière-monde à fonctions multiples : explication de la souffrance et de la mort afin de pouvoir continuer à vivre sans sa femme, dépassement de sa peur de la mort par la mise en perspective de sa vie dans une harmonie universelle, construction d'un idéal moral en la personne de Jésus de Nazareth, etc.

La conversion éthique lui permet d'assumer l'étape du deuil en désinvestissant l'image de sa femme (sans culpabilité puisque celle-ci est rédemptrice) pour investir d'autres images. Ce déplacement d'investissements est presque immédiat, sans que la place soit laissée au manque.

— L'impossible place du « manque » et donc du désespoir explique assez le *blocage au stade éthique* : Fourrier ne peut se laisser déposséder de sa personne pour qu'une Altérité Radicale vienne créer un sujet en lui. Il ne perd pas l'initiative : il construit la théorie de son retournement; il quête un lieu religieux en triant entre bonnes et mauvaises paroles; il ne se laisse pas interpeller par les Écritures mais les interpellent en triant en elles le bon du mauvais, ce qui rabote toute place pour une altérité qui lui résiste.

Bref, nous nous trouvons ici devant la conversion telle que l'avait analysée déjà Épictète : retour sur soi, nouvelle attention à soi, redéfinition du soi. Il n'y a pas de place pour un au-delà du désespoir car celui-ci est évité sans cesse par l'initiative religieuse et métaphysique qui se précipite pour boucher tous les trous que les événements font surgir.

## II. SIMONE WEIL

Lire : Simone WEIL, *Attente de Dieu*, (Lettres au Père Perrin et éditées par lui), Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1950, surtout pages 69-89.

1. Elle est née en 1909 dans une famille aisée d'Israélites libéraux.

— Son adolescence semble se construire à l'envers du désir familial : une malheureuse phrase est prononcée sur elle et son frère, alors qu'elle n'a que 14 ans : « L'un est le génie, l'autre la beauté ». Elle ne tardera pas à fuir toute coquetterie, à s'engager dans « la pureté » sexuelle et à se lancer dans de brillantes études (agrégée à 22 ans), professeur de philosophie au Puy jusqu'en 1934.

Plus tard, malgré sa lutte « pacifiste » contre le nazisme, elle se démarque du judaïsme de manière forte et tient des propos quasiment antisémites.

— Très vite elle assume la solidarité avec le monde ouvrier et, quittant son poste, deviendra ouvrière jusqu'à la guerre. Fuyant les mesures antijuives, elle se réfugie à Marseille où elle entre en relation avec le Père Perrin, aumônier des étudiants. Puis en Ardèche, où elle aura des entretiens avec le mystique catholique Gustave Thibon.

Elle s'embarque pour l'Angleterre (via les USA) en 1942. Après avoir travaillé dans les bureaux de *La France libre*, elle tombe malade et se laisse mourir de faim en 1943.

Son admiration pour les stoïciens semble liée à son désir de mort qui traverse une vie intellectuelle brillante et touchant à tout.

2. Simone Weil a résumé son trajet spirituel dans la lettre adressée au Père Perrin citée ci-dessus. Deux grands moments d'expérience spirituelle la marquent :

— Passant 10 jours à l'abbaye de Solesme, en 1938, elle est émue par les chants grégoriens. Un jeune anglais lui fait connaître l'existence des poètes « métaphysiciens » anglais du XVII<sup>e</sup>. Plus tard, lisant l'un d'entre eux, « le Christ lui-même est descendue et m'a prise », elle commente ainsi : « Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu,<sup>172</sup> je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu [...]. D'ailleurs, dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé ». On notera que le choc du réel est toujours dans un « soudain » hors langage et hors image; mais qu'il est précédé par une préparation proche (les chants de Solesme) et lointaine (toute l'histoire familiale au moins sinon plus).

L'amour de Simone Weil pour le Christ est immédiat : « Pourtant j'ai encore à moitié refusé, *non mon amour, mais mon intelligence* ». Cette intelligence, refusée par le désir parental, avait été conquise de trop haute lutte (études brillantes malgré des maux de tête très forts qui l'accompagneront toute sa vie) pour être abandonnée à qui que ce soit, y compris le Christ.

— Pendant cette progression spirituelle, elle se tient en dehors de la prière.

Or, l'été 1941, faisant du grec avec T..., elle traduit le *Pater*. Subjuguée par sa beauté, elle le récite souvent en grec et au moins une fois avec « une attention absolue ». Cette pratique la transporte dans « un lieu hors de l'espace [...] ». Cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence ». Mais surtout, « Parfois aussi, pendant cette récitation [...] le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise ».

Dès lors elle aura une vie très intense avec le Christ, participe très souvent à la messe, *mais refuse le baptême et l'adhésion à la communauté ecclésiale*. Au-delà des raisons de surface (forte insistance de certaines instances catholiques augmentant l'entêtement de S. Weil), il nous faut en chercher les causes profondes.

3. Tous ses récits antérieurs nous la montrent largement installée dans le *stade éthique* ou celui du *religieux A* (pureté sexuelle, solidarité active avec le monde ouvrier, lutte pacifiste anti-nazi, etc).<sup>173</sup> Les expériences ci-dessus nous indiquent un passage au stade religieux. Pourtant, à l'intérieure de cette dimension religieuse, elle n'arrive pas à passer au-delà de l'éthique dans laquelle elle reste engluée :

— Elle demeure prise dans une importante compréhension des mérites : parlant de l'action de Dieu en nous, elle écrit : « [...] nous subissons une contrainte de la part de Dieu, à *condition que nous méritions de la subir et dans la mesure exacte où nous le méritons*. Dieu récompense l'âme qui pense à lui avec attention et amour, et il l'a récompense en exerçant sur elle une contrainte rigoureusement mathématiquement proportionnelle à cette attention et à cet amour ».<sup>174</sup>

Ou encore : « Je crois que *seuls ceux qui sont au-dessus d'un certain niveau de spiritualité* peuvent avoir part aux sacrements en tant que tels. Ceux qui sont au-dessous, quoi qu'ils fassent, aussi longtemps qu'ils ne l'ont pas atteint, n'appartiennent pas à proprement parler à l'Église ».<sup>175</sup>

Elle refuse donc le baptême car elle n'en n'est pas digne.

— Il lui arrive de justifier sa situation « sur le seuil » pour vivre la solidarité jusqu'au bout avec ceux qui ne peuvent pas croire. Mourir hors de l'Église avec ceux qui meurent hors de l'Église. Mais n'est-ce pas la tâche du Christ ?

— Elle ne peut assumer les médiations scripturaires, sacramentelles, ecclésiales jusqu'au bout, médiations attestant l'inscription de Dieu dans la finitude. Parce que ses propres expériences de conversion lui ont parues hors médiations, elle attend des interventions directes de Dieu : « Un jour je sentirai soudain l'impulsion irrésistible de demander immédiatement le baptême [...] s'il arrive un jour que j'aime Dieu suffisamment pour mériter la grâce du baptême, je recevrai cette grâce ce même jour, infailliblement ».<sup>176</sup> Dans de très nombreuses autres pages émerge ce désir d'être enseigné directement par Dieu sur ce qu'il faut faire; tant qu'il ne dit rien de cette manière, elle ne bougera pas.

4. Il est très difficile de poser un bilan d'autant plus que le débat est sans cesse alourdi par une problématique catholique préconciliaire où le « s'abandonner au Christ » implique sans cesse le passage

<sup>172</sup> Ces « raisonnements » prouvent une antériorité de la quête. Encore la réaction à la judéité familiale ?

<sup>173</sup> Les catégories kierkegaardienues nous servent uniquement de repères typologiques sans qu'il faille les absolutiser.

<sup>174</sup> *Attente de Dieu*, op. cit. p 49. C'est moi qui souligne.

<sup>175</sup> *Ibid.* p 51. C'est moi qui souligne.

<sup>176</sup> *Ibid.* p 54.

par des rites, une structure institutionnelle et une exigence de rigueur doctrinale impliquant davantage une soumission qu'une réflexion personnelle.

On peut néanmoins risquer quelques remarques :

— Le stade éthique est commandée chez elle par la nécessité de démontrer son « génie » contre le désir de ses parents (les paroles entendues dans son adolescence ne sont que l'affleurement d'un désir plus ancien). Dès lors elle est habitée par la nécessité de « se faire un nom », sans toutefois jamais basculer dans un vulgaire « salut par les œuvres ».

— Les tourments qui la font basculer dans un *stade religieux A* ouvrent sur un « compagnonnage » mystique avec le Christ, dans une grande révérence avec un Dieu aux fortes colorations stoïciennes (maître du monde et de l'ordre cosmique, etc).

L'amour du Christ la presse dans des moments de haute spiritualité. Elle ne peut jamais toutefois s'inscrire dans la finitude : être acceptée malgré qu'elle soit inacceptable (il faut qu'elle soit digne du baptême), Dieu doit lui parler directement hors médiations, etc.

— Dès lors, « l'homme intérieur » *qui est hors de nous*, dans la Parole de Celui qui nous adopte comme fils ne peut tenir lieu de centre d'une vie, en lieu et place d'un être construit par soi. Son désir de se faire un nom contre le désir familial n'est pas sans contradictions dues sans doute à la culpabilité envers les siens qui lui est associée : ses études sont entravées par de violents maux de tête, un désir de mort (de punition ?) la traverse qui la conduira vers un suicide déguisé.

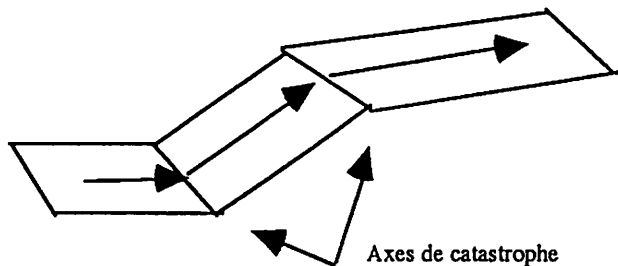
## CHAPITRE VI À PROPOS DES EXPERIENCES DE RUPTURE BILAN ET METHODES

Nous nous contenterons d'une reprise schématique, dans l'attente d'un plus grand dépouillement des « expériences » littérairement disponibles.

1. Les expériences de rupture ne sont pas toute des « première conversions »; il arrive même que cette dernière ne soit pas repérée comme marquante (foi de l'enfance par exemple). En fait elles s'inscrivent dans un cheminement psycho-religieux, comme des étapes particulières d'un trajet général. C'est peut-être le schéma de René Thom qui rend le mieux compte de la distinction entre une telle expérience et le cheminement régulier dans la foi :

Une fourmi marchant sur des plans articulés, à une vitesse régulière, opère un *déplacement quantitatif sur un support qualitativement constant*. A un moment donné, en conservant son allure quantitative habituelle, elle fait un pas de plus *et se trouve sur un support qualitativement différent*. Elle a franchi un *seuil* sans avoir pour autant modifié quantitativement sa vitesse et le sens de sa marche. Thom appelle ce changement une *catastrophe*. En langage théologique, nous pourrions parler d'une *épistrophe* (ἐπιστροφή = « se convertir »).

2. Un examen à la loupe pourrait montrer que ce franchissement a été rendu possible grâce à une exacerbation des conflits antérieurs, qu'ils soient physiques, relationnels (psychanalytiques) ou spirituels. L'épistrophe ne résout pas tous les problèmes antérieurs mais réunit la personnalité à un stade supérieur d'équilibre, ce qui peut ouvrir sur une nouvelle marche lente quantitative ou sur de nouvelles tensions appelant une épistrophe nouvelle et créatrice.



Est-ce à dire que nous avons réduit la « conversion » à

un niveau anthropologique ? Certainement pas : nous l'avons uniquement *décrite de manière anthropologique*. La certitude de la foi est que l'action de Dieu ne viole pas l'homme mais l'appelle à travers les courbures de sa personnalité, la Parole de la prédication de la foi s'ajoutant aux motivations qui « travaillent » l'homme en sourdine, apportant un opérateur supplémentaire, voire décisif, aux données en débat. Dès lors les faux équilibres psycho-somato-sociologiques sont rompus par cet apport nouveau et le résultat de la crise est différent de ce qu'il aurait pu être sans lui.

Toutefois il importe de bien repérer le lieu du « miracle ». La Parole de la foi crée un *ἕω ἄνθρωπος* ou fait évoluer celui-ci : là réside l'extraordinaire. Certes, cette crise peut provoquer des mouvements psycho-somatiques inattendus; mais, comme le notait déjà Henri Bois, il s'agit alors de l'homme réagissant à l'événement en fonction de ce qu'il est : un obsessionnel répond en obsessionnel à la réception de l'Évangile, un hystérique en hystérique, etc. *Le miracle réside dans le basculement de la foi et dans l'émergence de « l'homme intérieur »*; mais non dans les symptômes, quelques fois pathologiques, par lequel le corps réagit à ce surgissement (voix, attitudes bizarres, parler en langue, émotion forte ou calme peu habituel, etc).

3. En règle générale, et la liberté de Dieu restant intacte de procéder autrement, la montée en acmé des conditions de la crise implique l'inscription de la prédication dans un langage culturellement compréhensible, son adaptation à une problématique sociale environnante, la mise en forme de concepts incluant les difficultés psychologiques de la personne en cause, etc. On ne s'étonnera donc pas du langage néo-platonicien d'Augustin, de la problématique nuptiale de Thérèse de Lisieux, etc. De même la culpabilisation se fait largement en fonction d'une hiérarchie sociale des « fautes » culturellement admise;

mais aussi de l'histoire psychologique de la personne en question qui en pointe certaines et en occulte d'autres.

4. Les ruptures sont immédiatement précédées ou accompagnées d'angoisse dont le prototype se trouve déjà dans l'Ancien Testament : « Malheur à moi, je suis perdu car j'ai vu Yahvé tsebaoth ».

— L'angoisse, contrairement à la peur, est très résistante au langage et ne s'y inscrit que dans l'après-coup. Elle peut prendre des formes différentes : rêves opprimants, imaginaire rempli de combats, de sentiments de perte, de non-élection, acédie régulière (tristesse), de « nuit » des mystiques, de « traversée de la vallée de l'ombre de la mort », etc. Elle s'accompagne quelques fois d'affections psychosomatiques spectaculaires en fonction des personnalités.

Ces différents discours sont aussi dus à la manière dont les normes qui disent l'échec sont exprimées et reçues : loi condamnant le corps, loi insistant sur la sainteté de Dieu, loi exigeant l'unification des pensées, loi parvenant par le biais des misères sociales ou politiques, etc.

— Par delà ces manifestations linguistiques ou somatiques, *l'angoisse est une* et il faut en préciser la fonction structurale : elle se situe entre *jouissance* et *désir*, entre être et ex-ister, entre personne et sujet, entre imaginaire et symbolique. La jouissance est « plénitude de soi à soi », sphère constituée par la fusion de soi avec l'Autre (ici la mère).

Dès que l'on cherche à se compter dans l'Autre, on mesure que cet Autre est barré (marqué par la finitude), que la division se produit et qu'il y a une chute de jouissance, une perte (l'objet a désigne cette perte en soi et en l'Autre : sein dont on est coupé, matières fécales dont il faut se vider dans le lieu adéquat, etc). *A ce stade, l'angoisse signe l'oscillation possible* : retourner en arrière dans une récupération imaginaire ou compensée de ce qui a été perdu, donc dans un « se remplir » qui implique la mort du sujet; ou, au contraire, accepter cette perte, s'accepter comme le sujet barré (marqué par la finitude) nommé par un Autre lui aussi barré. C'est l'émergence d'un sujet unique mais au prix d'une perte du rêve de plénitude, de la sortie d'un mythe à l'âge d'or.

#### DIVISION SIGNIFIANTE

JOUISSANCE	A		S
ANGOISSE	a		<del>A</del>
DÉSIR	<del>S</del>		

Progression ou régression appellent donc la traversée de l'angoisse, de la vallée de l'ombre de la mort, de la nuit, de l'acédie, de la dépression, etc; la forme et la désignation dépendant d'un contexte culturel et historico-personnel mais n'affectant pas la structure profonde. (On

pourra lire cette traversée de la vallée de l'ombre de la mort chez John Bunyan, *Le Voyage du pèlerin*, Paris, Je sers, 1947, p 84 ss ; on y trouvera toutes les manifestations classiques : peurs, cauchemars, honte, perte de l'unité du soi, envie de mourir, sentiment de non-élection, Dieu vengeur, envie de retourner en arrière vers les « mets succulents de l'Égypte », etc.).

5. Si l'épistrophe implique le langage antécédent de la prédication (direct ou indirect), il semble que, dans beaucoup de cas, elle soit aussi précédée de l'identification imaginaire à des « héros », l'homme Jésus pouvant être l'un d'entre eux (cas de l'*imitatio Christi*).

Augustin s'identifie au rhéteur Victorinus (même profession, même point de départ néo-platonicien, même volonté de conserver l'épistrophe secrète un temps, etc); mais aussi aux trois fonctionnaires impériaux qui, lisant la *Vie d'Antoine* d'Athanase, se convertissent en renonçant à toute vie sexuelle (même problème éthico-psychologique). On pourrait multiplier les exemples : les solitaires du désert s'identifiaient souvent à celui qu'ils avaient choisi comme « père »; John Bunyan, dans son temps de recherche, se met en contact étroit avec des croyants de condition aussi modeste que lui; le rêve raconté dans ce cours en témoigne, Thérèse de Lisieux s'identifie à la fondatrice des Carmels en France,<sup>177</sup> etc.

6. Nous l'avons dit en étudiant la « conversion » de Paul, le basculement *stricto sensu* se fait hors image et hors langage, « comme un hors espace dont certaines topologies font métaphore, comme un hors temps dont l'instant fait date, comme le hors événement que la pure rencontre réalise ».<sup>178</sup>

Cet événement se raconte dans l'après-coup, et le récit emprunte à nouveau aux problématiques qui avaient déclenchée la crise : problèmes éthiques, psychologiques, religieux; langage culturel populaire, philosophique, théologique, etc. L'écart obtenu, la situation nouvelle acquise se réinscrivent dans le

<sup>177</sup> Cf. ci-dessus, p 21.

<sup>178</sup> J.-C. MILNER, *Les noms indistincts*, Paris, Seuil, 1983.



langage comme modification de la problématique antécédente : *la rupture qualitative se raconte comme évolution quantitative* .

7. Si le *ἄνω ἄνθρωπος* (« homme intérieur ») surgit de la crise comme une création radicale de la Parole de Dieu, le *ἔξω ἄνθρωπος* (« homme extérieur ») persiste, de la naissance à la mort; il ne va vers sa destruction que progressivement, alors même que l'« homme intérieur » se renouvelle de jour en jour (II Corinthiens 4/16). La rupture rend possible une mise en marche sur un chemin nouveau, mais ne conduit pas au but par magie. Donc naissance d'un « homme intérieur nouveau » mais persistance, même modifiée, d'un « homme extérieur » qui préexistait : un obsessionnel qui se convertit faisant un obsessionnel chrétien.

Ici, il faut ouvrir une parenthèse pour qu'on ne confonde pas les catégories psychanalytiques avec des cases d'une nosographie médicale et donc psychiatrique : obsessionnalité, hystérie et phobie ne sont pas *a priori* des « maladies », mais *des manières par lesquelles s'est nommé le rapport du désir et du langage* . Ce nœud fait destin en nous car il faut bien qu'il y ait une manière de nouer. Ce qui fait le pathologique, c'est que ce nœud nous fasse souffrir ou fasse souffrir les autres. L'évolution ici n'est pas vers une « normalité » dont on ne voit pas ce qu'elle pourrait être, mais vers une modification du serrage du nœud, sa nature ne changeant pas. La conversion, la progression dans la spiritualité peuvent donc conduire vers un meilleur nouage de la structure (obsessionnelle, hystérique ou phobique), mais non vers sa suppression qui impliquerait que l'homme vive hors du langage et du désir.

De la même manière, le corps étant partie prenante de cette articulation désir-langage, il va de soi qu'une épistrophe peut modifier immédiatement ou progressivement son équilibre, conduire vers sa « guérison ». <sup>179</sup>

8. L'épistrophe (conversion) n'est pas unique mais semble suivre un trajet, certes personnalisé, mais relativement descriptible dans des problématiques communes :

— On a pu la problématiser dans un langage kierkegaardien : *étape esthétique* (immédiateté de soi à soi), *étape éthique* (réalisation de l'homme par la loi morale), *étape religieuse A* (comme la précédente mais la loi morale est donnée par un Dieu tout-puissant ce qui alourdit la structure), *étape religieuse B* (le devant Dieu en Christ implique un au-delà du bien et du mal).

Toutefois, chaque étape ne commence pas dans l'indépendance de la précédente : l'esthétique peut « avancer » jusqu'à inclure certaines valeurs; l'éthique peut glisser d'un « vivre devant la loi de la conscience ou du groupe » à un « devant la loi d'un Dieu juge »; le religieux peut inclure ce dernier mouvement en son début pour ne verser qu'ensuite à un « par la foi seule », etc. (Dans ce dernier cas, la culpabilisation par les fautes éthiques se déplace en une culpabilisation par le péché qui désigne l'incrédulité et non la morale). Ainsi, dans *Le voyage du pèlerin* de Bunyan, Chrétien se met en marche par l'angoisse que lui procure son échec éthique. Ses pas le portent ensuite vers La cité de Monsieur Rien-de-Trop où règne une éthique humaine, séculière, équilibrée et « sage » mais qui s'avère incapable d'alléger son fardeau. Il est ensuite conduit vers la Cité-de-la-Loi, montage sinaïtique où l'angoisse redouble et où le fardeau s'alourdit. Ce n'est qu'en passant par la Porte-étroite que l'Interprète (Esprit éclairant les Écritures) lui désigne une croix où il peut déposer son fardeau. Les épreuves ne sont pas finies pour autant, mais les obstacles ne sont plus éthiques : ce qui peut le dérouter désormais, ce sont des instances qui font obstacle à la communion avec Dieu.

— On peut aussi problématiser dans un schéma œdipien :

*Première étape de l'œdipe* : désir de fusionnalité, d'immédiateté avec la mère. (esthétique).

*Deuxième étape de l'œdipe* : la loi vient faire coupure. Mais le fils, désirant toujours la toute-puissance et « se faire un nom », pose le Père en Père Imaginaire tout-puissant qu'il faut séduire par l'éthique pour obtenir cette toute-puissance ou tuer pour lui dérober ce même bien. (Éthique).

*Troisième étape de l'œdipe* : le Fils accepte la non-toute-puissance du Père (croix du Christ), et donc la sienne. Il s'avance alors sur un chemin où se joue un débat de reconnaissance mutuelle par la médiation du langage. (Religieux B)

Les outils de problématisation sont multiples : en travaillant sur les « expériences continues », nous mettront d'autres schémas de lecture en évidence, comme celui de Bernard de Clairvaux ou celui que l'on peut dégager de la lecture de Luther. Il faut bien noter que ce sont justement des outils de lecture qui permettent d'ordonner le donné à analyser mais en aucun cas de l'épuiser et donc de le juger de manière ultime. Dans tous les cas, on constate la nécessité de ruptures qualitatives, lesquelles n'introduisent pas dans un « état achevé » mais dans une marche quantitative sur un sol nouveau. La spiritualité de rupture ouvre sur une spiritualité de continuité, jusqu'à la prochaine rupture ouvrant à son tour sur une nouvelle continuité, etc.

<sup>179</sup> Cf. J. ANSALDI, « Être sauvé, être guéri », in COLLECTIF, *Salut, souffrance et guérison*, Valleraugue, Sentier de Villeméjane n° 4, 1994, p 12-28.

## SECONDE PARTIE

### LES EXPERIENCES DE CONTINUITÉ

Nous avons jusque-là porté notre attention sur les *moments de rupture*. Mais l'expérience de Dieu est aussi largement attestée comme progression, cheminement, discipline et technique spirituelle. Cette nouvelle exploration est en soi infinie. Le temps qui nous est accordé nous conduit à schématiser en deux familles :

- L'une surtout attestée dans un cheminement catholique
- L'autre surtout attestée certains cheminements protestants.

Il va de soi que chaque famille se subdivise en sous-familles, et ce de manière quasi illimitée.

## CHAPITRE I LE CHEMIN DES TROIS VOIES

La spiritualité orthodoxe et catholique classique restera, sous des modalités diverses, enracinée dans le chemin des *trois voies* : d'abord voie *purgative*, ensuite voie *illuminative*, enfin voie *unitive*. Nous étudierons quelques unes de ses variantes.

### I. EVAGRE LE PONTIQUE ou la traversées du désert

1. Evagre le Pontique est peut-être l'un des moments où se fixe la triple étape. Toutefois son origine, via Origène, est à chercher dans l'ascèse néo-platonicienne : il s'agit, pas à pas, de *rassembler dans l'unité* en fuyant les passions du corps pour faire retour, d'abord dans une *bonne connaissance*, ensuite dans la *contemplation de l'Un* d'où diverses chutes avaient fait tomber l'homme vers le multiple.

C'est pourquoi le moine sera le prototype de cette piété offerte ensuite, dans des modèles vulgarisés et moins exigeants, à tous les baptisés. Le moine en tant qu'il veut être *μονος*, unifié, rassemblé, loin de la dispersion.

2. Les étapes proposées par Evagre sont les suivantes : *πρακτικη, γνωστικη, θεολογικη*. C'est à l'évidence la première étape qui sera décisive, le point de départ en étant la dispersion des idées et des actes et le terme en étant l'*impassibilité* par rapport au donné charnel et psychique, l'*ἀπαθεια*.

Il s'agit donc de briser cette dispersion d'abord par l'ascèse : éloignement, silence, jeûnes, privations, mortifications. Mais le plus difficile reste le rassemblement des *idées* (*λογισμοι*). Pour cela, une véritable science se met en place qui consiste à nommer ces idées multiples qui dispersent l'esprit et le capturent, à identifier les trajets parcourus : Evagre, en s'observant, repère que telle idée en appelle telle autre puis telle autre, etc. Par là, on peut éviter l'engrenage de la série en stoppant la chaîne des associations dès le début. Par ailleurs il constate aussi que tel acte physique entraîne telle idée : boire à une certaine heure conduit à une idée nocturne précise, idem pour l'association entre certains plats de nourritures et certaines pollutions nocturnes, etc. On mesure à quel point cette autosurveillance peut virer à la pathologie; mais le processus se complique encore quand il s'agit de maîtriser les rêves et les images nocturnes. À partir de ses frustrations, Evagre fantasme : il rêve qu'il est à table dans un festin, que l'Église l'appelle pour devenir évêque, qu'il vit des aventures érotiques avec de jolies femmes, etc. Nous savons aujourd'hui que ces productions oniriques disent le désir; mais Evagre les interprète comme des idées démoniaques auxquelles s'opposent des idées d'origine divines.

Ces productions nocturnes accélèrent les observations des enchaînements signifiants et conduisent à de véritables obsessions.

3. Parallèlement, quand on observe la théologie d'Evagre dans son *Traité pratique*, on constate la place démesurée que prend le Jésus législateur et le *Sermon sur la montagne* interprété comme révélation suprême de la loi à laquelle il faut se soumettre pour devenir parfait. Toute la théologie paulinienne et johannique du *sola fide* semble absente de sa réflexion. L'Évangile est décrit comme une grâce éthique, donnée afin de revenir à l'homme « non chuté » existant dans un statut d'innocence décrit dans les termes du néo-platonisme.

Ce n'est toutefois pas tant le langage qui est en cause, le néo-platonisme étant la culture ambiante, que la structure hiérarchisée et consécutive *éthique-connaissance-union avec Dieu*.

4. On sait que beaucoup de moines, lancés dans cette aventure, devinrent fous. Il y en aurait eu davantage si une véritable direction spirituelle n'avait pas été mise en place en raison de ces échecs.

On invite à ne pas travailler seul à ce projet, à se mettre sous la direction d'un maître qui a parcouru les étapes avec succès.<sup>180</sup> Ces spirituels éprouvés sont en fait des *connaisseurs du signifiant*. Instruits par leurs propres combats, ils deviennent experts en *διακρίσις*, en « discernement des esprits »; ils savent nommer les *λογισμοί*, prédire leurs enchaînements, dire leur origine satanique ou pneumatique. Inversement, parce qu'ils sont *titulaires d'un savoir*, ils viennent occuper la *place de maître* et ouvrent davantage sur une direction de conscience que sur le service du désir individualisé de chacun, cette dernière fonction exigeant d'être davantage *témoin d'une Parole* que *maître d'un savoir*.

Ainsi le maître évite la folie, mais c'est pour mieux confirmer la voie de la perfection éthique préalable exigée pour l'union avec le Christ; par là, il obsessionalise encore plus lourdement ce chemin.

5. Cette voie s'affinera et conduira les spirituels successifs vers l'expérience de la prière perpétuelle ou « prière de Jésus ».<sup>181</sup>

Une fois que toutes les pensées sont unifiées, que les images et la dispersion sont bannies, il est possible de rassembler d'abord cette unité dans l'intelligence puis, pas à pas, de la faire descendre dans le cœur où le moine, retrouvant l'unification ultime, pourra prier sans cesse, même en travaillant, en prononçant de manière ininterrompue le « Seigneur Jésus aies pitié de moi ». Gheorghiu a décrit, dans l'un de ses romans, la situation spirituelle d'un moine roumain, chargé de glaner dans les champs mais qui, même au cœur des travaux, vivait la prière continue, comptait la longueur du chemin en *credos* et le temps en *paters*.<sup>182</sup>

## II. LES AUGUSTINIENS DU XII<sup>e</sup> ou les étapes de l'amour

1. Une évolution nette allait se produire au XII<sup>e</sup> siècle, préparée il est vrai par la pensée augustinienne, par le contexte social de l'*amour courtois* et par la création de l'ordre cistercien. Non que les *trois étapes* allaient être modifiées fondamentalement, mais qu'elles allaient être habitées désormais plus par l'amour que par la crainte.

Un travail de Hugues de Saint-Victor allait établir l'*unité du désir* en l'homme dans l'évolution de ses investissements : « Or nous découvrons que ce n'est rien d'autre que l'amour. Élan du cœur singulier et unique par nature, il se trouve partagé en son opération [...] »; ou encore : « L'unique source de l'amour jaillissant au-dedans alimente deux courants; l'un est amour du monde (*amor mundi*) : c'est la cupidité (*cupiditas*) ; l'autre, l'amour de Dieu (*amor Dei*) : c'est la charité (*caritas*). Or le cœur humain d'où s'échappe la source de l'amour (*amor*) se trouve entre les deux : l'appétit l'emporte-t-elle vers les choses extérieures, on l'appelle cupidité; dirige-t-elle son désir vers les choses intérieures, on le nomme charité. Voilà donc deux courants qui émanent de la source de l'amour : la cupidité et la charité ».<sup>183</sup>

Par delà le débat entre les « deux esprits » hérités des Pères du désert, l'unité de l'homme se refait ici; le combat n'est plus entre deux instances, l'une diabolique et l'autre divine; mais il s'intériorise dans l'être humain. Bernard de Clairvaux le confirme : « Ce n'est donc pas par le moyen d'une faculté spéciale qu'on va vers Dieu, mais par la puissance du désir humain qui trouve sa source dans les affects ».<sup>184</sup>

<sup>180</sup> On pourra se reporter à DIADOQUE DE PHOTICE, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, Paris, Cerf, 1943.

<sup>181</sup> Cf. les différents auteurs de *Petite philocalie du cœur*, Paris, Livre de vie, 1968.

<sup>182</sup> V. GHEORGHIU, *La tunique de peau*, Paris, Plon, 1967.

<sup>183</sup> « La réalité de l'amour », in *Six opuscules spirituels*, Paris, Cerf, 1969, p 83-99.

<sup>184</sup> D'après LODE VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse, L'homme réuni, Relecture de Saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990, p 85.

Guillaume de Saint-Thierry fera aussi de telles différences : « Une volonté fortement tendue vers Dieu, c'est l'amour (*amor*) ; l'adhérence et l'union avec Dieu c'est la dilection (*dilectio*) ; la jouissance de Dieu c'est la charité (*caritas*) ». <sup>185</sup>

La hiérarchie des signifiants peut varier d'un auteur à l'autre ; mais sur la base d'une tendance, d'un désir, d'un *amor* unique, on se met à distinguer entre la *cupiditas*, la *caritas*, la *dilectio*, etc. Ces nuances permettent d'établir une progression sur la base d'une évolution du désir plus que sur celle d'un combat titanesque dont l'homme serait le théâtre.

2. Bernard de Clairvaux va bouleverser la spiritualité par son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tradition sans cesse reprise et dont nous avons vu qu'il va encore servir de langage, au XIX<sup>e</sup> siècle, à Thérèse de Lisieux : ici les jeux de cacher/montrer entre l'amoureux et l'amoureuse vont signifier ces mêmes jeux entre le Christ et l'âme du fidèle. La symbolique nuptiale fait un retour en force mais pour colorer tout autrement le combat spirituel.

Bernard va faire donc tourner de diverses manières les étapes classiques : <sup>186</sup>

— On passe successivement par trois manières de servir Dieu :

On considère d'abord Dieu comme un Maître quand on se situe encore dans un statut d'esclave. Ici la crainte l'emporte et l'amour est protection narcissique, *amor privatus*.

On considère ensuite Dieu comme Employeur quand on se situe comme salarié. Dieu rétribue alors le fidèle et l'amour que l'on a pour Dieu est *non gratis*.

On considère enfin Dieu comme un Père quand on peut venir occuper la place de fils. Ici l'amour devient à la fois *sponte* et *gratis*.

— Bernard connaît une autre manière de dire ces étapes :

L'homme étant chair ne connaît d'abord que l'amour pour lui-même.

Il cherche et aime ensuite Dieu parce que celui-ci lui est nécessaire. C'est l'étape du *par la foi*, étape qui ne peut être comprise sans contresens que si l'on sait que la *foi*, pour ces hommes, et encore Thomas et la théologie catholique actuelle, désigne *non la rencontre du Christ et la communion avec lui* (Luther), mais l'étape de *l'adhésion intellectuelle et dévote*, étape ne comprenant aucune « jouissance » de Dieu. Celui-ci y est cherché dans les médiations scripturaires, sacramentelles, ecclésiales, mais non encore dans l'immédiateté d'une rencontre.

Enfin le fidèle cherche et trouve Dieu, sans intérêt, pour le seul amour de Celui-ci.

3. Un véritable itinéraire nous est aussi fourni par Guillaume de Saint-Thierry dans sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)* : <sup>187</sup>

Il résume lui-même ces trois moments : « Le premier état s'occupe du corps ; le deuxième s'affaire autour de l'âme raisonnable ; le troisième ne trouve son repos qu'en Dieu ». <sup>188</sup> Entrons un peu dans les détails :

— *État ascétique* : pour maîtriser le corps, un double chemin d'obéissance s'impose : obéir au Maître tout d'abord, obtenir l'obéissance de son propre corps à sa propre volonté. Des aides sont offertes : la *lectio divina* dont nous parlerons plus tard, l'oraison fréquente, le travail physique, etc. Ce stade contient son maximum quand la pratique du bien moral apporte du plaisir en lieu et place de la souffrance.

— *État rationnel* : il s'agit tout d'abord d'habituer son esprit à ne plus se tenir comme *anima* (passive et impressionnable) mais à se positionner comme *animus* en devenant mû par la volonté et donc l'attention. Dès lors la vie vertueuse, déjà accomplie dans le plaisir, devient pas à pas habitude sans effort. Par ailleurs c'est le moment où il faut tourner son intelligence vers Dieu pour comprendre qui il est. Dès lors cet état s'achève quand la volonté tourne le désir vers Dieu et qu'une véritable soif d'unité avec lui commence à se faire jour.

— *État spirituel* : l'Esprit-Saint commence à agir à ce stade qui dépend de nous pour la préparation mais non plus pour la réalisation. Trois moments sont alors possibles :

- L'unification de soi.

- La contemplation de Dieu, certes imparfaite ici bas mais néanmoins réelle.

- L'unité corps-âme-esprit permet maintenant *l'union avec Dieu* comme le souhaitait Jésus (Jean 17/21-24). Par là, il est possible de connaître Dieu en lui-même, imparfaitement certes mais assez pour se reposer dans un sabbat de jouissance de Dieu.

<sup>185</sup> *Lettres aux frères du Mont-Dieu*, Paris, Cerf, 1976, p 349.

<sup>186</sup> « Lettre aux chartreux », volume VII des *Sancti Bernardi Opera*.

<sup>187</sup> *Op.cit.*

<sup>188</sup> *Ibid.* p 179.

4. *Remarques* : certes le schéma d'Evagre n'est pas modifié fondamentalement qui appelle l'homme à maîtriser son corps, puis sa rationalité pour parvenir à l'*unio cum Deo*. Néanmoins le même trajet est maintenant immergé dans un bain affectif qui atténue la rigueur du projet.

On constate néanmoins que l'*Unio cum Christo* est aux termes d'un combat. Certes la grâce agit à chaque étape et le dernier mot lui appartient; mais elle est donnée en fonction des mérites obtenus. Thomas d'Aquin dogmatisera ce trajet : la foi est entrée, adhésion à la foi de l'Église, attention aux *posteriora Dei* (Dieu qui se montre indirectement dans les médiations ecclésiales, scripturaires et sacramentelles). Mais le basculement de l'identité de l'homme, son salut en quelque sorte, se joue dans la *caritas* qui est un plus par rapport à la foi.

Le trajet spirituel est donc intéressé, tendu vers un enjeu qui concerne l'être de l'homme. La question est alors de savoir comment éviter une attention obsessionnelle à soi-même et à ses propres résultats.

### III. LE TRAJET NON-VIOLENT DE FRANCOIS DE SALES

Les XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles ont vu l'éclosion de variantes remarquables sur la base de la classique structure des *Trois voies* : il y aurait lieu de s'arrêter longuement sur l'*Imitation de Jésus-Christ* qui a tellement marqué la piété populaire de XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle; mais aussi sur les *Exercices* d'Ignace de Loyola. Il ne faudrait pas oublier Jean de la Croix qui décrit la route comme la *montée du Mont Carmel*;<sup>189</sup> mais aussi Thérèse d'Avila qui propose la visite, pièce par pièce, du *Château intérieur*.<sup>190</sup>

Devant la brièveté du temps offert, j'ai préféré m'arrêter sur François de Sales en tant que témoin d'une « humanisation » du trajet des *Trois voies* et dont l'impact fut considérable dès le XVII<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs il est presque contemporain de J. Bunyan et il n'est pas inutile de mettre face à face l'évolution respectives des voies catholiques et des voies protestantes.

Né en 1567 en Savoie, François de Sales fut évêque de Genève et grand « convertisseur » de protestants. Il fut le fondateur, avec Jeanne de Chantal, de l'ordre de la Visitation. Il mourut en 1622.

Deux ouvrages importants :

- *Introduction à la vie dévote*, 1608

- *Traité de l'amour de Dieu*, 1816

On peut lire H. BREMOND, *Histoire de la littérature du sentiment religieux en France*, volume VII, Paris, Bloud et Gay, 1929, p 48 ss.

#### 1. La « fine pointe de l'âme » ou le repérage du sujet

François de Sales prend image du sanctuaire de Jérusalem et de ses quatre espaces successifs réservés respectivement aux gentils, aux Israélites, aux prêtres, au Grand Prêtre ( Saint des Saints) : « Notre âme est le vrai temple du grand Dieu [...]. En ce temple mystique, il y a aussi trois parvis qui sont trois différents degrés de raison : au premier, nous discourons selon l'expérience des sens, au second nous discourons selon les sciences humaines, au troisième selon la foi; et enfin, outre cela, il y a une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle qui n'est point conduite par la lumière du discours ni de la raison, mais par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu. Or cette extrémité et cime de notre âme [...] est naïvement bien représentée par le Sanctuaire ou maison sacrée car : 1° au sanctuaire, il n'y avait point de fenêtres pour éclairer; en ce degré de l'esprit, il n'y a point de discours qui illumine; 2° au sanctuaire, toute la lumière y entrait par la porte; en ce degré de l'esprit, rien n'entre que par la foi, laquelle produit, comme par manières de rayons, la vue et le sentiment de la beauté et bonté du bon plaisir de Dieu; 3° Nul n'entrait dans le sanctuaire que le Grand Prêtre; en cette pointe de l'âme, le discours n'a point d'accès, mais seulement [...] le grand, universel et souverain sentiment que la volonté divine doit être souverainement aimée, approuvée, embrassée; 4° Le Grand Prêtre, entrant dans le sanctuaire, obscurcissait encore la lumière qui entrait par la porte, jetant force parfums dedans son encensoir [...] et toute la vue qui se fait en la suprême pointe de l'âme est en certaine façon obscurcie et couverte par les renoncements, les résignations que l'âme fait, ne voulant pas tant regarder et voir la beauté de la vérité et la vérité de la bonté qui lui est présentée, qu'elle veut l'embrasser, l'adorer. De sorte que l'âme voudrait presque fermer les yeux, soudain qu'elle a commencé à voir la dignité de la volonté de Dieu, afin que sans s'occuper davantage à la considérer, elle pût plus puissamment et parfaitement l'accepter et, par une complaisance absolue, s'unir infiniment et se soumettre à elle ».

Ce n'est pas totalement nouveau; mais l'important est ici que, au-delà de la personne, de son langage et de ses affects, François de Sales pointe un lieu du sujet croyant hors langage et hors images, sujet de la

<sup>189</sup> *La montée du Carmel*, Paris, Cerf, 1982; mais aussi *La vive flamme d'amour*, Paris, Cerf, 1984.

<sup>190</sup> *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964. Cf. le très beau commentaire de D. VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991.

certitude et de la conversion déjà repéré chez Paul. Ce repérage va ouvrir sur une déculpabilisation de la spiritualité : aux anxieux toujours en train de s'ausculter pour définir leur lieu et leurs progrès à partir de ce qu'ils « ressentent », la porte est ouverte pour affirmer que l'essentiel de l'expérience de Dieu n'est pas mesurable.

## 2. Les trois étapes

Le chemin décrit par François de Sales est aussi constitué de trois étapes, mais abordées de manière originale : une passivité initiale, l'intervention de l'activité volontaire, une passivité terminale.

— *passivité et acquiescement* : François de Sales part de la présence même du Christ en nous infusé lors du baptême. Avant que nous le cherchions et donc le trouvions, il est présent, agissant et priant en nous. La volonté peut certes rendre cette présence inopérante; mais elle demeure comme une action prévenante poussant à l'acquiescement de la foi. Lorsque la mère prend l'enfant sur ses genoux, elle le serre. Mais l'enfant s'y accroche comme pour s'y enfouir, ce qui attire un serrement encore plus fort des bras de la mère. « Tout dépend de la mère, car elle a attiré à soi l'enfant, elle l'a premièrement serré dans ses bras. Toutefois ce pauvre petit fait bien ce qu'il peut de son côté [...] non seulement consentant à la douce union [...] mais y contribuant par ses faibles efforts [...] ».

Cette coopération est donc un abandon unifié, un acquiescement à l'initiative divine : nous sommes dans la prière balbutiante et souvent velléitaire des commencements : désir d'abandon, souci de préférer Dieu : « [...] consentir à la vérité, car Dieu est le seul être vrai. Adhérer à la vérité, consentir à la vérité, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. Cet acte comprend seul tous les actes [...] ».

Toutefois, en ces commencements, ces actes sont passagers. Ce n'est pas grave car là réside l'essence de la prière : acte d'adhésion à la volonté divine; il s'agit encore d'un *Que ta volonté soit faite* ponctuellement posé. Ces actes de « pur amour » régulièrement répétés ne vont pas tarder à poser l'âme, non plus dans des événements mais dans un état .

— *L'acte volontaire de la deuxième étape* :

Pour mesurer ce que François de Sales entend par « volonté », il faut d'abord entendre sa critique jointe à celle de la sensibilité : nos œuvres étant œuvres de l'Esprit-Saint en nous, que devient notre volonté ? La question est de savoir si la volonté de libre arbitre est affirmation de soi-même ou si elle est volonté de ne rien vouloir que ce que Dieu veut : « [...] le cœur ne dit plus "Votre volonté soit faite et non la mienne" car il n'y a plus aucune volonté à renoncer; mais il dit ces paroles : "Seigneur je remets ma volonté entre vos mains", comme si sa volonté n'était plus à disposition ».

Autrement dit, deux étapes pour la volonté : vouloir se mettre en attente de la volonté de Dieu; quand elle arrive, acquiescer.

— Dans la *fine pointe de l'âme*, il n'y a ni langage ni image. François de Sales combat toute « sensation » de Dieu : « Quand nous disons que nous ne pouvons trouver Dieu, et qu'il nous semble qu'il est si loin de nous, nous voulons dire que nous ne pouvons pas avoir du sentiment de sa présence. J'ai remarqué que plusieurs ne font point de différence entre Dieu et le sentiment de Dieu, entre la foi et le sentiment de la foi, qui est un très grand défaut [...]. Que nous doit-il chaloir si nous sentons ou si nous ne sentons pas l'amour puisque nous ne sommes pas plus assurés en le sentant qu'en ne le sentant pas, et que la plus grande assurance consiste en cet entier et pur et irrévocable abandonnement de nous mêmes [...] ». Ou encore : « Le repos (en Dieu) passe quelques fois si avant [...] que toute l'âme et toute les puissances (*facultés psychologiques*) d'icelles demeurent comme endormies [...], sinon la seule volonté, laquelle même ne fait aucune chose, sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du Bien-aimé lui donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'aperçoit point cet aise et le consentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement (*inconsciemment* ?) d'icelui; d'autant qu'elle ne pense pas à soi [...] ».

Autrement dit, il faut faire une différence entre l'amour et l'amour de ressentir l'amour, la plénitude et le désir de sentir la plénitude, la paix et le plaisir de se sentir en paix. L'a-rencontre est hors les sens et hors le langage; elle n'est même pas communicable à soi, *a fortiori* aux autres. Il s'agit d'aimer Dieu et non d'être amoureux de l'amour qu'on lui porte.<sup>191</sup> Certes, il arrive que la « suavité » soit donnée comme grâce; mais exceptionnellement et ce n'est pas le projet de l'amour de Dieu; la plupart du temps, les facultés de l'âme sont dans l'agonie et la mort. Cela permet de ne pas faire comme ceux qui, « [...] si la suavité de l'amour était séparable de l'amour, quitteraient l'amour et tireraient la suavité [...]. Ils suivent l'amour à cause de la suavité, laquelle, quand ils n'y rencontrent pas, ils ne tiennent pas compte de l'amour ».

Comment parvenir à cet acquiescement volontaire de la *fine pointe* ? Il ne peut exister de méthode sauf à ne pas avoir compris la différence entre les deux parties de l'âme : la *fine pointe* est en rupture et aucune « discipline méthodique » ne peut la maîtriser. Il y a certes des méthodes pour prier, se taire, se concentrer; mais entre la prière et la prière de pur amour il y a un saut qualitatif. Le seul moyen possible :

<sup>191</sup> Jeanne de Chantal, sa collaboratrice et disciple écrivait : « Au point du jour, Dieu m'a fait goûter, mais presque imperceptiblement, une petite lumière en la très haute suprême pointe de mon esprit. Tout le reste de mon âme et ses facultés n'en ont point joui, mais elle n'a duré environ qu'un demi Ave Maria. (*Œuvres de Sainte Chantal*, Paris, 1876, II, p 337 s; d'après Brémond, VII, p 88).

« La volonté n'aime qu'en voulant aimer ». (*Traité*, I, p ). Dire « je veux », s'abandonner, accomplir des actes de prières, garder le silence : cela est en notre pouvoir, même si cela ne nous apporte aucune satisfaction. Il s'agit donc uniquement de « vouloir vouloir », de demander vouloir; de vouloir aimer, de demander de vouloir aimer; le reste est surprise au détour du chemin.

— *La passivité terminale* :

L'état de prière pure est justement un état et non un acte. Il y a un vouloir vouloir pour se mettre dans cette présence mais une « passivité active » pour y demeurer. Généralement, cette situation est en-dehors de tout senti, « comme il advint aux disciples pèlerins qui ne s'aperçurent [...] de l'agréable plaisir dont ils étaient touchés, marchant avec notre Seigneur, sinon quand ils furent arrivés [...] ». Ici la curiosité n'a pas de place, comme ces esprits qui « sont ordinairement troublés en la sainte oraison; car si Dieu leur donne le sacré repos de sa présence, ils le quittent volontairement pour voir comment ils se comportent en iceluy, et pour examiner s'ils ont bien du contentement, s'inquiétant pour savoir si leur tranquillité est bien tranquille [...] ».

Certes il arrive que Dieu donne une dimension de suavité à cet état; mais ce n'est pas l'ordinaire. Comme le dit Brémond, « Un repos trop conscient, trop aimé n'est plus un repos ». (VII, p 105). « Cette quiétude, en laquelle la volonté n'agit que par un très simple acquiescement au bon plaisir divin, voulant être en l'oraison sans aucune prétention que d'être à la vue de Dieu, selon qu'il lui plaira, c'est une quiétude souverainement excellente, d'autant qu'elle est pure de tout intérêt, les facultés de l'âme n'y prenant aucun contentement, ni même la volonté, si non en sa suprême pointe, en laquelle elle se contente de n'avoir aucun autre contentement, sinon celui d'être sans contentement, pour l'amour du contentement et du bon plaisir de Dieu, dans lequel elle se repose [...]. C'est le comble de l'amoureuse extase [...] ».

3. François de Sales n'est en rien un signe avant-coureur du Quiétisme. Toutefois, parce qu'il a exploré plus à fond la « topologie » de l'âme, il mesure mieux que l'essentiel de l'a-rencontre est au niveau de ce que nous appelons aujourd'hui le *sujet* et non de la *personne*, et donc hors langage et hors image. Dès lors il est à même de « dépsychologiser » l'expérience religieuse; mais aussi de la sortir d'une dimension constitutive d'anxiété : où en suis-je ? que sens-je ? Y suis-je ?

Cet effort n'était pas vain car le XVII<sup>e</sup> siècle vit l'explosion d'une demande religieuse importante et donc la réponse sous la forme d'une multitude de brochures expliquant voies et méthodes. Nombreux étaient ceux qui, prenant ces chemins furent déçus. L'effort de François de Sales a dû être relayé par Bérulle et ses disciples. Dans cette optique, Claude Séguenot écrit, en 1634, *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilités* :<sup>192</sup> « Les déceptions viennent, non pas de la prière régulière, mais de ce qu'on en attend "des merveilles". Faisons donc ce qui dépend de nous, Dieu fera de ce qui dépend de son Esprit. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner de "ne rien sentir" : les vrais et naturels effets de la grâce ne sont pas sensibles, comme par exemple la justification [...] l'incorporation en Jésus-Christ [...]. Les vertus chrétiennes aussi, tant les habitudes que les actes, ne le sont pas, comme la foi, la charité, l'humilité; et par effet, nous ne sentons pas quand nous les avons et ne pouvons nullement discerner leurs actions et leurs mouvements en nous d'avec ceux de la nature [...] ». Autrement dit, l'homme intérieur est « invisible [...] et insensible à l'homme extérieur et charnel, issu du vieil Adam ». Il arrive que Dieu permette quelques suavités pour ceux qui en ont besoin; mais ce n'est pas la règle générale.

En le disant dans un jargon actuel, l'« homme intérieur » est de l'ordre du *sujet* et non de la *personne*. A preuve ce texte encore : « Ce qui vous trompe, c'est qu'il vous semble que, si vous ne faites toujours quelque acte d'entendement ou de volonté, ou si vous ne sentez quelque chose qui occupe actuellement l'une ou l'autre de ces deux facultés, vous ne faites pas oraison. Ne le croyez pas : il se passe en vous des choses que vous ne connaissez pas, et Dieu fait en vous des choses que vous n'entendez pas [...]. Il y a en nous une partie de notre âme qui nous est inconnue, et qui n'est nullement en notre puissance, c'est le fond et l'essence de l'âme [...]; ce qui se passe en cet endroit nous est caché [...] et c'est toutefois où la grâce réside principalement, et où elle dépose ce qu'elle met de plus grand et de plus saint en nous ». (Brémond VII, 129).

*Il s'agit donc de mettre la personne en situation, d'adhérer, de persévérer dans la parole de l'oraison mais de ne pas attendre de gratification au niveau de cette même personne, la réponse de Dieu étant dans l'émergence d'un sujet.*

Une éducation contemporaine de la prière, dans un monde où tout se mesure et se gratifie, ne peut pas ne pas faire entendre cette voix.

<sup>192</sup> J'en parle de seconde main d'après Brémond, Livre VII, p 112 ss.

## CHAPITRE II

### LE RENVERSEMENT ÉVANGÉLIQUE DE LA PIÉTÉ

Dans ses diverses versions, les *Trois voies* proposent une route partant de la purification éthique et aboutissant à l'*unio cum Christo*. Sur ce chemin, la foi est l'intelligence pressée de donner une adhésion par la volonté; elle n'a pas de portée sotériologique tant qu'elle n'a pas été investie par la *caritas*.<sup>193</sup>

Le principal renversement luthérien me semble résider en ceci : la foi est rencontre d'une *fides Christi* (mouvement du Christ vers l'homme) et d'une *fides hominis* (création de la réception du Christ par l'homme). Du même coup la foi est certes salvatrice mais elle est aussi le lieu de l'*unio cum Christo*. *Ce que la piété traditionnelle offrait aux termes d'un long trajet est ici posé au départ*. A partir de cette inversion, tout le chemin spirituel est bouleversé.

#### I. MARTIN LUTHER<sup>194</sup>

1. Il nous faut tout d'abord mesurer la critique de la spiritualité antécédente : « L'impulsion du Saint-Esprit, une foi entière et une ardente charité les portaient (les Pères) à répondre le plus pleinement et le plus dignement à l'Évangile [...]. Mais dans leur élan, les élèves retinrent les éléments extérieurs de leur vie et ils abandonnèrent leur esprit et leur foi [...]. Il est donc impossible de ne pas errer en imitant les œuvres des Pères, fussent-elles les meilleures, plutôt que de suivre leur foi et l'Esprit qui les anime [...]. Dieu par leur moyen n'opère pas au même moment ni en un même lieu, dans un autre moment, ni la même œuvre ni devant les mêmes personnes, mais il passe à travers les temps, les lieux et les diverses personnes, les dirigeant toujours par le même Esprit et la foi, de telle manière que ses voies soient cachées et que l'on ne reconnaisse pas ses traces ». Autrement dit, suivre les « traces de Dieu » dans les Pères est une folie car les « Les sentiers de Dieu sont dans les eaux et l'on ne reconnaîtra pas ses traces », (Ps 77/20).<sup>195</sup> Par l'utilisation de ce psaume, Luther entend dire que nul ne peut se mettre au bénéfice de l'expérience spirituelle d'un autre, que la rencontre de Dieu est spécifique car, devant celui-ci, chaque croyant est un unique.

2. Le nœud de l'expérience luthérienne consiste à se tenir *coram Deo*, (devant Dieu), ce qui implique successivement la mort et la résurrection, la condamnation et la justification, la destruction de l'*homme extérieur* par la loi et la création de l'*homme intérieur* par l'Évangile. Encore faut-il préciser que cette succession loi-Évangile n'en n'est pas une au sens chronologique du terme, qu'elle est une manière diachronique de transcrire une expérience qui en réalité est synchronique, un *simul justus, simul peccator*.

— L'antériorité (logique et non chronologique) de la mort par la loi n'est pas un simple faire mémoire : « Moi aussi j'ai connu un homme qui affirmait avoir souffert de telles peines assez souvent, un très court espace de temps, à la vérité, mais des peines si grandes et si infernales que la langue ne peut les dire ni la plume les écrire, et que celui qui n'en a pas fait l'expérience ne peut les croire, tellement que si elles prenaient toutes leur mesure ou que si elles duraient ne fut-ce qu'une demi-heure [...] l'homme périrait tout entier. Là, Dieu paraît horriblement irrité [...] aucune fuite n'est possible [...] l'accusation est partout [...]. Il ne reste que le désir nu de secours mais l'âme ne sait où demander du secours [...] ».<sup>196</sup>

À l'acmé de l'action de la loi, nous sommes dans l'angoisse, l'*anfechtung*; elle est néanmoins à salut car elle vise à détruire toute confiance dans une autosalvation, une nomination de soi par soi par la médiation de ses propres œuvres.

Luther ne peut imaginer que, sous une forme ou sous une autre, cette expérience soit absente. Elle sert même de critère pour discerner entre les vrais et faux prédicateurs. Ainsi conseille-t-il Mélanchton : « Lorsque tu examines chaque esprit en particulier, recherche s'ils ont éprouvés ces angoisses spirituelles et ces naissances divines, ces morts et ces enfers. Si tu apprends que tout en eux est doux, tranquille,

<sup>193</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa, IIae, q 1.

<sup>194</sup> Je m'inspirerai beaucoup de R-H. ESNAULT, « Martin Luther : La spiritualité en crise évangélique », *Bulletin du Centre protestant d'études*, Novembre 1977/7, p 3-27. La lecture de ce petit texte est importante.

<sup>195</sup> *Le jugement sur les vœux monastiques*, *Œuvres* III, p 108 s.

<sup>196</sup> *Résolutions de indulgentiarum virtute*, traduit en partie dans R-H. ESNAULT, « Les 95 thèses [...] », in *Études théologiques et religieuses*, 1968/1-2, p 20.



dévoit et religieux, et même s'ils disent avoir été enlevé au troisième ciel, ne donne pas ton approbation [...]. Comme si la Majesté divine pouvait familièrement parler avec le vieil homme sans l'avoir auparavant tué [...] ». <sup>197</sup> Luther note toutefois la brièveté de cette *anfechtung*.

— Le versant « résurrection » de la même expérience se caractérise comme advenue du Christ dans la foi : « La foi est une assurance du cœur et un ferme assentiment par quoi Christ est saisi [...]. Il n'est pas objet (de la foi) mais, pour m'exprimer ainsi, Christ est présent dans la foi même. La foi est donc, en quelques sortes connaissance et ténèbres, elle ne voit rien. Et cependant, saisi par la foi, Christ se tient dans ces ténèbres [...]. Christ, quelques profondeurs que soient les ténèbres qui le cachent à notre vue, n'en n'est pas moins présent [...] ». <sup>198</sup>

Une telle expérience se caractérise comme « choc du réel » : elle est hors langage et hors image et ce n'est que dans l'après-coup qu'elle peut être balbutiée (« Il y a des ténèbres »). Ailleurs il écrit : « Ce ne peut être vu, ni daté, ni situé, ni capturé, ni senti, ni vêtu [...]. Ce qu'on voit et sent n'est rien [...]. Ce n'est rien si tu interrogues tes cinq sens, ta sagesse, ta raison [...]. C'est tout autre chose qui fait un chrétien, quelque chose dont tu ne perçois même pas un soupir ». <sup>199</sup> Nous sommes proches de Paul, mais aussi des analyses que fera François de Salles.

Cette rencontre est par ailleurs sotériologique; elle crée un « homme intérieur », (nous dirions aujourd'hui un *sujet*) qui, chez Luther, prend image de l'extériorité : l'« être nouveau » est dans le Christ, c'est-à-dire *extra nos*. L'identité de sujet est *extra se*. Pour en rendre compte, Luther remobilise la métaphore nuptiale : la foi « unit l'âme à Christ comme l'épouse est unie à l'époux [...]. Christ et l'âme deviennent une seule chair [...]. Ainsi tout ce que le Christ possède, l'âme fidèle peut s'en prévaloir et s'en glorifier comme de son bien propre et tout ce qui est à l'âme, Christ se l'arrogue et le fait sien, (péché, mort, condamnation) ». <sup>200</sup>

Toutefois cette *unio cum Christo* n'est jamais fusion car l'advenue du Christ s'inscrit toujours dans les médiations finies : Christ est présent dans la Parole de la prédication de l'Évangile. « La présence de Christ dans la foi est présence de révélation et non de possession ». <sup>201</sup>

Cet « homme intérieur », déjà vu comme hors langage et image, est aussi hors éthique : « [...] Il est manifeste que l'homme intérieur ne saurait être justifié [...] par une œuvre ou une entreprise extérieure: aucune œuvre, quoi qu'elle puisse être, ne pénètre vraiment jusqu'à lui. Inversement, ce ne sont pas un péché ou une œuvre extérieure [...] mais seule l'incrédulité de son cœur qui (fait) de lui un homme coupable et un esclave du péché, promis à la condamnation ». <sup>202</sup> L'émergence de ce sujet en union avec le Christ se joue dans le couple foi/non-foi et jamais dans le couple bien/mal, piété/impiété.

Pour résumer dans un langage contemporain : dans la *fides Christi*, naît un sujet réconcilié avec Dieu (largement inconscient). Ici les métaphores ne peuvent s'harmoniser : parce que ce sujet est enraciné dans la Parole de l'Autre qui le crée, il est *extra se*, extérieur à la personne consciente; mais cette extériorité est en même temps « homme intérieur », quintessence de l'unicité que je suis devant Dieu, semence qui subsiste au-delà de la mort et donc promise à la résurrection ultime.

Ce sujet s'expérimente comme mort devant la toute-puissance d'un Dieu désigné hors du Christ; mais aussi comme créé et vivant devant le Dieu qui s'inscrit dans la mort par le Christ et sa croix, c'est-à-dire dans l'impuissance, la non-sagesse, la folie, etc (I Corinthiens 1). Comme le dirait aujourd'hui la psychanalyse : « Je » est dans l'Autre et l'Autre est barré par la finitude.

— Cette « expérience » hors langage et hors image ne se donne-t-elle pas alors comme purement et gratuitement conjecturée ? C'est que, bien qu'hors langage, elle produit une modification linguistique; bien qu'hors éthique, elle produit des déplacements éthiques. Dans le *Traité de la liberté chrétienne*, Luther en décrit les effets comme liberté/amour. Non pas l'un sans l'autre, non pas l'un et l'autre; mais comme une liberté qui contient les exigences de l'amour et comme un amour qui ne sacrifie pas à la liberté du chrétien : la liberté s'atteste dans la libre seigneurie du chrétien : il est libéré de la culpabilité, des œuvres de la loi, de la nécessité de « se faire un nom » puisqu'il l'a reçu. Il ne doit rien à personne et aucune structure humaine (y compris l'Église et l'État) n'ont rien à lui imposer. L'amour est au contraire l'acte par lequel « le libre Seigneur » se donne comme serviteur de tous.

En fait, l'amour est la dimension d'engagement de soi du chrétien, la liberté est son moment de dégagement. En fonction de ce qu'il juge, dans le débat fraternel, la méditation des Écritures et l'appel de la situation, il s'engage ou se désengage avec liberté et amour. Mais l'on sait que Luther rejette la fonction de la loi dans le comportement : *il n'y a pas de troisième usage de la loi*, usage qui excludrait le chrétien hors de sa liberté par le fait qu'une extériorité le commanderait. La loi subsiste comme deuxième usage,

<sup>197</sup> Lettre du 13 janvier 1522 à Mélanchton, in *Œuvres VIII*, p 84.

<sup>198</sup> Cf un commentaire de ce texte in J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 13-36.

<sup>199</sup> *Sur Jean*, WA, 47, 29.

<sup>200</sup> *Traité de la liberté chrétienne*, in *Œuvres II*, p 282.

<sup>201</sup> R-H ESNAULT, *Martin Luther : La spiritualité en crise évangélique*, op.cit. p 19.

<sup>202</sup> *Traité de la liberté chrétienne*, op.cit., p 278.

versant négatif de la *fides*, désespérance de l'homme, mise en évidence de son impossible autosalvation; elle n'a plus de place comme directive éthique.

Du même coup, si l'expérience de la *fides Christi* concerne le sujet en sa dimension de hors temps et de hors espace, la sainteté (liberté-amour) concernent l'inscription publique de la personne. D'une certaine manière, elle se mesure, s'apprécie et dit ce qu'il en est de la *fides Christi*.

Plus précisément, je dirai que si l'*unio cum Christo* est placé au départ de la vie spirituelle (contrairement au *Trois voies*), hors langage et hors image, la *fruitio divina*, le fait de goûter la saveur de Dieu est au contraire très présente dans ses effets de liberté et d'amour.

3. Contrairement au courant « suisse » de la Réforme, la sanctification est un lieu de non-violence radicale envers soi car elle est le résultat spontané d'une rencontre de la foi. Elle n'est jamais autonome et cultivée pour elle-même. À dire vrai, le binôme justification-sanctification n'a pas lieu d'être posé : la répétition de la justification produit une progression dans la sanctification.

Sommes-nous dans la répétition du même, la mort par la loi et la résurrection par l'Évangile se répétant sans cesse ? L'œuvre de Luther et trop dispersée pour faire synthèse; pourtant je risque une hypothèse à partir de ce qu'en on compris et vécu beaucoup de ses successeurs dont Arndt, Tersteegen et Zinzendorf : tout est certes contenu dans l'expérience de la justification : « Dans mon cœur ne règne qu'un article unique : la *fides Christi*. C'est de là que découle toute ma méditation théologique, c'est par là qu'elle passe et c'est là qu'elle débouche ». <sup>203</sup> Mais il va de soi que, se répétant, cette expérience s'approfondit : la malédiction de la loi est d'abord expérimenté comme désobéissance éthique de plus en plus profondes; elle tend ensuite à se comprendre comme être pécheur, dimension incrédule, non-foi, refus d'être justifié par Dieu pour se justifier soi-même, etc. La communion avec Christ et la justification est d'abord planche de salut anxieusement saisie; puis, pas à pas, le compagnonnage avec le Christ fait pénétrer l'immensité de l'amour de Dieu manifesté dans la croix. Par ailleurs, l'unité des deux versants de la justification tend à se faire : «... La connaissance du fardeau (du péché) appartient (de plus en plus) à la connaissance de la main qui ôte le fardeau ».

Du même coup, l'espace de vie libérée en faveur du couple liberté-amour augmente.

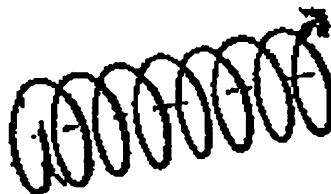
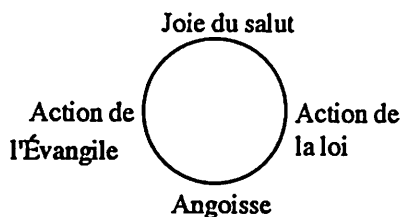
La partie descendante de la spirale dit l'effet de la loi qui va s'approfondissant avec les tours successifs de la spirale; la partie montante dit l'effet de l'Évangile, lui aussi « ratissant plus large » de plus en plus. Il n'y a donc pas répétition mais approfondissement de la *fides* qui produit des effets de sanctification sans que cette dernière puisse s'isoler comme un mouvement séparable dans le temps de la justification.

4. Reste une question : si l'expérience de la *fides Christi* échappe au vouloir, au langage et à l'image, comment l'inscrire dans un déroulement spirituel ? La réponse ne fait pas de doute : se tenir dans un continuel *coram Deo* (devant Dieu). Or, pour Luther, le *Christ-Parole-Interne* n'est jamais sans la *parole-externe préalable*. Se poster devant Dieu dans l'attente de la rencontre du Christ, c'est se tenir dans la proximité de la parole externe : les Écritures, les sacrements, la vie ecclésiale. En ce sens, Luther nous invite à la *lectio divina*.

Cette dernière est une lecture scripturaire régulière, continuée (loin des choix

hasardeux), hors de tout projet (étude, exposé, etc). Il faut se reporter au petit *Traité sur la vie contemplative*, de Guignes le Chartreux; <sup>204</sup> toutefois, par delà les textes anciens, ce type de piété a été largement vécue par le protestantisme, surtout les Moraves.

La *lectio divina* se caractérise par plusieurs étapes : épiclèse, lecture, rumination-méditation, oraison, contemplation; mais elle a ceci de particulier qu'il ne s'agit pas d'étapes successives : la compréhension des Écritures n'appellent que deux questions : « Qu'y est-il dit de Dieu en Christ » ? ; « Qu'y est-il dit de moi » ? L'écoute



<sup>203</sup> Commentaire à l'épître aux Galates, *Œuvres* XV, p 13.

<sup>204</sup> Traduction en appendice de E. BIANCHI, *Prier la Parole*, Abbaye de Bellefontaine, (Collection « Vie monastique » n° 15), p 91-108. Cf. aussi une modernisation de la *lectio divina*, in J. ANSALDI (en collaboration), *Se tenir devant Dieu dans la lecture des Écritures*, op. cit., chapitre II.

se transforme en prière à partir de la lecture; la prière laisse place au silence qui fait revenir le texte et sa pointe, etc. Quelques fois textes et prière « se taisent » et l'esprit associe librement comme un analysant, association qui débouche sur le vide de la contemplation. Néanmoins le texte ramène au concret quand risque de sonner l'heure de la divagation au lieu de l'association.

Cette station autour du texte entraînant prière et silence, méditation et contemplation a nourri la piété protestante traditionnelle et se donne comme le *coram Deo* où peut advenir l'expérience de la *fides Christi*.

5. Jean Arndt, mystique de la génération qui a suivi celle de Luther, ajoute : se tenir devant Dieu dans la tranquillité et sans autoviolence. « La foi rend le cœur tranquille, plein de confiance [...]. Dieu n'exige de l'homme que le sabbat, le repos ou une cessation d'œuvre [...]. Notre esprit est comme une eau sur laquelle l'Esprit de Dieu flotte sans discontinuer. Sitôt qu'il se tient coit et n'est agité ça et là d'aucun vent des pensées temporelles, Dieu y demeure et fait entendre sa puissante Parole [...]. L'eau paisible est plus facilement réchauffée par le soleil qu'un fleuve rapide ».<sup>205</sup>

## II. JEAN CALVIN

La réforme franco-suisse a suivi un chemin différent de celui de Luther et d'une large partie du Piétisme :

1. J. Calvin a largement réintroduit un schéma relativement rectiligne par la place donnée au couple justification-sanctification, cette dernière disposant d'une réelle autonomie par rapport à la première.

Calvin ne revient pas pour autant au schéma des *Trois voies* puisque, au niveau de la justification, la démarche luthérienne reste très présente ainsi que son contenu mystique d'*unio cum Christo* : « J'élève donc en degré souverain la demeure qu'il fait en nos cœurs par la foi, l'*unio mystica* par laquelle nous jouissons de lui, afin qu'étant ainsi nôtre, il nous départisse les biens auxquels il abonde en perfection ».<sup>206</sup>

Il détache par contre la sanctification en tant qu'elle se situe dans le temps chronologique : restauration de l'image de Dieu, ratification subjective du statut filial, pénitence, etc. Du même coup, Calvin rétablit d'une part le troisième usage de la loi; d'autre part, il réintroduit le Dieu du théisme affecté d'un fort coefficient de toute-puissance : Dieu qui a prédestiné les élus avant la fondation du monde, qui crée unilatéralement le oui humain à la justification mais aussi la capacité de persévérer dans la sanctification.

2. Chez Calvin le processus reste encore en équilibre acceptable; mais cela va se dégrader avec ses successeurs et peser de manière lourde sur la joie des fidèles :

— L'articulation *justification puis sanctification* va se compliquer à l'extrême et un véritable *ordo salutis* se mettre en place chez certains : salut, adoption, régénération, sanctification, etc. Sous l'influence de l'arminianisme, Wesley et le méthodisme iront jusqu'à postuler une sanctification parfaite dès ici-bas.

— La présence d'un troisième usage de la loi va ouvrir sur le légalisme d'une partie du puritanisme et confisquer largement la « liberté chrétienne ». Dans tous les cas, l'éthique prendra une place considérable dans la tradition réformée au détriment des éléments communionnels.

— La présence massive du thème de la « souveraineté d'un Dieu tout-puissant » au détriment d'une théologie de la croix va conduire tout un courant réformé à faire de la sanctification le signe-symptôme de l'appartenance à l'élection-prédestination. Le regard porté sur soi devient alors un regard inhibé et anxieux. Une autosurveillance et donc une discipline éthique se mettent en place, qui certes n'ouvriront jamais sur une salut par les œuvres, mais qui feront de ces œuvres un tel lieu de révélation de la place occupée dans le plan de Dieu (grâce de la persévérance), que la fraîcheur de la relation avec le Seigneur s'y dissoudra dans une sécheresse devenue légendaire dans la littérature.

Dans le courant méthodiste, dominant dans nos Églises Réformées françaises, l'autosurveillance de la sanctification ne prendra pas tellement la forme d'une évaluation de l'élection, mais de l'évaluation de la foi : si je ne produis pas de bonnes œuvres, ma foi n'est pas authentique.

Dans les deux cas, une possible activation de la structure obsessionnelle est probable.

\*

<sup>205</sup> *Le vrai christianisme*, traduit au XVIII<sup>e</sup> siècle par S. de Beauval, volume II, p 803.

<sup>206</sup> *Institution chrétienne*, III, XI, 10. (lire 10 et 11).

À l'heure où la demande de « spiritualité » est devenue importante, il importe d'y répondre si l'on ne veut pas que les fidèles aillent chercher chez des gourous douteux ce qu'ils ne peuvent vivre dans l'Église.

Il me semble alors important de nous souvenir que le noyau dur de la spiritualité de la Réforme en sa naissance semble résider en ceci : *rien n'est en-dehors de la justification* . Celle-ci n'est pas réductible à un « se convertir » ponctuel, mais constitue une manière d'être chaque fois reprise devant Dieu, le don de l'*unio cum Christo* . L'expérience de la *fides* (rencontre de la *fides Christi* et de la *fides hominis* ) est centrale : expérience d'a-rencontre, c'est d'elle que l'on part, c'est vers elle que l'on revient. Elle est largement hors image et hors langage : la *fruitio divina* consciente et « sentie » réside par contre dans les effets de liberté et d'amour que libère la justification.

La piété est donc attente tranquille de la *fides Christi* dans le « devant Dieu » de la parole externe. En cette attitude s'expérimente la diminution de l'« homme extérieur » et la croissance de l'« homme intérieur », c'est-à-dire respectivement de la personne et du sujet.