

Albert Frank-Duquesne



COSMOS ET GLOIRE

Éditions de Sombrevail

Éditions de Sombreval, 2008
www.sombreval.com

Albert Frank-Duquesne

COSMOS ET GLOIRE

Dans quelle mesure l'univers physique
a-t-il part à la Chute, à la rédemption et
à la Gloire finale ?

Maledicta terra in opere tuo...

Genèse, 3:18

Et omne maledictum non erit amplius...

Et vidi coelum novum et terram novam...

Et dixit qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia !

Apocalypse 22:3 et 21:1.5

AVANT-PROPOS

Chesterton nous parle, quelque part, d'un aventurier qui, sur la foi d'un rêve, se mit en route pour découvrir un pays inconnu. Après bien des années, une navigation interminable, toutes sortes d'explorations plus décevantes et, aussi, « tantalissantes », les unes que les autres, à la fin le désir de son cœur lui est accordé. Le voici finalement obtenu, atteint et découvert, le pays de son rêve, sur lequel il pose un pied triomphal. Il n'y a pas à en douter : c'est lui, présent, évident, et avec une simplicité se prêtant à toutes les vérifications ! Et ce pays, c'est celui-là même d'où il était parti : le sien... Il ne fallait pas moins que ce long voyage, cette entreprise exténuante, toutes ces acquisitions et toutes ces déceptions, pour entrer en possession de la patrie et de la terre de notre nativité enfin réalisée, enfin adaptée à nos moyens de jouissance. Ainsi, un édifice dont on ne peut réaliser la forme totale qu'à la condition d'en sortir.

Tel est le cas de l'extraordinaire écrivain dont le redoutable honneur m'est échu de présenter pour la première fois le témoignage au public. Quoique né dans la Chrétienté, Albert Frank-Duquesne est d'origine juive. Mais, héritier tourmenté d'une destinée pèlerine, la Providence, qui, d'une manière si singulière et si frappante, n'a cessé de lui ouvrir les voies et d'accompagner toutes ses démarches, ne devait lui permettre de rentrer dans le Catholicisme que par le chemin de l'Univers. Lui-même, je l'espère, nous fera le récit de son étonnante carrière et des expériences crucifiantes qui lui étaient réservées. L'immense science qu'il a acquise, ce n'est pas dans le sein paisible d'une existence de loisir qu'il l'a inhalée ; il l'a payée de son sang, et, plus que de son sang, de sa substance, de cet élément mystérieux que le Lévitique nous dit consacré à Dieu et qu'il appelle la graisse, la graisse du froment, la graisse de l'esprit.

Il y a des vies qui sont des paraboles. Il me plaît de voir dans celle de Frank-Duquesne une parabole et une prophétie de

l'Israël réconcilié et des richesses qu'avec lui, du fond de son douloureux exode, il rapportera à l'Église. Ce que l'Univers entier a pensé de Dieu, ce que tous les temps, tous les pays, tous les cultes, toutes les religions, toutes les philosophies, toutes les langues, le paganisme, l'orthodoxie, les schismes, les hérésies, dans les révélations les plus intimes de leurs liturgies, nous ont livré d'une Cause, sous tous les angles envisagée, Frank-Duquesne ne s'est pas contenté de l'emmagasiner... Qui a dévoré comme moi ? dit l'Ecclésiaste... Notre homme n'a pas été seulement fidèle à cette vocation de rassemblement de sa race, que les prophètes expriment par ces mots si souvent répétés : *Congregans congregabit...* (Et quand je feuillette les ouvrages de notre ami, ce n'est pas un seul homme, si industrieux qu'il soit, que je vois à l'œuvre : c'est tout un peuple en mouvement, comme dans le tableau d'Isaïe, apportant de tous les coins du monde, au moyen d'appareils les plus divers, des matériaux harmonieux et disparates)¹... Pas seulement cela. Car, de cette richesse d'information, Frank-Duquesne s'est fait, non pas seulement un trésor, mais un instrument. Un instrument, prolongation authentique de son propre cœur, de son propre esprit et de son propre bras, manié avec une verve, une audace, une allégresse dialectique, qui n'appartiennent qu'à lui. Chaque émission de sa pensée – une pensée singulièrement lucide, puissante et originale – suscite avec elle un monde entier de références. Il se sert, en vérité, du monde entier, de toutes ces générations d'esprits qui ont précédé le Christ, qui L'ont accompagné et qui L'ont suivi, pour penser avec. Sa tâche est de ramener tout à l'Unité, et il peut, à meilleur droit, s'approprier la devise des anciens philosophes : *en kai pan*. L'Unité, c'est dans l'Église catholique seule, à la fin, qu'il a réussi à la trouver : *Unam sanctam*. Une et unifiante.

Et c'est de cette Unité, enfin conquise au centre de tous les horizons, comme d'un poste inébranlable, qu'il part à son tour, ainsi que l'Évangile lui en donne le droit, pour « juger le monde » et pour lui réclamer le rapport, pour l'inviter au rapport. Tel est l'objet du présent livre : *Cosmos et Gloire*, qui n'est que

¹ Je n'irai pas jusqu'à dire que pour la construction de l'édifice, comme pour le temple de Salomon, le bruit de la hache et de la scie ne soit jamais entendu !

le premier, à ce que j'espère, d'une longue et brillante série.

L'Eglise catholique ne limite pas son aire au monde des âmes : c'est aux frontières mêmes de la Création qu'elle a planté, pour parler le langage d'Isaïe, les piquets de sa tente. Rien de ce qui est l'œuvre de Dieu ne lui est étranger. Rien de tout ce qui contribue à la gloire de Dieu et au salut de sa créature, dont elle ne connaisse et qui échappe à sa magistrature. C'est elle qui a la responsabilité de l'univers et la mission de conduire jusqu'au Sabbat l'œuvre des Six Jours. Saint Paul ne nous dit-il pas qu' « en Dieu nous vivons, et nous nous mouvons, et nous sommes » ?

Cela est vrai aussi de ce monde matériel qui est l'œuvre de Dieu, une certaine persistance et continuation de sa Volonté, et dont on peut dire que, non seulement nous avons besoin de lui, mais, comme le met en évidence avec force l'auteur de ce livre, qu'il a besoin de nous. Car tout cela, autour de nous, comme dit saint Paul, n'est qu'un certain commencement de la Créature, un gémississement dans le travail de l'expression. Tout balbutie la lettre A, qui est l'initiale, en même temps que de tout l'alphabet, de ce mot Abba, que l'homme seul est capable d'achever. Le monde ne « dit » rien : il veut dire. Il a besoin de nous pour s'acquitter, par le moyen de l'homme qui est son prêtre – *regale sacerdotium* – à l'égard de son Auteur, de son devoir essentiel, qui est un devoir de confession. (Et c'est ce que ne devraient pas oublier les jeunes séminaristes qui, de nos jours, supportent si impatiemment, me dit-on, l'obligation quotidienne du Bréviaire, et qui ne comprennent rien à l'instrument sublime qu'on leur a mis entre les mains).

Cela, c'est notre obligation propre en tant que citoyens privilégiés du Cosmos. Mais n'avons-nous pas aussi, à l'égard de ce monde qui nous entoure, un devoir moral, un devoir de reconnaissance ? Je ne parle pas seulement de l'habitation qu'il nous fournit et de la subsistance qu'il nous administre, mais de l'enseignement qu'il nous insinue, de la connaissance et de l'énergie à quoi il nous contraint, et de toutes ces résistances et oppositions impitoyables et bienfaisantes. Quoique sa langue soit embarrassée, il en sait plus long que nous, et c'est d'un bout à l'autre de l'Écriture que nous est renouvelée la recommandation

de l'interroger. Nous l'interrogerons et il nous répondra... Il nous répondra : pas autrement qu'avec la Cause.

La Cause, ce n'est pas nous qui la sommes, et ce n'est pas nous non plus qui sommes la Fin. L'homme n'est que l'intermédiaire, ou, pour employer le mot dans toute sa force étymologique, le sacrificateur, qui conduit de la Cause à la Fin... Mais, par la Faute originelle, l'homme a trahi ce devoir essentiel. Il a pris position d'usurpateur. Il s'est posé lui-même en tant que Fin. Ce n'est plus avec le Verbe qu'il interroge la nature, mais avec les mots de passe qu'il a réussi à se fabriquer. Comment s'étonner qu'en retour la nature mette à sa disposition, non plus seulement le froment, la grappe et l'olive, mais la ronce qui blesse et l'ortie qui empoisonne, et aujourd'hui tous les moyens de destruction de plus en plus épouvantables que nous lui avons extorqués ?

C'est sa manière à elle de protester contre l'esclavage que nous lui imposons, cet esclavage de la Vanité, *mataiotês*, la soumission illégitime de ce qui existe à ce qui n'existe pas.

Est-ce à dire qu'il faille, pour autant, condamner toute l'entreprise moderne de la science, c'est-à-dire l'ardeur qui pousse l'homme, pour des motifs si impurs qu'ils soient, à prendre un contact de plus en plus intime avec l'œuvre, avec l'opération, de Dieu, qui ne cesse pas de continuer sous nos yeux ? – Car Mon Père opère, dit le Fils, et Moi je ne cesse pas d'opérer avec Lui jusqu'à ce jour. Rien de plus éloigné de la pensée chrétienne que cette condamnation de l'activité humaine. C'est aux premières lignes de la Genèse et en plein Paradis que retentit le commandement fondamental à l'homme, d'opérer, lui aussi, c'est-à-dire d'interroger par le travail, de s'associer avec le sens. Car, pour citer un proverbe portugais, en dépit de tous les faux-sens et contre-sens, Dieu écrit droit en lignes tortes. Sous le contrepoint discord, et avec la coopération même de ce contrepoint, la phrase majestueuse à laquelle St. Augustin compare la marche de l'univers, invinciblement, impertubablement, se poursuit jusqu'à la conclusion finale. Jusqu'à cette conclusion qui rendra d'un seul coup, alors qu'il n'y aura plus de temps, toutes les choses ensemble, toutes les choses que Dieu a créées, dit l'Écriture, à la fois nouvelles, c'est-à-dire éternellement justifiées,

éternellement intelligibles, éternellement lisibles, comme un
texte à la fin édité, dans la Gloire !

C'est ce jour, cet avènement bienheureux, que l'auteur du
présent livre appelle, réclame, explique et peut-être hâte, *in spe*,
avec toute l'énergie thésaurisée de la foi et d'espérance de la
race élue dont il est l'héritier et le mandataire.

PAUL CLAUDEL
De l'Académie Française

Brangues, Fête-Dieu 1947

PROLOGUE

Plantaverat auteum Dominus Deus paradisum voluptatis... in quo posuit Hominem quem formaverat. Ainsi parle la Genèse, chapitre 2, verset 8.

Gan-Eden, le *pariva-deza* iranien, c'est littéralement le « Verger des délices », moins un jardin émaillé de fleurs qu'un parc privé, familial, planté d'arbres, à l'ombre desquels Yahweh « passe à la brise du jour » (Gen, 3:8). C'est là que l'Oriental s'abrite, cherche repos, et rafraîchissement ; là que toute « plante, plantée par le Père céleste » (Matt., 15:13), devient « un arbre, dressé près d'un cours d'eau : il donne son fruit au temps prévu, son feuillage ne se flétrit pas » (Psaume 1:3).

Au centre même du Verger, s'érige l'Arbre de Vie, dont tous ses congénères tirent substance et force. Ainsi du banyan aux Indes : la souche unique laisse retomber ses branches vers le sol, où, devenues troncs à leur tour, elles peuplent rapidement un vaste espace : toute cette forêt est issue d'un seul germe. Innombrables, les fûts s'élancent vers le ciel, chacun distinct de ses « frères » ; tous ont, cependant, leur vie commune, leur mystérieuse unité dans leur protoplaste, Arbre unique en quelque sorte, archétype en qui l'espèce entière trouve la plénitude de sa réalité.

Mais, *tombé*, cet Arbre reste inerte, incapable de communiquer une vie qu'il n'a plus (Eccl, 11:3) ; et, du coup, tous ses congénères se trouvent « sans fruit, stériles, *deux* fois morts, déracinés » (Jude, 12) : morts comme individus et comme forêt, en eux-mêmes et dans leur protoplaste. Gan-Eden, le « Verger des délices », n'est plus ; la Sagesse, *cujus deliciae sunt cum filiis hominum*, cherche à travers ce Verger, devenu Désert, l'homme perdu et disparu : « Adam, Adam, où donc ces-tu ? » (Prov, 8:31 ; Gen, 3:9)...

Exilé de soi-même, *devenu* le contraire de ce qu'il *est*, l'homme fait en principe à l'image de Dieu, né à la vie de l'esprit

en recevant le « souffle » même de l'Eternel, perd, de par sa propre déchéance, la Nature faite à l'image l'homme, ou du moins de *cet* homme, seul vrai, reflet authentique, seul reflet véridique et fidèle de l'homme. L'univers d'Adam, qui « se tient devant lui » comme « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance » (Gen, 2:18 ; Hébr, 1:3 ; 1 Cor, 11:7), ce quasi-Verbe créé du vice-roi créé préposé par Dieu à l'empire du monde physique, qu'il doit rendre *logique* et cohérent (Gen, 2:19), cette « animalité » et cette « naturalité de surcroît » – comme nous-mêmes sommes, pour l'Adam nouveau, son « humanité de sur-croît » (mais cette analogie doit s'entendre, évidemment, *mutatis mutandis*) – en un mot, le cosmos primitif, l'anthroposphère adaptée à l'homme conforme à Dieu, comment l'homme dénaturé, déshumanisé, pourrait-il en retrouver la trace ?

L'empire d'Adam fidèle à la justice, c'est le *royaume de Dieu*, et c'est *en* l'homme que ce royaume a son centre de rayonnement. N'en cherchons pas la substance « ici » ou « là » ; ne lui prêtons pas d'éclat, d'apparence frappante ; mais voyons : *idou* – sans rien guetter curieusement, le regard de la foi *reçoit* en effet cette révélation.

L'homme déifié porte en lui-même le royaume ; il irradie le paradis terrestre. Aussi, dès que « Yahweh a consolé Sion, de son Désert Il a fait un Eden, de sa solitude un Verger de Yahweh » (Isaïe, 51:3). L'Adam nouveau rayonne cet Eden ; si nous portons en nous le royaume, c'est dans la mesure où nous ne formons avec le Christ qu'un seul Arbre, où nous lui sommes *sumphutoï* (Rom, 6:5 ; cf. Eph, 4:15) ; c'est ainsi que l'Apôtre s'est trouvé « ravi en paradis » (2 Cor, 12:1).

Ne serait-ce pas là l'état du Christ ressuscité, avant l'Ascension, du nouvel Adam, lorsqu'Il abandonna, comme à la Transfiguration, sa « livrée d'esclave », les faiblesses qu'Il a revêtues pour partager l'humaine déchéance ? « Je ne suis pas encore remonté vers mon Père », dit-Il à Marie-Madeleine. Ceux qui Le suivent sont d'abord ses *serviteurs*, tant qu'un loyalisme aveugle les guide et qu'ils espèrent du Roi-Messie une récompense de mercenaires (Matt, 10:24 ; Jean, 3:16 ; Marc, 10:35-41). Mais si, réalisant la volonté du Maître en pleine connais-

sance de cause, ils agissent par élan du cœur, par dilection, et réciproquent la charité de Celui qui « les a aimés le premier », Il les qualifie *d'amis* (Jean, 15:14-15). Enfin, lorsque, ressuscité, Jésus reçoit du Père « toute puissance dans le ciel et sur la terre » pour « S'assujettir toutes choses », comme dira l'Apôtre, Il manifeste aux hommes qu'Il n'a revêtu notre mortalité que pour nous rénover par la splendeur de son immortalité : nous voilà désormais ses *frères* ; son Père est devenu notre Père, et, comme pour Ruth, son Dieu est devenu notre Dieu (Jean, 20:17 ; 1 Cor, 15:27 ; Ruth, 1:16).

Il porte si bien en Lui le paradis terrestre – en tant qu'homme, Adam nouveau, car le Dieu qu'Il est fait descendre le Ciel même ici-bas (Jean, 1:51 ; Matt, 4:11) – qu'Il en a le signe et la réalité sur la Croix. Celle-ci se dresse dans un jardin – *hortus* – et c'est là même qu'en un sépulcre neuf on dépose son corps. À Marie-Madeleine, Il apparaît comme le Maître du Verger ; le symbolisme est manifeste (Jean, 17:41-42 ; 20:15) : le paradis d'Adam, le « jardin clos » de la Sulamite, c'est autour de la Croix qu'il s'étend : « À celui qui vaincra, Je donnerai à manger de l'Arbre de Vie qui est dans le paradis de mon Dieu » (Apoc, 2:7).

Mais cet Eden, il n'est, comme la forêt de l'unimultiple banian, que l'extension, le rejaillissement, l'universalisation de cet Arbre : *Crescite et multiplicamini*, cette parole est dite au nouvel Adam et à son Epouse, Mère de la seule vie qui compte ; l'humanité déifiée, c'est « Jésus-Christ répandu et communiqué » (Bossuet).

Or, sur la Croix, Jésus dit à Dismas : *En vérité, aujourd'hui même Tu seras avec Moi en paradis !*

Aujourd'hui même – *hic et nunc* – au mépris de l'espace et du temps, cet homme destiné à mourir *avec* le Christ, meurt *dans* le Christ ; de sorte que, « le Christ étant ressuscité des morts par la Gloire du Père » – par cette Gloire vivante et personnelle qui est l'Esprit-Saint, *digitus Dei*, Emerson disait : *God the Doer* – il peut, ce Dismas, ce brigand, « marcher lui aussi dans une vie nouvelle », paradisiaque (Rom, 6:4). Ce n'est pas encore la béatitude, mais c'est déjà, c'est derechef l'innocence, l'édénique immortalité qu'on attribuait à Moïse, Elie, Hénoch, et Melchisé-

dech. Du coup, les Saints ressuscitent, abandonnent le tombeau de leur nature déchue et, *après la résurrection de Jésus*, qui L'intronise manifestement Messie, entrent dans la Ville sainte (Matt, 27:52-53), retrouvent leur droit de cité, leur *politeuma*, leur nationalité d'origine, leur droit d'aînesse, la patrie paradisiaque (Phil, 3:20).

À travers tous les siècles, *l'hodie Mecum eris in paradiso* retentit au cœur de quiconque, justement crucifié pour ses fautes (Luc, 23:41), « craint Dieu », cependant, et s'adresse humblement à ce Christ infiniment plus SAUVEUR qu'il n'est lui-même, qu'il ne pourrait être, pécheur : « Seigneur, parvenu dans ton royaume, souviens-Toi de moi ! » Jésus, toutefois, n'a pas à *parvenir* en ce royaume ; Origène nous avertit qu'Il *l'est : hê autobasileïa*. Le Dieu qu'il est nous donne le ciel, la béatifique vision qui rassasie éternellement un éternel désir ; mais, comme nouvel Adam, donc homme, c'est le retour à l'Eden, au paradis *intra nos*, qu'Il nous assure.

Mais, pour avoir son centre au cœur de l'homme, écho du Verbe, l'anthroposphère adamique n'en atteint pas moins, *fortiter et suaviter*, « d'un bout du monde à l'autre » (Sagesse, 8:1). Quand l'homme, « témoin fidèle et véritable » des vues divines sur lui-même et l'univers physique (Apoc, 3:1-1), est à la fois sa mesure, son chef, son aboutissement et, comme dit Bossuet, son « ramassé », la nature entière reflète et répercute l'agir humain, fait écho à la parole d'Adam. Qu'il la « nomme », elle se nomme. (Gen, 2:19-20).

Aussi, « dans le principe », les cieux racontent-ils la gloire de Dieu. Car l'homme est l'image visible de cette gloire (1 Cor, 11:7) ; et si, dans l'antique légende, « les bêtes parlent », si « les pierres mêmes jettent leur cri » d'adoration, leur témoignage (Luc, 19:40), c'est parce que l'homme manifeste et révèle l'intelligibilité qui constitue leur « langage » : *non sunt loquelaе, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum* (Psaume 18:4).

Mais l'homme déchu n'a plus Dieu, mais le Diable, pour père, et c'est la volonté de Satan qu'il accomplit (Jean, 8:44). Et, puisque le fils ressemble au père, partage sa nature originelle ou acquise, l'homme, après avoir déserté l'Eden, après avoir extirpé

de soi le paradis, reniant sa propre essence comme Dieu l'avait conçue, infidèle à la réalité qu'il possédait éternellement dans la pensée du Père, anéantit en soi le véritable Adam, le médiateur translucide entre le monde et Dieu. L'homme aussi devient *homicide*, assassin *dès le principe*, puisque toute vie humaine est souillée, altérée, dénaturée à la source, puisqu'elle n'est qu'un suicide prolongé, menant à l' « éternelle perdition loin de la face du Seigneur » (2 Thess, 1:9), loin de la ressemblance au Christ, homme parfait, seul homme réel, seul authentique Adam. Et l'homme est assassin, meurtrier de son être profond, parce qu'il *n'est point demeuré dans la vérité*, dans l'adaptation de sa réalité vivante à l'idée réalisante et vivifiante que Dieu Se fait de lui ; parce qu'il *n'y a point en lui de vérité*, puisqu'il a refusé de La recevoir lorsqu'Elle vint chez les siens (Jean, 8:44 ; 1:11).

Pour le Christ johannique, en effet, la vérité n'est pas conformité inerte et abstraite, adéquation notionnelle, correspondance statique, mais effort, évertuement, communion vitale, partage concret, contagion réelle et propagation dynamique ; au point qu'au lieu de parvenir au vrai par la lumière, on réalise en soi la vérité, on la laisse s'épanouir en soi, on devient vrai soi-même pour aboutir à la clarté : *qui facit veritatem, venit ad lucem* (Jean, 3:21) : c'est la connaturalité révélatrice (cet adjectif ne peut se prendre absolument : la Révélation est d'abord objective, mais chacun se l'assimile et *la vérité* devient *ma vérité*).

Mais cette réorientation de l'homme vers l'Être absolument vrai, donc seul révélateur, cette *vérification* – au sens propre et fort du terme – dépend de la réceptivité qu'on y apporte : voyez la parabole du Semeur. Il faut que la terre s'offre et s'ouvre au grain, comme aux influences cosmiques ; pour « devenir vrai », pour « appartenir à la vérité », pour vivre en elle et d'elle, pour en être membre, il faut accepter le sacrifice, « diminuer afin qu'elle croisse ». La *vérification* postule l'immolation, au moins virtuelle, intentionnelle : elle est œuvre d'amour. D'où l'extraordinaire expression de l'Apôtre : *alêtheuontes en agapê* (Eph, 4:15), qu'on ne peut pleinement traduire qu'en forgeant des néologismes : *veritare amando*, « vériter » en aimant...

Or, en se refusant au suprême amour, l'Homme a commis le mensonge par excellence, la négation ontologique : il s'est fait

leurre, il est lui-même devenu mirage ; il a rompu le lien unissant la créature à Celui dont elle tire sa vérité. Commis par Dieu à la quasi-paternité de l'univers, mais désormais soumis au « père du mensonge » (Jean, 8:44), l'empire qu'il exerce partiellement encore sur le monde, c'est désormais au nom de celui qui par l'homme, est devenu « le dieu de cet éon » (2 Cor, 4:1) : Satan. L'Adversaire a, par l'homme, empoisonné toutes les sources, et l'Église seule pourra les faire rejaillir pour la vie (Psaume 86:7).

D'ici lors, toutefois, asservi par les sens à cette nature physique dont il prétend tyranniquement jouir, l'homme se trouve exilé de soi-même, expulsé par sa faute de cet Eden dont son cœur est la porte. Il a perdu la vision, son regard se dissipe autour de lui, et les Chérubins lui masquent désormais le Verger où se dresse l'Arbre de Vie.

De ces énigmatiques figures, la Parole de Dieu ne parle qu'avec mystère. Ni l'Exode, ni le premier Livre des Rois ne nous décrivent leur forme exacte ; mais, « coïncidence » troublante, la proportion indiquée par l'Écriture entre leur hauteur et leur longueur d'aile est précisément celle qu'on trouve, chez l'homme, entre la taille et la hauteur des bras (Exode, 25:18 ; 1 Rois, 6:23-25) : auraient-ils apparence humaine ? Ou bien cette proportion physique doit-elle suggérer une analogie qui ne le serait pas ? Font-ils – *in conspectu divinae majestatis tuae* – office d'hommes ? Nous représentent-ils en cette Liturgie céleste, évoquée dans le Canon de la Messe, comme nous-mêmes, en nous joignant à leur *Sanctus*, les « figurons mystiquement », au dire de la Liturgie byzantine (*chérubikon*) ? Sont-ils ceux-là qui, pour nous, « se tiennent toujours debout devant la face du Père » ? Quoi qu'il en soit du symbolisme humain suggéré par l'Écriture, leurs ailes sont déployées pour le vol, mais leur corps se dresse sur la pointe des pieds – *stabant erectis pedibus* (2 Chron, 3:13) – comme s'ils prennent leur vol vers les cieux ou descendent se poser par terre.

Leur domaine, c'est l'invisible *feu*, l'« Estuaire ardent » ou *Nahar-de-Nur*, dont le Midrasch sur la Genèse nous affirme que, jailli de dessous le Trône divin, il est la sueur des Quatre Vivants (Ezéch, 1:5 ; Apoc, 1:6), tremblant de crainte adoratrice devant

la gloire de Dieu (*Bérakhôth Rabba*, 78B). À cette mystérieuse substance s'alimente peut-être leur vie : flamboyante, l'épée qu'ils opposent depuis la Chute à la découverte de l'Eden par l'homme ; flamboyants, les chars et les chevaux que le serviteur d'Elisée ne put voir qu'après avoir eu les yeux dessillés par le Prophète ; flamboyant, le « fleuve » d'entités spirituelles jaillissant de devant le Trône de feu, dans la vision de Daniel : « Mille milliers Le servaient, et des myriades de myriades se tenaient debout devant Lui », comme la création physique, au dire du texte hébreu dans la Genèse, « se tenait debout » devant Adam (Gen, 2:18 ; Daniel, 7:10).

Le « char » ou hiérarchie des Chérubins – la Merkhaba de la mystique juive – est cette nuée insoutenablement lumineuse, donc pour nous ténébreuse, qui, dans toute la Bible, manifeste la divine Présence par la Nuit. Elle enveloppe Moïse au Sinäi, précède le peuple juif au désert, repose sur le tabernacle, remplit à la Dédicace le sanctuaire salomonien, enlève Elie à la vie mortelle, se fait voir d'Ezéchiel, couvre le Thabor à la Transfiguration, enlève enfin le Christ ressuscité à la vue des siens.

Cette nuée, Ezéchiel nous avertit qu'elle a « ressemblance humaine » ; elle est faite de *chayîm*, dit-il : « d'esprits vivifiants » ; c'est l'expression même dont se sert la Genèse, *au pluriel*, pour décrire la création d'Adam, c'est le *spiraculum vitae* de la Vulgate, le *Spiritus vivificans* de la Première aux Corinthiens – l'hébreu se rendrait d'ailleurs plus exactement : *spiracula viventia...* Sitôt que le Christ entre en sa gloire, *nubes suscepit eum ab oculis eorum* (Actes, 1:9). Déjà, sous l'ancienne Alliance, Yahweh entendait « habiter dans l'obscur nuée » (1 Rois, 8:12 ; 2 Chron, 6:1 ; Exode, 20:21 ; Deut, 4:11). Aussi le Saint des Saints, dans le temple salomonien, n'avait-il ni fenêtres, ni flambeaux pour l'éclairer, symbole de l'éblouissement jusqu'à la cécité, de l'extinction, de la *mort* que signifie, pour nos yeux souillés, l'illumination d'En-Haut. Lorsque Pompée, le type même du *goï*, de l'homme déshumanisé par la Chute – et, depuis le Calvaire, y a-t-il pires *goyîm* que les Juifs ? – force la porte du sanctuaire, il n'y trouve que le vide, c'est-à-dire lui-même.

« Yahweh, ouvre ses yeux, pour qu'il voie ! » À cette prière d'Elisée, Yahweh « ouvre les yeux du serviteur, et il voit

la montagne pleine de chevaux et de chars de feu, autour d'Elisée » (2 Rois, 6:17). De même pour Ezéchiel : le Verbe de Yahweh S'en va vers le prophète, la *main* de Dieu – *digitus Dei* – « est sur lui » ; investi par les Trois, il *voit* « les cieux s'ouvrir » et, dans la grande nuée », distingue « l'apparence humaine », les *chayîm*, dispensateurs de l' « esprit vivifiant ». Nuée, *chayîm* et « masse de feu », c'est tout un pour le voyant. Les Juifs, au désert, s'étaient laissé guider par une Colonne, tantôt de flamme et tantôt de nuée.

Or, les *chayîm* – en qui Crampon voit la « représentation idéale de toute la création vivante » (note sur, Apoc, 4:6) – « sont couverts d'yeux tout alentour et au dedans » (*ibid.*, 4:8), et ne cessent « jour et nuit » de, chanter l'hymne à laquelle les trois jeunes Hébreux dans la fournaise convient toute la nature : *benedicite, omnia opera Domini, Domino...* Isaïe nous les montre dans le temple hiérosolymite, que Yahweh « remplit des pans de sa robe » (Isaïe, 6:1). Or, cette robe, dit Philon, c'est, d'après la tradition mystique d'Israël, le monde créé (cf, Psaume 103:2-3).

Puisque le mot *chayîm* ne désigne jamais, dans l'Écriture, que la vie divine ou déiforme, se pourrait-il que les Chérubins à l'épée « flamboyante et tournoyante » – qui rappelle singulièrement les *roues* constellées de regards, *d'expériences*, chez Ezéchiel, ces mêmes *roues*, semble-t-il, dont nous retrouvons un souvenir altéré dans l'hindouisme – se pourrait-il que ces Chérubins fussent les sublimes hiérarchies préposées à la direction de cet univers physique, sous la régence de l'homme qui « doit recevoir l'héritage du salut » (Hébr, 1:14) ? Peut-on les identifier aux « régisseurs de ce monde », aux VÉRITABLES *kosmokratores* ? Nous savons par l'Apôtre que, depuis la Chute, il en est pour dominer, grâce à nous, l'univers pour le compte des ténèbres (Eph., 6:12) ; la plus antique tradition chrétienne incrimine là, comme dans 1 Cor, 8:5-6 et 2 Cor, 4:4, l'usurpation démoniaque ; mais celle-ci ne présuppose-t-elle pas un ordre violé et parodié, des « régisseurs » légitimes ? Toute la Bible témoigne dans ce sens, et les Pères lui apportent leur adhésion. Adam n'a-t-il pas été chassé dans les « ténèbres extérieures », et la perte d'Eden ne consiste-t-elle pas, entre autres, en cette fin de

non-recevoir qu'oppose à notre obscure et intermittente nostalgie de Dieu le monde, c'est-à-dire en dernière instance les esprits qui l'animent et l'évertuent – Newton lui-même entendait dans ce sens le *mens agitat molem* – ces hiérarchies spirituelles qui remplissent d'esprit l'univers, ces « roues », ces *cycles*, ces *kalpas* pleins de regards, d'expérience et de connaissance (Ezéchi, 1:20) ?... La perte d'Eden, dis-je, ne consiste-t-elle pas en ce que le monde, de par la volonté de ses recteurs, alors qu'il devrait nous révéler Celui qui l'a créé, depuis la Chute au contraire nous le masque, ne nous parle de Lui que par allusions équivoques, comme l'a bien vu Pascal, « obscurément et comme par charade », assez pour nous stimuler à la recherche, insuffisamment pour satisfaire *naturellement* notre appétit, bref, comme disent les Anglais, par matière de *tantalizing* ?

Les « roues » ou *sphères* animées par les *chayîm*, constellées « d'yeux au-dedans comme au-dehors », de regards extérieurs et intérieurs, est-il téméraire d'y voir des mondes, des *cycles*, ou, pour tout dire d'un mot usuel dans le Nouveau Testament, des *éons*¹ ?

Si les *chayîm* d'Ezéchiel ont ensemble « une ressemblance humaine », si ces animateurs de l'univers contribuent selon ce prophète à former « un esprit vivifiant »², ne pourrait-on, puisque aussi bien IV est le chiffre de l'homme, y voir les régisseurs des quatre règnes constitutifs d'Adam : minéral, végétal, animal et hominien ? Quatre fleuves irriguent, avant la Chute, cet Eden qui est d'abord intérieur à l'homme ; ils n'en formeront plus, suivant l'Apocalypse, qu'un seul après la restauration finale. S'agirait-il du même symbolisme, considéré successivement *intus et foris* : les quatre fleuves arrosent le paradis ; mais, quand *meurt* l'homme, quand Adam disparaît pour ne reparaître qu'à Bethléem – j'entends : l'authentique Adam, le « témoin fidèle et véritable » du plan divin (Apoc, 3:14) – le paradis se résorbe, s'évanouit, et quatre esprits dispensateurs de vie, qui régissent quatre règnes ou cycles, s'interposent entre l'homme et l'Eden qu'il a expulsé de son propre cœur.

Moïse leur fait brandir un glaive³, *flammeum atque versatilem* ; Ezéchiel précise : des roues de feu, toutes remplies de regards. Symbole sidéral, prétend-on, mais, plus encore,

allusion, semble-t-il, à toute la création attentive, les yeux fixés sur la Beauté suprême (cf, Psaume 122:2), sur l'Assouvisseur souverain. Adam découvre qu'il est nu, *parce qu'il se regarde*, parce qu'il a détourné les yeux de Yahweh sur soi-même.

Tel est le divorce entre l'homme et le royaume ; il en avait, dit St. Grégoire le Grand, gardé le rempart comme *une* sentinelle, et ce rempart c'est la nature physique ; rien ne se trouve au delà que les ténèbres. Maintenant, ce monde, déserté par son maître et gardien, n'a, plus que ses *chayîm* pour le protéger, et c'est contre Adam, devenu sentinelle de l'Ennemi, qu'ils le gardent.

Ce drame est-il sans issue ? En quoi consiste, à proprement parler, l'inimitié anthropocosmique ? Le Saint-Esprit ne nous laisse-t-Il, dans le témoignage de ses Écritures, aucun motif d'espérance ? Enfin, comment concevoir le retour à l'harmonie ? C'est à l'élucidation de ce déchirant problème que doivent servir les pages suivantes.

NOTES DU PROLOGUE

¹ Il ne sera pas hors de propos, au sujet de l'angéologie biblique, de rappeler ici quelques lignes du R. P. Daniélou, S. J., dans son pénétrant et profond *Signe du Temple* (Paris, 1943), si bien fait pour ravir, avec l'œuvre de Dom Odon Casel et celle de Dom Anselme Stolz, nos frères séparés d'Orient. Le Père Daniélou écrit en sa note 17 : « Je garde le mot *éon*, de préférence au terme *siècle*, parce que celui-ci évoque une idée simplement temporelle, tandis que *l'éon* exprime mieux l'idée, non d'un temps, même long, mais d'une période qualitativement hétérogène, d'un univers spirituel particulier, qui peut être considéré, soit comme une sphère de la durée (la biosphère est un éon), soit comme une réalité personnelle (chaque Ange est un « monde spirituel »). Un *éon* est donc à la fois une dispensation, une ère ou même une aire spirituelle, qualitative, un âge ou cycle (voir, dans l'hindouisme, les rapports entre *avataras* et *kalpas*, les notions de *vûga* et d'« entité-cycle ») et, plus généralement, un « monde composable », une *sphère*, c'est-à-dire un principe, un « exemplaire » à la fois modèle et loi, avec toutes les ombres qu'il projette, une note fondamentale de la création, avec toutes ses harmoniques et ses échos. Or, la création n'a rien d'abstrait, les idées y sont des êtres, les principes des réalités. Un *éon*, qui constitue un univers donné, est donc en même temps quelqu'un, une entité spirituelle, un *esprit*, un *vivant* et *subsistant* principe, avec toutes les expressions et manifestations, permises par Dieu, de ce principe. Cette notion se retrouve, entre autres, dans les deux GnoSES, l'orthodoxe (alexandrine) et l'hétérodoxe. C'est ce que la métaphysique hindoue appelle un *état de l'être*, et peut-être serait-il plus exact de préciser : un *étage de l'être*.

Car il existe une hiérarchie, un « emboîtement » des cycles : *rota in medio rotae* (Ezéch, 1:16). Mais chaque *éon*, primordial ou dérivé, secondaire – qu'il constitue, par exemple, la durée, le temps, l'espace, etc. – manifeste son principe, est un langage exprimant une pensée, l'apparence objective de *quelqu'un*, traduit l'équivalent ou l'analogie d'un phénomène de conscience ; de sorte que l'éon possède en quelque sorte un être propre, une spécificité, voire même, selon d'aucuns, une espèce de personnalité *sui generis* : le *Zeitgeist*, par exemple, serait un « éon », mais d'ordre secondaire et dérivé, tout comme *l'esprit ou génie* d'une race ou d'une nation (cf. Daniel, 10:13.20-21 ; 12:1).

Dans 2 Cor, 4:4, St. Paul parle du « dieu de cet éon » ; lorsqu'il oppose « la sagesse de cet éon » et « les archontes de cet éon » à la

Sophia divine et à l'Ancien des jours (1 Cor., 2 : 6); lorsqu'il met en parallèle l' « éon de ce monde » et l' « archonte de la puissance de l'air », l' « esprit qui énergiſe les fils de désobéiſſance » (Eph, 2:2), il identifie notre anthroposphère à un éon, usurpateur. Le mot *éon* paraît 106 fois dans le Nouveau Testament ; il y ſignifie 32 fois le monde, 70 fois l'indéfinie concatenation des « états de l'être », 3 fois des dispensations ou « ères » précises (Eph, 2:7 et 3:21 ; Col, 1:26). Certains kabbalistes ont identifié ces esprits-groupes aux Veilleurs de Daniel 4 :17 et 19, les *Egrégores* du Livre d'Henoch.

Isaac Lourié, rabbin mystique et kabbaliste, voyait dans le Temps et dans l'Espace des entités ſpirituelles dont l'essence est d'être principe de durée numérale et d'étendue ; nous n'aurions le ſens du Temps et de l'Espace, nous ne les percevrions même, ſuivant ce témoin d'une antique tradition juive, que parce que nous avons contact ſpirituel avec ces entités, parce que nous participons en quelque ſorte à quelque chose de leur « vie », parce que notre propre conſtitution phyſico-ſpirituelle comporte un commerce, d'ailleurs inconſcient de notre part, avec ces êtres angéliques. Certaines traditions, rapportées par le Père Kircher, S. J., dans ſon *Œdipus Aegyptiacus*, vont juſqu'à voir entre l'éon et les créatures qui le peuplent un rapport analogue à celui des cellules au corps, voire des hommes au règne hominien perſonnifié, c'est-à-dire Adam, homme réel, individu « ſe préſentant devant Dieu » pour la race (cf. Daniel, *loc. cit.*) : N'oublions pas, écrit Kircher, que, pour les Saintes Écritures, les choses viſibles manifeſtent les inviſibles, et toutes les créatures inférieures à l'homme ſont les *ſignes* ou *ſymboles* de leurs Anges reſpectifs » (cf. Ezéch, 28, 1:10 et 28:11-19 ; Matt, 18:10 ; Actes, 12:15). Soit dit en paſſant, le *per omnia ſaecula ſaeculorum* de nos doxologies liturgiques exprime le reſplendiſſement de la *doxa*, le rayonnement conquérant de la ſplendeur divine, de cette ſuper-eſſentielle lumière de l'Être, de cette Lumière ſubſiſtante et ſupraperſonnelle, et le retentiſſement du Verbe, à travers toutes les ſphères, tous les « états » de l'être.

² Peut-on ſuggérer que l'exégèſe de l'Ancien Teſtament – et même parfois du Nouveau – trouverait d'utiles ſtimulants dans l'étude de la Kabbale et en général de la « mystique » juive ? St. Jérôme était loin d'en faire fi ; plus près de nous, Trithème, Kircher, Sabathier, Drach et Lacuria reſprésentent des tentatives de ſynthèſe dignes d'intérêt.

³ Nous ne faiſons pas, ici, de critique bibliſque et, lorsque nous parlons de « Moïſe » à propos du Pantateuſque, c'est tout ſimplement pour un pas ſoulever de problème impertinent, vain, inutile, dans cet ouvrage.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET L'ANTROPOSPHÈRE

« CE QUI SE TIENT DEVANT L'HOMME »

Au *deuxième* chapitre de la Genèse, la création de l'homme est envisagée par rapport à sa nature, à ce qu'il *est*, à ses caractéristiques essentielles, donc à ses rapports de créature avec Dieu comme Etre, comme participable :

« Yahweh-Dieu forma l'homme poussière du sol¹ et souffla dans ses narines le souffle-des vies², et l'homme devint une âme vivante ». Mais, au chapitre précédent, la Bible définit l'homme par ce qu'il *fait*, par son rôle vis-à-vis de la création, et de Dieu comme Puissance créatrice et régente de l'univers : « Elohîm créa l'homme à son image, Il le créa (comme) son image, mâle et femelle Il les créa. Elohîm les bénit en disant : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal se mouvant sur la terre... Et cela fut ainsi. Et Elohîm vit tout ce qu'Il avait fait. Or, voici : c'était très bon³ ».

Ce texte seul mériterait un assez long commentaire ; toutefois, le thème ici traité ne permet d'en retenir que ceci : la « bénédiction » de Dieu dans la Genèse a pour objet la propagation de l'espèce et son empire sur la nature inférieure. Bénédiction qui, ne l'oublions pas, opère ce qu'elle *effectue*, ce qu'elle notifie. Comme Midas transformait en or tout ce qu'il touchait, le contact de Dieu, son attention, son décret, fait émerger dans l'être tout ce qu'Il « touche ». La parole divine n'est donc jamais stérile, car « Il dit, et tout est fait ; Il ordonne, et tout existe⁴ ». Et

« rien ne résiste à cette Voix » (Judith, 16:17). Elle « ne revient jamais à Lui sans effet, mais toujours accomplit tout ce qu'Il a voulu » (Isaïe, 55:11).

Bénir, *bene-dicere*, c'est *bonum dicere*, proclamer bon, donc, s'agissant de la seule Cause première, ultime et plénière, *bonum facere*. Si Dieu constate que l'univers, formant bloc, pris comme tout – *ta panta* (avec l'article), dira St. Paul – donc l'homme et la nature, le cosmos total, est « très bon », au moment même de sa création, c'est parce qu'Il l'a Lui-même « béni », voulu, fait et proclamé excellent : « Il dit... et cela fut ». La définition de l'homme « bon », c'est-à-dire déiforme en son genre, fidèle et conforme à l'idée que Dieu Se fait de lui, comporte l'empire sur les règnes inférieurs. C'est *ainsi* qu'au *premier* chapitre de la Genèse l'homme est fait « à l'image de Dieu et pour Lui ressembler de plus en plus⁵ ».

Or, la puissance divine s'exerce entre autres sur l'univers de façon visible, physiquement, par le truchement – *dia, per* – d'une créature participant à la matérialité ; mais cette créature à cheval sur l'invisible et le visible n'a pour fonction que de transmettre aux inférieures les injonctions de la Volonté divine ; la « science » est sacrée, elle révèle et réalise les intentions créatrices, du moins, quand l'homme ne la prostitue pas : *Tibi serviat omnis creatura tua ; quia dixisti, et facta sunt ; misisti Spiritum tuum, et creata sunt, et non est qui resistat Voci tuae... Et hoc factum est quod Ipse voluisti...* Avant la Chute, la volonté de l'homme manifestait donc au monde inférieur celle d'En-Haut. C'est la paix paradisiaque, dont jouit l'homme de « bonne » volonté, celui dont la volonté s'identifie à la seule bonne. Après la Chute, il faudra le chant des Anges, dans la nuit de bethléem pour qu'on s'en souvienne...

Empire de l'homme sur le monde subhumain ; quelle peut en avoir été la nature, c'est ce qu'on voit au *deuxième chapitre* du Sepher Bereschîth : « Yahweh-Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul » ; il n'est pas conforme à Dieu, divin – puisqu' « un Seul est bon » – il n'est pas déiforme que l'homme soit seul, puisque Yahweh-Elohîm est Lui-même infiniment plus qu'un monde : un plérôme. Et le Seigneur continue : « Je lui ferai une aide *qui se tient devant lui*. Et, du sol Yahweh-Dieu forma

tous les animaux des champs et tous les oiseaux de l'air, et Il les amena vers l'homme pour voir comment il les appellerait ; et, quel que fût le nom donné par l'homme à tout être vivant, *c'est ce nom-là qu'il porta*. Et l'homme donna des noms à tous les animaux domestiques, et aux oiseaux des airs, et aux bêtes des champs ; mais il ne trouva pas pour l'homme une aide qui se tînt devant lui ».

C'est alors qu'eut lieu le dédoublement de l'homme lui-même, la création de la femme, *Ischa*, complément et, dit St. Paul, plénitude et « gloire » *d'Isch* : créé *duel* en puissance dans ce premier chapitre de la Genèse où Adam se trouve défini par rapport à Dieu et à la création (image de l'Un pour son empire sur l'autre), l'homme devient réellement *duel*, plutôt que double, au second chapitre, où Adam nous est montré dans l'intimité de son activité essentielle. C'est pourquoi le Psalmiste peut s'écrier.

*L'homme, Tu l'as fait de peu inférieur à Elohîm...
Tu lui as donné l'empire sur l'œuvre de tes mains ;
Tu as mis toutes choses sous ses pieds !*

La création subhumaine est ici suscitée à titre d' « aide », *semblable à l'homme* (Vulgate), *qui lui convînt* (Bible anglicane), *qui se tînt devant lui* (texte hébreu). De même que l'empire universel d'Adam trouve sa réalisation définitive dans le règne du Christ (1 Cor, 15:24-28), le Nouveau Testament fait comprendre l'Ancien quand il nous révèle qu'analogiquement la femme est à l'homme (*vir*, en tant que « tête » *récapitulant*, amorçant *l'homo*), comme l'homme (*homo*) est au Christ, et le Christ à Dieu : son reflet, son expansion, son épanouissement *ad extra*, le rayonnement communicatif et le halo de sa lumière, sa *Doxa*, sa *gloire* (1 Cor, 11:3 et 7). Il n'est pas « bon », pas conforme à cette bénédiction génésiaque qui fait participer à l'être du Seul Bon, que « l'homme soit seul », stérile, solitaire, égoïste, concentré et comme ramassé sur soi-même, réduit à soi-même et donc mutilé. L'infinie richesse que Dieu possède en Lui-même, et qui s'exprime dans et par sa tri-unité, comment peut-elle trouver son analogue dans la nature imparfaite et finie de l'homme, sinon dans cette *schlechte Unendlichkeit* que cons-

titue sa multiplicité ? C'est une idée sur laquelle Bossuet revient plusieurs fois dans ses *Lettres à une Demoiselle de Metz*. Aussi l'homme est-il créé, en principe, duel (Genèse, 1), mais, en fait, double (*ibid.*, 2), duplicité qui, toutefois, n'exprime pas une différence essentielle, une altérité – une *othernes*, comme dirait Von Hügel – mais une unité bipolaire, analogue du « spirateur » divin, et dont procède la progéniture, la multitude humaine. En réalité, ce qu'il y a de double dans la parution de l'homme sur la terre n'a précisément pour but que de rendre le plus complètement possible toutes les nuances et richesses de sa constitution essentielle, qui est duelle, comme est duel – *mutatis mutandis* – l'Homme-Dieu, comme est trine Yahweh Lui-même.

La duplicité d'apparence se ramène donc à une dualité d'essence, et celle-ci a été accordée à l'homme afin qu'il puisse, analogiquement, « engendrer », « croître et multiplier », puisque telle est sa nature (en vertu de la bénédiction génésiaque, qui lui donne *tel* état d'être dûment précisé), puisque telle est la condition fondamentale de sa créaturelle et relative plénitude.

L'infini que Dieu porte comme un archétype de toute réalité au sein de son unité, cet infini qu'on pourrait peut-être qualifier d'intensif, l'homme, reflet créé du Créateur, le traduit et l'exprime, le « transpose » en quelque sorte à son propre niveau d'être, par l'extensif indéfini de la multitude. La bénédiction génésiaque, le décret divin sur l'homme, comporte la fécondité, la coextension à l'univers physique pour le dominer.

Mais une telle domination, incluse par Dieu dans le statut essentiel de l'homme, n'a rien de fortuit, d'accidentel ; on ne peut la concevoir comme une tyrannie, une prise de position tout arbitraire, extérieure, une oppression. Elle est à la fois beaucoup plus vaste que tout empire, et cependant bien moins « impérieuse » : si le monde doit être « dominé » par l'homme, en vertu d'une « bénédiction » qui fixe une destinée – et les bénédictions patriarcales sont analogues, sur le plan sémito-messianique, aux bénédictions génésiaques sur le plan cosmique – c'est que la fécondité, la multiplication, la coextension à la terre, la domination sur les créatures inférieures, sont les moments logiquement successifs d'une seule et même « bénédiction » (et bénédiction), l'amplification d'une même et unique idée ; c'est que le monde

doit devenir en fait, parce qu'il l'est déjà en principe, en quelque sorte le corps dilaté de l'humanité, son *macrosome*, c'est-à-dire *l'homme répandu et communiqué*, tout comme l'Eglise, nous dit Bossuet, c'est-à-dire l'humanité sauvée et déifiée, est « Jésus-Christ répandu et communiqué ».

Ainsi, l'analogie se poursuit et se vérifie entre « l'Homme céleste » de St. Paul et ceux qui « portent son image ». Le Verbe incarné dans le temps, mais éternellement incarnable, prolonge, étend et ramifie sa vie humano-divine, théantropique ou théandrique, comme disent nos frères séparés d'Orient. Il la prolonge, dis-je, sur le plan surnaturel, par une *humanité de surcroît*, que nous sommes et manifestons. Analogiquement, et comme par manière de *symbole*, dirait l'Apôtre, sur le plan non plus surnaturel, mais naturel, l'homme, qui prend aux règnes inférieurs ses éléments d'incarnation, de présence physique et visible, possède en eux son « animalité », sa « végétalité », sa « minéralité », bref : « sa naturalité de surcroît ».

DU VERBE INCRÉÉ AU QUASI-VERBE CRÉÉ

L'aboutissement donne la clé du processus, et la fin ne justifie pas, mais « explique », les moyens.

En toute chose il faut considérer la fin,

dit le Fabuliste. L'éponge ne fait pas comprendre l'homme, mais l'homme permet de comprendre l'éponge. Si l'on s'en tient à Genèse, 2:19, l'immense variété du monde vivant, lui-même clé du monde anorganique, est créée pour servir à l'homme de « corps agrandi » (l'expression est de Bergson dans *Les deux Sources*). Elle sert à l'homme – en tant que forme physique, que phénomène de cet univers, donc inexhaustivement par rapport à l'homme-personne – de complément, de plénitude, de « gloire », recevant de lui, d'ailleurs, incomparablement plus qu'elle ne lui donne (comme le « corps » et la « tête » dans la rhétorique paulinienne) ; elle constitue notre « animalité de surcroît ». Nous

sommes comme des navires à profond tirant d'eau : nos voiles étendent leur envergure dans l'air libre, où les gonflent les alisés de l'Esprit, mais le principal de notre carène plonge sous la mer et y subit, à divers niveaux, l'impulsion des courants inférieurs.

À proprement parler, l'homme a pour but, semble-t-il, d'être dans le monde, visiblement, au niveau de l'être physique, ce qu'au delà de tous les mondes, au niveau (si j'ose dire) de l'Acte Pur, est le Fils éternel. Le Verbe est l'image incréée de Dieu, l'homme en est l'image créée. D'autres créatures réverbèrent à leur tour et à leur façon l'un ou l'autre « aspect » de la divine pensée, reproduisent relativement tel ou tel mode de l'être, qu'elles mutilent en l'affirmant. Mais en l'homme Dieu Se réfléchit tout entier : de par la création, comme Personne ; de par l'adoption surnaturelle (donc, pratiquement, la rédemption), comme Trinité.

Un animal, un arbre, un rocher, n'ont par eux-mêmes aucun sens, aucune portée. Dans la mesure où ils posent dans l'*adesse* le simple être brut, matériel, élémentaire, donc dans la mesure de leur indétermination, dans la mesure où leur manque cette individualité « au carré » qui s'appelle personnalité, ils ne « signifient » rien, n'apportent à la compréhension de l'univers aucune lumière, n'étant pas eux-mêmes lumière. L'être est, en effet, « lumière », pour autant qu'il est révélateur ; au stade suprême de « luminosité », il devient identique à la connaissance : sa présence même *est* connaissance (la dualité sujet-objet devient alors insignifiante). C'est alors que l'être est éminemment personne, se connaît du fait même qu'il est et, n'ayant plus rien à recevoir, se possède essentiellement soi-même et s'identifie à la béatitude. C'est le *satchidannânda* du védantisme ; transposez cette notion abstraite, voyez en elle au contraire la réalité concrète par excellence, et vous vous trouvez au seuil de la notion chrétienne de Trinité, plausible, tout au plus, mais dont la Révélation seule apporte la certitude et la rédemption, l'expérience. Dans le monde physique, nous ne connaissons que l'homme pour incarner, dans la mesure où la vie matérielle le permet, cette notion de personnalité, voire même, selon la Genèse, pour posséder en germe, « puissance » et capacité, de par son caractère surnaturalisable (don gracieux), la vie trine du

Dieu révélé. Dès lors, l'animal, la plante, le roc, n'ont de « valeur », n'acquièrent de portée, que par, leurs rapports avec l'homme qu'ils préfigurent et annoncent, c'est-à-dire avec la manifestation de l'intelligence, de la « lumière », dans cet univers, puisqu'en lui, cette « lumière » s'unit intimement, vitalement, à cet univers.

Mais précisément l'homme, bien qu'il vive en rapports constants avec l'anthroposphère – et ses rapports sont indéfiniment plus nombreux et plus complets que ceux des créatures inférieures entre elles – est doué de signification personnelle. C'est lui qui donne un sens aux choses... Elles en reçoivent et n'en donnent pas. Lui, en donne parce qu'il en reçoit, ou, plus précisément, qu'il retrouve et manifeste ce sens, comme un écho. Dieu seul en donne, sans en recevoir. Dès lors, l'homme, s'il en donne, c'est parce qu'il en reçoit. Sa fonction est donc essentiellement médiatrice : c'est le courtier de la création. Le voilà donc à la fois objet et sujet ; mais, objet, il ne peut être sujet que relativement. Capable d'introspection, c'est le monde qu'il découvre en se considérant ; c'est dire qu'il est à lui seul tout un univers. Le monde extérieur est pour lui l'objet d'une connaissance extensive, en surface et quantitative ; l'intérieur, d'une connaissance intensive, en profondeur, qualitative. S'il reçoit du cosmos un tribut d'être, il lui rend une richesse de valeur. En lui le monde s'offre à la lumière, devient esprit, parvient à la connaissance de soi. Il fait office, entre le monde et Dieu, entre la Source de lumière ontologique et les candidats à l'être, d'éther, de truchement réciproque, de « milieu ». Il n'a donc pas à s'interposer comme un écran.

C'est pourquoi l'homme a été qualifié de « microcosme », mais Goethe n'a pas eu tort, dans *Faust*, de l'appeler *kleiner Gott der Welt* (il est vrai que nous mettons-là l'accent sur *klein*, et Méphisto sur *Gott*). Le Psaume 8 nous le montre « à peine inférieur à Elohîm », au Créateur (comparer avec Exode, 21:6 et Jean, 10:34). Tout ce qui se trouve en Dieu comme source incréée du macrocosme, possède en l'homme sa correspondance. Et, l'agir suivant l'être, si Dieu délègue l'homme à la régence de l'univers, c'est parce qu'il y a dans la nature humaine de quoi justifier et permettre ce rôle.

Le Verbe ou Fils éternel, Image créée de Dieu, « contient » explicitement, parfaitement et j'allais dire : exhaustivement, s'il ne s'agissait de l'Infini, plénièrement et d'un seul coup, sans devenir ni morcellement, « en bloc » – *corporaliter*, dit l'Épître aux Colossiens, *sômatikôs* – en une fois, dans un seul et unique acte de conscience éternel, ce qui *nous* apparaît comme les innombrables aspects de la nature divine, les innombrables démarches de la vie divine⁶. Autrement dit, le Verbe manifeste éternellement Dieu, et de cette subsistante et personnelle révélation procède éternellement une Connaissance tout aussi personnelle et subsistante (1 Cor, 2:10-11) ; précisément, les *profunda Dei*, les *bathé tou Theou*, le pluriel même de l'expression indique que cette « teneur » intime de Dieu, cette « essence » ou « nature », sans laquelle les Trois Personnes ne seraient que des relations personnifiées, mais non personifiantes, des abstractions, des « contenants » sans contenu, des « noms » ; cette réalité concrète donc qui fait Dieu ce qu'Il est, d'ailleurs identique à Lui, inséparable de Lui, et qui n'est pas hypostasiée par elle-même, mais hypostasiable en les Personnes (elle est d'ailleurs inconcevable, en *fait*, sinon possédée par Elles, et identifiable à chacune d'Elles) : c'est elle qui trouve son expression concrète dans le Fils et dans l'Esprit ; le pluriel de St. Paul – *ta bathé* – nous montre qu'elle ne peut apparaître à l'homme, qui trouve en elle la raison d'être et l'ultime justification de sa propre essence, de son propre *sens*, que sous l'aspect de Sagesse, de *Sophia*, de participabilité, donc de rationalité, de Sagesse « infiniment bariolée » comme la robe de Joseph et celle du grand-prêtre juif (Eph, 3:10), Sagesse dont la profondeur recèle d'innombrables richesses (Rom, 11:33).

Façon de parler pour s'adapter à la connaissance imparfaite et morcelée des hommes ; car la *Sophia*, écrit encore l'Apôtre aux Corinthiens, a, pour nous instruire, son propre vocabulaire mental, son propre jeu d'allusions, de symboles et d'évidences auxquelles l'exégèse attachée au sens historique et obvie, fort utile d'ailleurs, sert de vestibule ou de tremplin. Mais, si cette Sagesse de Dieu nous donne la clé du multiple, si la variété créaturelle trouve en elle son principe (lui-même transcendant à cette variété du multiple), par contre, par rapport au Père (Jean,

1:1), donc en tant qu'elle exprime, comme Parole cette fois, la prodigieuse richesse du Silence (*ho Logos apo Sigés proselthôn* dit St. Ignace d'Antioche), cette Sagesse inhabitant le Fils (Col, 1:19 et 2:9) et suivant la Tradition grecque aussi l'Esprit-Saint, fait bloc – *sômatikôs* – se présente comme une robe sans couture, sans commencement ni fin, *inconsutilis*, simple.

À deux reprises, St. Augustin a mis en parallèle les deux Sagesse : l'incrée et la créée. Nous avons vu comment le Verbe, en qui se trouve hypostasiée la première sous l'un de ses deux aspects fondamentaux – l'autre s'exprimant, selon la Bible (surtout dans les Livres sapientiaux) et les Pères orientaux, dans et par l'Esprit-Saint – est l'image éternelle de Dieu, qui trouve en Lui « l'empreinte éternelle de sa substance » dans le *hic et nunc* de son immédiate et parfaite plénitude. Par contre, l'homme, Image créée de ce même Dieu, a reçu et « contient » les mêmes aspects de la nature divine, les mêmes démarches de la vie divine – *esse* et *agere* – que le Verbe, mais implicitement, inchoativement, dans une conscience destinée à « devenir », à se développer indéfiniment, à se rapprocher de plus en plus de la paternelle Plénitude, tout en trouvant toujours devant soi un Océan sans « rive d'en-face » (Eph, 3:19 ; cf. Jean, 1:16 et Matt, 5:48).

« IMAGE » ET « RESSEMBLANCE »

C'est ce qu'impliquent les nuances du texte hébreu dans Genèse, 1:26, où l'*image* apparaît comme « clichée », donnée une fois pour toutes, indélébilement imprimée en la nature même de l'homme ; alors que la *ressemblance* s'y trouve indiquée comme un idéal à réaliser – non plus cause formelle, mais finale – comme l'effet d'une graduelle réalisation. D'où le mot de St. Ambroise : « Deviens ce que tu es »... Les exégètes anglicans de la Revised Version ont tenté d'exprimer cette nuance en substituant à la traduction traditionnelle *IN our image, AFTER our likeness*, celle-ci, plus proche du sens original : *IN our image, INTO our likeness*. Soit, en latin : *in imagine nostra, in*

(ou *ad similitudinem nostram* (sous-entendu : *efficiendam*). Le R. P. Congar et Mme Lot-Borodine ont montré naguère combien les Pères grecs avaient relevé et accentué ce nuancement du texte sacré, où l'homme se trouve *in imagine Dei* (avec l'ablatif), comme le Verbe Lui-même Se trouve *in forma Dei* (Phil, 2:6), pour « marcher », comme dirait l'Apôtre, *in similitudinem Elohim* (avec l'accusatif), tout comme, par l'Incarnation, le Verbe est *factus in similitudinem hominem* (Phil, 2:7). Ce parallèle nous paraît trop frappant pour n'être pas voulu.

Si l'on se rappelle que *les* hommes constituent en réalité l'homme, créé multiple en l'unité d'Adam – la multiplicité jamais close, le nombre indéfini, se trouvant être l'analogue et « symbole » créaturel de l'unité infinie pléromatique – ne peut-on voir dans le monde animal, précisément par rapport à la nature purement créaturelle de l'homme, l'analogue de ce que l'homme est à Dieu ? Ne tenons pas compte, pour le moment, du couronnement surnaturel dont, par lui-même, l'« animal raisonnable », l'animé doué d'une conscience réflexe, n'est ni digne, ni activement et spontanément capable (mais Dieu l'a voulu passivement surnaturalisable). Prenons-le tel que la Chute l'eût re-constitué, sans la souveraine intervention de la Grâce (*mirabilis reformati*) : donc « a-thée dans le monde », coupé de sa racine surnaturelle (Eph, 2:12 ; cf. Rom, 11:16-24).

Il s'agit donc de l'homme dépneumatisé, expulsé du Royaume, qui est le monde véritable, la réalité dont cet univers n'est que l'ombre et le « signe ». Ne nous occupons même pas de la blessure secrète qui dévitalise et dévalorise notre nature ; ne parlons pas de ce que la Chute nous apporte de neuf, mais du « droit commun » auquel nous destinait, purement et simplement notre nature et qui désormais régit l'homme (si la Rédemption ne lui restituait pas ses privilèges).

Alors, ayant cessé d'être « le dernier des esprits », ce « dixième chœur angélique » dont parle Grégoire le Grand, la dernière des hiérarchies séphirotiques dans la Kabbale (les *Ischîm*), l'homme, dans *son* univers sans Dieu, devient tout bonnement le premier des êtres : *caput mundi*, soit « naturellement » ce que le Christ est surnaturellement, soit à l'univers physique ce que le Christ est à l'univers spirituel (pour les Pères grecs, le

monde matériel n'est que l'ombre de l'autre : quand Grégoire de Nysse parle du « tout », il entend le cosmos surnaturel, l'univers spirituel qui fait toute la réalité de l'autre, pur « signe ». Plus exactement encore, l'homme est alors à la nature créaturelle ce que le Christ est à la surnature transcréaturelle : le « principe », l'« archonte », à la fois l'*initium* et la fin (au sens de *but*), la cause finale en qui toutes choses – en tant qu'elles sont, en cette hypothèse, purement ordonnées à un ordre supposé exclusivement « naturel » – auraient leur sens, leur portée, leur essentielle orientation, la pente même de leur être, leur mouvement ontologique et leur consistance, parce que l'homme en serait l'aboutissement, le terme, donc, quant à leur intelligibilité, la *lumière* ; si bien qu'on pourrait dire alors : *in homine omnia constant*.

Mais, en fait, bien entendu, qu'il le veuille ou non, l'homme a été rattaché dès le début à l'ordre surnaturel. Jamais il ne lui reste indifférent, jamais il n'est « neutre ». Il lui appartient comme ami ou comme ennemi : « Qui n'est pas avec Moi, est contre Moi ; qui n'amasse pas avec Moi, disperse ! » (Matt, 12:30).

Dieu a pour Verbe son Fils... et toutes les créatures qu'Il a « prédestinées à devenir conformes à l'image de son fils, afin que Celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères » ; car, « avant même la création du monde » – et, dans un sens, *en vue de* cette création, *par rapport à* cette création (*pro katabolés kosmou* ; cf. Jean, 1:1 ; 1 Pierre, 1:20, alors qu'Apoc, 13:8 porte *apo*) – « avant même la création du monde, Il nous a... prédestinés à l'adoption filiale en Jésus-Christ », en quelque sorte à *travers Lui* : *dia, per* (Rom, 8:29 ; Eph, 1:4-6). Ainsi, le Verbe est vraiment « tête », « principe », amorce, « germe » (disent les Prophètes), « semence » (selon St. Pierre), « grain » (d'après Jésus Lui-même), de la création régénérée, déifiée, retournée et derechef vouée à Dieu : *principium creaturae Dei* (Apoc, 3:14). Il va de soi que la création, même surnaturalisée, n'apporte rien d'essentiel à Celui qui, sans elle, possède la béatitude plénière ; mais ce qu'elle a de bon redonde à la gloire surérogatoire du Très-Haut.

Le Fils de Dieu, d'abord par nature et puis par grâce, c'est

donc l'immense Corps dont le « chef » est le Verbe incarné, inséré parmi les créatures et devenu leur « récapitulation », leur représentant par excellence (puisqu'Il est leur modèle) : *fili in Filio*, dit St. Augustin.

On peut donc distinguer, dans le Verbe, depuis l'Incarnation, et même éternellement – selon la conception paulinienne et scotiste d'un Christ éternel *en tant que Christ* (voir, par exemple, *Le Christ de l'Ame franciscaine*, du R. P. Valentin Breton) – une théanthropie ontologique, hypostatique et une théanthropie de surcroît, « gracieuse ».

La divino-humanité du Fils, plénière dans le Christ suivant l'épître aux Colossiens, déborde et nous comble, « grâce sur grâce » (Jean, 1:16). Nous, qui constituons « l'humanité de surcroît » du Médiateur, pouvons donc prendre part, dès cette vie terrestre, à sa Passion rédemptrice (Col, 1:24).

Analogiquement, l'homme est à soi-même son propre « verbe » connaturel : il *devient* couple et multitude, parce qu'il *est* déjà dans le principe, dès sa création, dans l'idée divine sur lui. Mais, dans le monde subhumain, il a son humanité « naturelle » de surcroît – comme le Christ a dans l'Eglise son humanité *surnaturelle* de surcroît – le réservoir et le prolongement tout à la fois de tout ce qui reste en-deçà de la raison, et qui cependant contribue aussi à faire l'homme ce qu'il est. Dieu possède en Soi son propre monde, son propre objet. L'homme, dès lors qu'il n'est pas l'Acte Pur, n'est qu'un appel à l'être et, trop précaire pour être pleinement sujet, doit se multiplier, se dédoubler – ou, comme dit la Genèse « se tenir devant soi-même » – pour se servir d'objet. Quand Dieu lui présente toutes les créatures pour qu'il « leur donne un nom » (Gen, 2:19-20), entendons par là qu'il les qualifie, les caractérise, les classe et les hiérarchise. Prenant conscience des rapports qui « situent » les choses, du réseau des fonctions et des activités, il les « réifie » pour ainsi dire et, en s'en servant comme d'objets, les élève à la dignité d' « hypostases », de quasi-sujets.

Les choses le révèlent ainsi plus pleinement à lui-même, meublent et exercent son intelligence ; mais, à son tour, dans la mesure où il prend conscience d'elles, elles ont en lui leur conscience. Elles sont donc inchoativement sa « gloire », sa

plénitude et son reflet ; elles le parachèvent, constituent sa perfection. Tel est le but de leur défilé devant lui dans la Genèse. Mais l'objet par excellence, la « chose » qui le révèle le mieux à lui-même, c'est lui-même. C'est pourquoi lorsqu'il « donna un nom » aux créatures inférieures, « il n'y trouva pas une aide qui pût *se tenir devant lui* » comme un autre lui-même, comme – *mutatis mutandis* – le Verbe, dans le Prologue johannique, Se tient devant le Père, le *pros ton Theon*. Et, cette fois, Yahweh-Dieu suscite Ischa, la femme⁷.

En conférant aux choses l'intelligibilité qui les individualise et les différencie dans le flux mouvant de l'unique phénomène universel, l'homme lit à leur surface, retrouve le message de ce palimpseste, explicite et proclame leur *sens* intime, y découvre le Verbe qui l'y attendait. Car le Verbe, accoutumait de répéter Soloviev, « est le sens du monde » : c'est par son immanence miséricordieuse – la « condescendance » des textes liturgiques dans l'Eglise « orthodoxe » – immanence que rend seule possible sa transcendance, qu'*illabitur tetrum chaos*. Si, pour l'œuvre surnaturelle de réparation le Verbe incarné nous envoie l'Esprit-Saint, s'Il Se donne à nous par cet Esprit qui répand l'amour (c'est-à-dire Dieu) dans nos cœurs (Rom, 5:5), l'Écriture ne nous suggère-t-elle pas que, pour l'œuvre naturelle de création, c'est au contraire l'Esprit, d'ailleurs agent divin, « doigt de Dieu », dans toute la carrière de Jésus (Luc, 1:35 ; 3:22 ; 4:1 ; 4:14 et 18 ; 10:21 ; Matt, 12:28 ; Hébr, 9:14; etc., etc.) qui infuse à l'univers ce Verbe qui en est la signification, la cohérence, le « sens » ?

Le Verbe est donc l'occulte Lumière qui, de l'intérieur, immanente, illumine ces ténèbres, ce chaos irrationnel que serait sans lui l'être brut du monde physique. D'ailleurs, dans la mesure où les créatures se refusent au Verbe, cet univers ne redevient ou plutôt ne devient-il pas ce cauchemar de fou, plein de rumeurs incohérentes, ce mirage vésanique dont parle Shakespeare, et qu'il serait effectivement, et pleinement – pour autant que l'être puisse encore persister en de telles conditions – si le Verbe n'avait pas « brillé dans le monde » ?

Ainsi, le Verbe, diffusé dans le cosmos par Celui qui est la Gloire même de Dieu, est bien – comme l'exprime, l'hymne de

Vêpres « orthodoxe » – « l'exhilarante Lumière de la sainte Gloire du Père immortel ». Or, « la Lumière luit dans les ténèbres » : aveugles et sourdes, les *choses* portent inconsciemment en elles ce trésor. Mais, continue le Prologue johannique, « elles n'arrivent pas à L'étouffer » ; elles n'en sont pas la tombe : *hou katelaben*. Elle les déborde et, les « énergisant » (comme dit St. Paul), les vivifiant, leur imprimant à leur insu cette orientation, cette finalité, ce mouvement intime, entéléchique, que nous appelons la vie, elle est en effet *vie* pour les *choses*, mais pour *l'homme* elle apparaît, en lui comme dans les choses, *lumière* (Jean, 1:4-5).

Le Verbe Se donne à l'homme dans les choses – déjà sur le plan purement naturel (avant François d'Assise, l'Apôtre avait le pressentiment de cette révélation naturelle, si l'on peut dire : cf. Rom, 1:20) – et l'homme L'y reçoit. Ou du moins, il est capable de L'y découvrir (*ibid.*, 1:21). Que le monde, « parvenu au devenir grâce au Verbe, qui demeure en Lui, ne Le connaisse pas » (Jean, 1:3-5 et 10), il n'y a là rien que de normal. Mais que « les *siens* » – ses analogues, pour lesquels Il n'est pas seulement « vie », mais « lumière », et immanente : ceux qui sont créés *pour* Le trouver dans les créatures, *pour* Le recevoir quand Il Se donne – que ceux-là, lorsqu'Il vient à leur rencontre, ne « Le reçoivent pas », Le refusent, Lui claquent la porte au visage, aient les yeux pour ne pas Le voir et les oreilles pour ne pas L'entendre ; que ceux-là – les « siens », ceux de sa maisonnée, auxquels Il offre d'avoir part à sa propre nature, à sa divinité – n'aperçoivent des choses que l'apparence, du monde que le donné brut, la « figure qui passe » (1 Cor, 7:31), le « sens », la raison d'être, leur échappant au point que sa recherche ne les tente même pas – c'est là le drame cosmique par excellence.

Dès lors, c'est un FAUX NOM que, depuis la Chute, l'homme impose aux choses. Et, malheureusement, « quel que soit le nom donné par l'homme à tout être vivant, *c'est ce nom-là que cet être porte* » (Gen, 2:19).

La sagesse antique ne s'y trompait pas : *nomen-omen*, disait-elle ; le « nom » souverainement imposé par le vice-roi, par le chef visible de l'univers, c'est – au delà du langage articulé, du concept analysable, des « définitions », qui ne sont

que descriptions et tentatives d'explication – la quiddité, l'incommunicable *quid proprium*, l'essence distinctive et, puisque l'agir suit l'être, la destinée, le devenir. Mais ce « nom » caractéristique, s'il sollicite, s'il dispose, n'impose pas, mais comporte aussi pouvoir et fécondité, tend à l'affirmation de soi ; s'il implique un certain déterminisme, c'est celui qui provient de l'essence elle-même : une fois de plus, il s'agit de « devenir ce qu'on est ». La « destinée » comporte donc, non seulement un principe de passion, mais plus encore d'action : on devient ce qu'on se fait. C'est pourquoi les Anciens disaient aussi : *nomen-numen*. Toute l'activité universelle, depuis la parole créatrice, a surgi d'un *nom* : « Croissez et multipliez », toutes les créatures ont entendu cette parole ; science et sexe tendent au même but.

Ce qu'il importe de retenir des pages précédentes, nous semble-t-il, c'est qu'au témoignage de l'Esprit-Saint, la « bénédiction » et donc la « bénédiction » de l'homme et du monde subhumain sont *complémentaires*. C'est encore que l'homme est « l'image de Dieu », autant pour l'empire qu'il exerce sur la nature physique que par sa constitution spirituelle. Et il est bien entendu que l'homme dont nous parlons est, en l'occurrence, celui qui, ne restant fidèle à sa propre nature que dans la mesure où il l'est aux vues divines sur lui, puisqu'il s'est trahi lui-même par la Chute, perd son identité véritable avec la grâce. L'homme complet, plénier, « maximum » (disait Nicolas de Cuse).

Cet homme-là, le vrai, l'authentique, s'il joue à l'égard de l'univers un rôle créaturellement analogue à celui du Verbe⁸ – somme toute, un rôle de Verbe incarné, visible, Soloviev disait : de Messie cosmique et collectif – s'il manifeste au monde, visiblement, le Dieu invisible, l'univers à son tour se comporte à son égard comme une espèce de « verbe ». S'il a fallu la *formation* de la femme (car sa *création* avait eu lieu *en Adam*) pour qu'une « aide », enfin, pût « se tenir devant l'homme », la création des règnes inférieurs y tendait, amorçait ce couronnement final, présentait successivement à l'homme, de manière inchoative et graduelle, ce double, cette « animalité de surcroît ». Et, comme le seul vrai Verbe Se tient devant le Père – *pros ton Theon* – comme Il a tout son être *ad Deum*, ordonné à Dieu, en vue de Dieu, par rapport à Dieu, pour Dieu, ainsi, mais analogiquement

et *mutatis mutandis*, le monde inférieur est destiné, selon le décret d'En-Haut, à « se tenir devant l'homme », *pros ton anthrôpon*.

Certes, la Personne même des trois bienheureuses Hypotases étant constituée par leurs mutuels rapports, la modification ou la cessation de ceux-ci – ontologiquement, cela reviendrait au même – l'altération de leurs rapports, dis-je, retentirait essentiellement sur ce qu'elles ont chacune de propre, sur ce qui les caractérise respectivement. Pour emprunter au vocabulaire paulinien, il s'agirait, non d'une accidentelle *métaschématization*, mais d'une *métamorphose* substantielle : le Père, le Fils et le Saint-Esprit cesseraient d'être Eux-mêmes. *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*.

Nous, par contre, dont les personnes ne sont pas des *relationes personificae*, et dont l'être et les rapports participent au caractère fortuit et précaire du créé, la rupture ou l'altération de nos rapports avec notre quasi-verbe, l'univers, avec notre verbe inchoatif, ne suffirait pas à nous abolir, puisque ces rapports ne nous font pas ce que nous sommes, ne sont pas constitutifs de notre personnalité ; nous n'en serions modifiés qu'accidentellement. Quant à l'univers, il faudrait voir dans quelle mesure ses rapports avec nous ne sont pas fictifs, dans quelle mesure ils ne se réduisent pas à *nos* rapports avec lui, c'est-à-dire en dernière instance avec nous-mêmes, tout au moins avec une projection ou objectivation de nous-mêmes ; dès lors, comment voudrait-on que la rupture ou l'altération de ces rapports modifiât constitutionnellement et substantiellement l'univers ? De cette accidentelle modification que suscite la rupture ou l'altération de nos relations cosmiques, la condition des âmes amputées de leur corps par la mort nous donne sans doute une idée.

Mais, d'autre part, ce que nous venons d'établir ne signifie pas davantage qu'une telle rupture ou altération soit sans retentissement sur le monde, puisqu'en dernière instance le monde, c'est encore nous, au sens précisé plus haut.

La volonté divine, son décret sur chacun de nous, en nous conférant l'être – qui n'est d'ailleurs jamais qu'un devenir, tant que persiste en nous la nostalgie de notre originel non-être, de

notre indétermination et passivité première (le symbolisme biblique de la Prostitution ne trouverait-il pas ici, avec d'ailleurs le double et même triple sens de *Rahab* en hébreu, son origine ?) – cette volonté, en nous donnant l'être, en nous y maintenant, nous tient lieu de « nécessité », *d'aséité* : l'ENS A SE se soutient dans l'existence par sa propre inévitabilité, parce qu'Il est la réalité maximum, absolue, plénière, le néant absolu étant impensable, puisqu'il se réfère encore à l'être. Dieu donc est éternellement « donné » tout entier ; c'est ce qui fait son immutabilité et son immuabilité. Or, en nous, « images » de Dieu, ces deux attributs ont leurs analogues. Cette volonté providentielle, qui nous maintient dans l'être par une création continue – « signe » d'un éternel agir, identique à l'être éternel de Dieu – ce divin vouloir, donc, qui nous fait subsister et persister, en nous tenant lieu d'aséité, de « nécessité », d'inévitabilité, nous stabilise et nous affermit : création permanente, disions-nous. Or, cette volonté ne cesse de nous poser dans l'être, non comme des abstractions indéterminées, mais en nous « qualifiant » par rapport au monde, créé avant nous, par rapport à nous, pour nous, en vue de nous. Le récit de la Genèse est curieux à cet égard : au premier chapitre, qui montre l'empire exercé par l'homme sur l'univers, et fait voir en cette emprise la réalité de l'« image » divine en nous, la subordination des créatures inférieures, leur « ardent désir » et leur « anxieuse attente » de l'homme (Rom, 8:19), leur nostalgie inconsciente d'achèvement (en lui et par lui) – qui préfigurent, *avant* la Chute, l'*expectatio creaturae* d'après la Faute – cette « ordination » des créatures subhumaines à l'homme, trouve son expression dans la description de l'univers créé *avant* lui. Chaque « état (ou niveau) de l'être » est « bon » dans le récit génésiaque ; sitôt qu'apparaît l'homme, TOUT et non seulement l'homme – « *tout* ce que Dieu avait fait » est, du coup, « *très bon* ».

Par contre, au deuxième chapitre, où l'« image » de Dieu dans l'homme se réfère à la nature spirituelle, à l'essence de celui-ci, à sa constitution intime, le récit biblique suit un ordre inverse : est d'abord créé l'étalon, la « mesure » de l'univers, l'homme (Gen, 2:7) ; suit alors la création du monde végétal (*ibid.*, 2:9) ; enfin, les animaux entrent en scène au verset 19. Si

le chapitre premier traite des rapports entre l'homme et la création inférieure sous l'angle de l'action du premier sur la seconde, le chapitre II nous montre la réaction de celle-ci sur celui-là : ils se complètent.

Lors donc que, par un acte de notre volonté reflétant le souverain vouloir du Créateur – même lorsqu'elle le prostitue, le détourne de son but, le retourne contre lui-même – nous altérons la nature de nos relations providentielles, prévues, préordonnées, avec le monde – en tant que nous sommes l'ambassadeur, le médiateur collectif entre l'univers et Dieu – non seulement nous trahissons Celui qui nous a missionnés, en détournant son vouloir et son pouvoir à des fins qu'Il déteste ; mais cette altération, modifiant, non la nature profonde de nos rapports avec l'Être, mais leur orientation, ne peut manquer de subverser de fond en comble nos relations avec les créatures.

C'est partout et toujours au Verbe que nous nous en prenons : non-incarné, nous Lui crachons au visage comme faisaient les Juifs et les soldats romains « dans les jours de sa chair (Hébr, 5:7). C'est au Verbe, présent dans les créations inférieures comme en lui-même – je ne dis pas : de la même façon — qu'Adam s'est attaqué ; c'est Lui qu'il a berné, bafoué, traîné en vaincu derrière son char triomphal de *kleiner Gott der Welt*. Peu importe le nombre des créatures inférieures impliquées dans cette originelle rébellion : une seul acte suffit pour bouleverser, en Adam, nos rapports, avec le monde, ce dernier fût-il, en l'occurrence, représenté et comme ramassé, concentré dans le fruit de l'Arbre du Bien et du Mal.

Nous tiendrons donc compte de ces deux facteurs :

1° nous ne sommes pas des Relations personnifiantes et survivons, par conséquent, à l'altération de nos rapports avec ce qui n'est pas nous ;

2° en dernière instance, nos rapports avec le monde sont, de part et d'autre, des rapports avec l'Être.

Etant donnés ces facteurs, ne pouvons-nous conclure que, le monde et nous-mêmes subsistant (en vertu du décret tout-puissant qui nous établit et nous maintient dans l'être), nous subissons néanmoins une telle transformation que l'univers, en en recevant le contrecoup, devient *par rapport à nous* lui-même

« autre », inconnu, « étrange », donc ennemi, *hostis*, au point que nous nous sentons désormais exilés, dépaysés, « étrangers dans ce monde sans Dieu » (Eph, 2:12) ?

Autrement dit, le monde existe pour Dieu, mais, suivant la Genèse, pour Dieu manifesté par l'homme son « image » – *pro ton anthrôpon, ad hominem*, pourrait-on dire johannique de l'univers, et *dia, per hominem*, de Dieu – car, ne l'oublions pas, si le Médiateur et Messie s'est rétréci, pour ainsi dire, jusqu'à se concentrer dans la personne historique de Jésus (quitte, après l'Ascension et la Pentecôte, à se dilater, « répandre et communiquer », comme dit Bossuet, le Corps mystique de ce même Jésus), c'est à la suite d'un processus analogue à celui qui réduisit de plus en plus le nombre des justes de Sodome au fameux chapitre 18 de la Genèse : d'abord, le genre humain ; puis, après la trahison, le peuple juif ; enfin, ce peuple ayant déserté de son poste, le Christ seul, mais éternellement prédestiné à inaugurer toute la nouvelle famille divine.

Si donc le monde existe pour Dieu « contacté » dans son humaine image, si l'homme cesse d'être purement et fidèlement cette image, s'il devient un reflet caricatural et déformé, il perd sa réalité et cesse d'être « vrai », d'être un « témoin fidèle et véritable » de sa propre essence, de son propre archétype, de l'idée divine de l'homme et sur l'homme. Seul, l'Homme nouveau, « né d'En-Haut » par excellence (Jean, 3:3), Jésus-Christ, méritera d'être appelé « témoin fidèle et véritable » (Apoc, 3:14 et 1:5) : le Paradis, perdu en Adam, se retrouve en Lui. Voilà pourquoi le Bon Larron, sitôt que la charité l'unit à Jésus-Christ, aborde « aujourd'hui même », *hic et nunc*, en Paradis. L'anthroposphère de l'Adam nouveau, avant la gloire définitive, avant la session « à la droite du Père », c'est l'Eden, le « verger des délices » enfin restauré, ou plutôt recouvert.

Tout au long de sa carrière terrestre, Notre-Seigneur n'a cessé de promener cet invisible Eden – invisible pour nous – dans son sillage ; ses miracles manifestent la reviviscence, ici-bas, de la domination vice-divine d'Adam. Mais, hors l'orbite du Christ, le monde – complément, « gloire » et plénitude *in spe*, « en puissance », d'un être *vrai* – devient, de par la Chute, l'ombre d'une ombre, le fallacieux reflet d'un mensonge. Soumis

à l'homme ontologiquement – de par sa création même, puisque son être dépend du nôtre, puisque sa valeur, sa qualité d'être et la portée de son action dépendent des nôtres – il est, depuis la Faute, « asservi au vide », à la *vanitas*, au plus creux et mensonger des mirages, à la mâtâ : *mataïotêti* (Rom, 8:20). Cette « vanité » paulinienne, ce « vide » qui ne veut être un appel, cet *esse* qui se conduit en néant, *c'est l'homme même*, jadis ambassadeur de l'Acte Pur, la mieux « actée » et déterminée des créatures visibles – entendons : la plus libérée de l'indétermination première, la plus passée de la « puissance » à l' « acte », la plus proche de la plénitude ontologique, la « plus » parfaite – mais aujourd'hui mandataire et médiateur du néant, si l'on peut dire. Je ne dis pas : de la « puissance » (au sens scolastique du terme), mais rigoureusement de l'impuissance, de la stérilité pure, du non-être enflé de suffisance (de pseudo-aséité), de l'insuffisance ultra-suffisante, pour avoir voulu jouer, sur le conseil de « l'esprit qui toujours nie », au *kleiner Gott der Welt* (avec l'accent sur *Gott*). Alors qu'une fois de plus il n'était qu'un vice-roi : celui du « dieu de cet éon » (2 Cor, 4:4), de cet univers subversé, en tant que subversé.

Il n'y a donc pas, entre le monde et l'homme, de rapports purement accidentels et fortuits, comme ceux d'un voyageur et d'un tramway, et les répercussions de la Chute sur l'univers sub-humain n'ont rien d'arbitraire ni de conventionnel, mais sont conformes aux lois de l'être. Avant, toutefois, d'en venir à cette « malédiction » cosmique prononcée dans la Genèse et révoquée dans l'Apocalypse – *maledicta terra in opere tuo... et omne maledictum note erit amplius* – voyons d'abord comment la manducation du fruit défendu peut avoir influé sur le sort de la création inférieure.

NOTES DU CHAPITRE PREMIER

¹ Complément direct, en hébreu.

² Chayîm, principe vital supérieur à l'animation (nepesch) que l'homme possède en commun avec tout le règne animal. Le pluriel chayîm ne désigne jamais que la vie de l'homme ou de Dieu, donc des êtres spirituels. Ézéchiél l'applique aux Vivants de ses visions. Ce pluriel semble connoter une vie unique menée sur différents « plans » de l'être, l' « esprit achevant et complétant l'âme » (cf. 1 Thess, 5:23). L'homme est donc l'image de Dieu, non seulement parce qu'il est investi de l'autorité divine sur le monde subhumain. (Gen, 1:26), mais aussi parce qu'il participe à la nature divine de cet Elohîm à la fois pluriel et singulier (Gen, 2:7 ; cf. 2 Pierre, 1:4). L'éternité « naturelle » de Dieu possède ainsi son analogue dans l'immortalité primitive de l'homme ; son essentielle et parfaite sainteté, dans l'inhérente et progressive sanctification de l'homme ; son omniscience, dans la connaissance indéfiniment extensible de l'intelligence humaine. Et ainsi de suite.

³ Genèse, 1:31.

⁴ Psaume 32:9.

⁵ L'hébreu de Genèse, 1:26, implique, pour l'homme, la possession immédiate de l' « image » et la réalisation progressive de la « ressemblance ».

⁶ On parle ici, parce qu'il le faut bien, des aspects et démarches du SIMPLE.

⁷ Le Talmoud interprète Genèse, 2:19, dans un sens basement analogique, obscène : Adam se livre aux amours bestiales avant la création d'Eve.

⁸ Analogue, mais inversé : comme l'image projetée dans un miroir par rapport à l'original. Le Verbe, confère le sens, l'intelligibilité, parce qu'il l'est ; l'homme la reçoit, cette intelligibilité, la connaît, et les choses lui sont d'autant plus évidentes, plus « lumineuses », que son « œil » est « sain », qu'il est lui-même perméable au Verbe (Matt, 6:22-23). L'homme connaît dans la mesure où il participe au Verbe, et seule la participation volontaire, la soumission (1 Cor, 15:27-28) est pleinement réceptive.

CHAPITRE II

LA CHUTE, RANÇON POSSIBLE DE L' « IMAGE » DIVINE

LE MICROCOSME HUMAIN

C'est à cause de nous, et des exigences de notre salut, que l'Adam nouveau tombe sur le chemin du Calvaire. Le drame de l'espèce s'insère donc entre deux chutes. Mais la seconde nous fait « *tomber* entre les mains de Yahweh, dont grandes sont les miséricordes » (2 Sam, 24:14). Si la loi de Moïse n'a pu que provoquer au péché la « chair » paralysée d'Adam, Jésus-Christ, présence vivante et réalité personnelle de cette Loi, perfection de l'être et de l'agir, devant qui, privée de raison d'être, s'évanouit la Loi (Gal, 5:18 et 23), « est au monde (*éternellement*, au présent : EST) pour la Chute *et pour la Résurrection* d'un grand nombre » (Luc, 2:34).

Le père « naturel » de tous les hommes déviés, dévoyés, désorientés, l'Adam purement terrestre (1 Cor, 15:46), avait, si l'on s'en tient aux nuances du texte hébreu dans la Genèse, été fait à l'*image* du Créateur, pour réaliser progressivement sa *ressemblance* avec Lui, ou, comme dit St. Ambroise dans une formule saisissante (plagiée par Goethe), pour « devenir ce qu'il était ».

Ainsi l'ont compris les Pères grecs, qui distinguent entre l'*image* et la *ressemblance*. Ils ont « *conçu* » la première comme une réalité donnée, inamissible : c'est le sceau imprimé par l'Esprit sur notre face de limon. Même la faute originelle n'a pu l'effacer (*comme l'imaginèrent les Réformateurs*), elle n'a fait que la ternir en nous. Quant à la *similitude*, ils la considèrent

comme une virtualité à développer, un germe en devenir. Elle peut donc, non seulement être compromise, mais effectivement perdue dans et par le péché, qui impose à l'âme toute entière une orientation autre, un équilibre qui porte à faux. L'*image*, elle, subsiste, étant l'icône créée du Logos, cette Image consubstantielle du Père des lumières, révélée par le Consolateur reposant sur le Fils et, par Lui, transmise aux hommes », pour les sanctifier et les déifier¹.

Mais cette « ressemblance² », dont la plénitude constitue l'« égalité avec Dieu », la *forma Dei* (Phi, 2:6 ; cf. Jean, 5:18)³, le premier Adam a prétendu y atteindre sans effort ni renoncement, par fraude et cambriolage, par effraction, violence, ruse et impudence, par astuce et substitution arbitraire du vouloir humain au divin – parodie du biblique *fortiter et suaviter* – comme par un coup de baguette magique⁴ : *eritis sicut dii*. C'est, je m'excuse de cette suggestive trivialité, l'inauguration de la *resquille*, du parasitisme anarchique et combinard. Adam n'a pas voulu payer comme il se doit l'or « éprouvé par le feu » du sacrifice (Apoc, 3:18) ; à ce qui n'était que grâce, il a dit : « Je t'appelle *droit* ». Mais le Christ, nouvel Adam, n'a pas hésité à faire passer l'or des Mages, de l'humanité déifiée, par ce feu. Il S'est astreint à réaliser, dans l'obéissance et la patience, ce que l'ancien n'avait pas voulu faire : Il S'est renoncé jusqu'à l'anéantissement – *exinanivit Semetipsum* – abandonnant la condition divine, absolument libre, pour celle d'esclave, de créature précaire et, même, par une condescendance inouïe, de quasi-pécheur, S'humiliant jusqu'à la mort, « salaire du péché », avec toute l'anxieuse agonie des « enfants de la Colère ».

C'est pourquoi Dieu L'a exalté, Lui donnant *en tant qu'homme* ce nom de *Kurios* qui transcende tous les noms – et nous savons que, pour l'Apôtre, un « nom » n'est pas qu'un simple *flatus vocis* (2 Tim, 2:19) – afin qu'en ce Nom, à l'abri de ce Nom, et là seulement – *dans le Christ*, « seul Nom donné sous le ciel aux hommes pour être sauvés » et « *dans lequel nous ayons tous accès auprès du Père* » (Actes, 4:12 ; Eph, 2:18) – tout genou ploie sur terre, dans les mondes inférieurs et jusqu'aux cieux des cieux⁵. Nous aurons à revenir plus loin sur ce développement de St. Paul.

Pour en revenir à l'homme, Pascal, qui s'en tient aux faits, a le plus concrètement diagnostiqué son état : « Ce sont misères d'un grand seigneur, misères d'un roi dépossédé ». Et, plus loin : « Ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme » (*Pensées*, édit. Brunschvig, n°398 et 409). Tel que nous le connaissons par l'expérience, l'homme nous apparaît comme une ruine ; mais certains vestiges nous permettent encore de deviner la destination de l'édifice primitif.

Inasservi fonctionnellement à ses organes – car sa structure physiologique ne lui impose pas, comme chez les bêtes, de fonction-maîtresse qui détermine, conditionne et circonscrit le psychique – l'homme apparaît, du point de vue « naturel », comme le seul animal ou animé qui soit en état d'élargir indéfiniment son champ d'activité. Il n'est pas, comme les autres, si bien adapté par tout son dispositif organique à telle fonction déterminée, qu'il lui soit voué, qu'il se confonde avec elle. D'où, chez lui, la réduction de l'instinct au minimum. Ce qu'il a d'indétermination physio-ergique, devient marge de « loisir », de liberté, de disponibilité psychique. Il a donc, vis-à-vis du monde, une aire indéfinie de choix et d'adaptation. L'injonction génésiaque : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-là, et dominez tout l'univers inférieur » se trouve réalisée grâce à la faiblesse même de l'homme, à sa *helplessness* physiologique, à l'absence chez lui des moyens organiques de défense dont sont pourvus les autres animaux : il a été acculé à l'intelligence. Edouard Le Roy a consacré des pages, qui méritent de devenir classiques, à ce paradoxe qui prend valeur de symbole et d'analogie, pour peu qu'on se rappelle le *virtus in infirmitate perficitur* (2 Cor, 12:9).

Car, envisagé sous un autre angle, surnaturel cette fois, l'homme est non seulement l'animal-roi, régent et correcteur de l'évolution sur la planète, le retoucheur de la nature, allant jusqu'à modifier la structure interne de la matière, mais, pour l'Eglise et dans l'Eglise, le compagnon, le *sundoulos* des Anges – qu'il jugera d'ailleurs – en commerce avec Dieu et le monde invisible, et en mesure d'affirmer : *nostra autem conversatio in coelis est*. Il possède, il est esprit tout autant que corps. Et, chez lui, l'esprit n'est pas du même ordre que chez la bête : *quis novit*

si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum (Eccl, 3:21) ? L'esprit de la bête subit à son insu la seule attirance des sens ; l'homme, au contraire, jouit d'un esprit d' « ascension », comme dit la Bible : c'est, derechef, le mouvement, l'anaphore, vers la *similitude*.

Cet « esprit » est en nous ce facteur de liberté morale grâce auquel, prenant conscience de nous-mêmes, nous pouvons nous connaître et même, Dieu aidant, nous juger. C'est par lui que nous analysons nos rapports véritables avec les choses matérielles, et que nous pressentons nos affinités avec tout un univers qui les dépasse. L'esprit est un don de Dieu, une partielle mais authentique communication de sa propre nature : *et Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum* (Eccl, 12:7). Si nous-mêmes n'y mettons pas d'obstacles, notre esprit doit, de par sa nature même, « monter », aspirer à Dieu, « rechercher les choses d'En-Haut » (Eccl, 12:7 ; Col, 3:1).

C'est en l'esprit que siège, par conséquent, notre volonté supérieure, la seule qui soit libre et véritable, qui nous permette de « nous tenir dans la main de notre conseil », qui puisse s'opposer vraiment, avec le concours de la grâce, aux impulsions anarchiques de la chair. C'est en l'esprit qu'agit encore notre conscience, cette faculté proprement divine (1 Cor, 2:15), dernier vestige de l'Eden, grâce à laquelle nous sommes en mesure d'appeler toute chose par son *vrai* nom (Gen, 2:19-20) et qui nous habilite à juger, à qualifier même nos propres actions, non pas en vertu d'un magistère autonome et personnel – *nolite judicare* – mais de l'Esprit-Saint qui demeure en nous (1 Cor, 2:14). Alors qu'au paradis terrestre Dieu Lui-même « amène » toutes choses à l'homme pour qu'il les juge, les évalue, les estime et les hiérarchise, l'Évangile interdit à l'homme déchu de porter un jugement quelconque ; mais à l'homme « spirituel », nuance l'Apôtre, destiné à juger même les Anges, il est permis, comme jadis en Eden, de peser l'être au trébuchet. C'est à l'esprit humain que revient cette fonction ; il n'est donc pas, ni ne pourrait être, le fruit de la pure et simple évolution naturelle, mais provient directement de Dieu, patrie de l'esprit. Car « la poussière retourne à la terre, comme elle y était ; mais l'esprit retourne à Dieu, dont il est issu » (Eccl, 12:7).

Récapitulation de la création antérieure – comme le Christ l'est Lui-même, *mutatis mutandis*, de toutes les réalités visibles et invisibles – l'homme inaugure un règne nouveau. La parole biblique communément traduite : « Faisons l'homme à notre image » se traduirait plus exactement : « Faisons l'homme notre image... Rendons-le notre image... Faisons de lui notre image ». Cette interprétation implique l'octroi de facultés supérieures, voire transcendantes, à un être vivant déjà pourvu d'existence purement « naturelle », animée ou « animale ».

Mais, quels qu'aient été les antécédents préhumains de notre actuel organisme, il n'y a eu d'*homme* proprement dit, de « premier homme », que sitôt constituée l'icône du Dieu trine. C'est ce don même qui caractérise son humanité. « Yahweh-Dieu *forma* l'homme poussière du sol, *puis* dans ses narines *insuffla* le souffle *des vies* » (Gen, 2:17)⁶. La *formation* aboutit donc à l'homme-poussière, à l'homme-humus, à l'homme-terre, à l'animal humain ; alors que l'insufflation suscite une vie multiple, tout un épanouissement de la vie aux plus divers niveaux de l'être, le spirituel et même le surnaturel compris⁷.

Les découvertes modernes et leur interprétation récente nous amènent à croire, pour peu qu'on leur accorde la foi du charbonnier, que, dès avant cette divine « insufflation », la poussière humaine était animée par une vitalité inférieure ; des siècles et des millénaires, qui n'ont de sens que pour la créature, ont pu s'écouler entre la « formation » et l'« insufflation ». Jusqu'en ces dernières années, les milieux scientifiques nous affirmaient – en dépit d'une opposition critique allant de Von Baer à Vialleton – que chacun de nous refait, pour son compte, durant sa période embryonnaire, le trajet biologique de l'espèce⁸. Autrement dit, chaque homme synthétiserait et récapitulerait en son propre corps les formes de vie inférieures à celle de *l'homo sapiens*. Mais, même s'il ne fallait voir dans cette « loi biogénétique » qu'une simple analogie métaphorique, qu'un « mythe » d'ordre didactique, ce qui peut n'être qu'approximatif dans l'ordre des réalités concrètes, singulières, individuelles, gagne en utilité, donc en exactitude relative, dans l'ordre des schèmes et des idées. Et là, ce qui est vraisemblable, ou tout au moins possible, quant à l'individu, devient plus plausible encore quant à l'espèce.

Physiquement, nous appartenons donc à l'univers, sans aucune restriction. Par rapport à la nature qui nous environne, dans l'espace et dans le temps, la vie physique est continue ; il n'y a, sous cet angle-là, pas de règne proprement hominien.

En ce sens, l'homme est un *microcosme*, un condensé d'univers ; car, dit St. Grégoire le Grand, « il a quelque chose de chacune des créatures ; c'est pourquoi l'homme est, en quelque sorte, toute créature, et par lui, en lui, toute la création inférieure reçoit la prédication chrétienne »⁹. L'homme, résume Bossuet, « ramasse en lui-même l'univers » ; outre sa beauté purement physique, sa forme corporelle possède une valeur universelle, une *signification cosmique* qui en fait la noblesse.

Une des conclusions les plus fermes de la biologie moderne semble être celle-ci : toutes les ébauches de fonctions vitales qui se rencontrent dans le monde animal, mais dont la perfection physiologique a pour double rançon l'inconscience et le déterminisme, trouvent en l'homme leur accomplissement, souvent bien moins « parfait » en apparence, c'est-à-dire d'une moindre perfection *mécanique* – d'une moindre adaptation au but invariable, d'une moindre rigueur dans l'inéluctable – mais, par contre, dans le plein jour de la conscience et le plein jeu du libre-arbitre. Car l'homme, pour lancé qu'il soit comme un train sur les rails après l'aiguillage, possède, au moment même où les voies divergent, la faculté de choisir, l'écart ne fût-il que de l'ordre infinitésimal au début : cinq minutes après, il est de dix kilomètres ! Certes, l'organisme humain, ce corps avili, souillé par la Chute, est loin d'être pour l'âme un « symbole » idéal. Notre corps est mensonge, et jusque chez des Saints. Mais, tel quel, il exprime charnellement, et *grosso modo*, l'actuel état de l'homme, *image* de Dieu en quête de sa *ressemblance*, image polluée sans doute et mutilée, mais en toute vérité quand même image de Dieu, quasi-Verbe créé.

LE ROYAUME DIVISÉ CONTRE LUI-MÊME

Zwei Menschen, ach ! leben in meiner Brust.
Goethe.

L'homme est donc un être double, vivant en deux mondes à la fois, non deux vies, mais une seule sur ces deux « plans ».

L'esprit vit dans le corps et quasiment « par » lui – « par » au sens, non d'*ab* avec l'ablatif mais de *dia*, de *per* avec l'accusatif – il agit et s'enrichit, fait « avalanche » par son intermédiaire ; il se manifeste par lui, s'insère par lui, activement et passivement, dans l'universel donné physique (comme le verbe, représenté par l'aiguille phonographique, s'exprime par la rencontre avec le disque : le trait dans le disque, c'est le corps humain dans la nature).

Pour reprendre la terminologie paulinienne – d'ailleurs sans aucune préoccupation de philosophie systématique – le point de rencontre et de symbiose entre le corps et l'esprit – la réalité concrète où s'unissent l'un et l'autre sans confusion – *verschieden, nicht geschieden*, dirait Hegel – est ce que nous appelons l'âme.

Car, dit la Bible :

1° « Yahweh-Dieu forma l'homme poussière du sol », et voilà le *corps* humain.

2° Mais « Yahweh insuffla dans les narines de l'homme le souffle des vies », et voilà pour *l'esprit*.

3° « De sorte que l'homme devint une *âme* vivante » (Gen, 2:7).

St. Paul semble avoir eu en vue cette trichotomie – qui, pour une très grande part, ne diffère de l'habituelle dichotomie que par un malentendu – lorsqu'il écrit : « Que le Dieu de paix sanctifie tout votre ensemble : corps, âme, esprit » (1 Thess, 5:23). Et, pour l'Épître aux Hébreux, le Verbe de Dieu « est énergique et vivant, si pénétrant qu'Il divise l'âme d'avec l'esprit » (Hébr, 4:12).

En fait, l'âme – synonyme, dans l'Ancien Testament, de la vie individuée et personnalisée, du phénomène animé, tel quel,

globalement pris, somatopsychique : c'est l'équivalent du *jîva* hindou, de telle ou telle « vie » – cette âme « qui est dans le sang » (Gen, 9:4 ; Lévi, 17:11 ; Deut, 12:23), qui s'écoule ou réanime avec lui l'organisme, elle est pratiquement identifiée par l'Écriture divinement inspirée à l'homme concret et complet, tel qu'il se révèle à l'expérience ici-bas, lorsque, des Psaumes à l'Évangile, *son* salut est présenté comme l'objet de la miséricorde divine envers les fils d'Adam, comme le suprême bonheur de l'homme, et sa perte comme l'irréparable calamité. Perdre son âme, c'est, dans l'Évangile, se perdre soi-même, tout entier...

C'est qu'elle est capable d' « élévation » (Eccl, 3:21 ; 12:7), mais tend néanmoins, depuis la Chute, à « descendre ».

Or, c'est dans *l'anima*, dans cette région « animale » ou « naturelle » de notre être, comme dit l'Apôtre, que se livre la grande bataille de notre vie, la « guerre sainte ». En cette lutte de la chair et de l'esprit – ces deux fuseaux des Parques entre lesquels se tisse notre destin – l'âme est tendue, écartelée, parfois déchirée, car elle est vitalemment unie à l'une et à l'autre : elle est comme un phénomène unique manifestant ces deux « principes ». Sa vie se brasse elliptiquement entre ces deux foyers (on tente, ici, de suggérer une « expérience » par des métaphores plutôt que d'extraire une conclusion par des arguments). L'âme se manifeste et s'épanouit entre la « chair » et l' « esprit » comme une sphère dilate son expansion concentrique entre deux pôles.

On connaît les développements qu'inspire à l'Apôtre, cette condition : « La chair a ses convoitises, et l'esprit ses aspirations ». L'homme porte donc en lui, dans l'unité même de sa vie, l'incoercible germe d'une lutte : « Je ne fais point ce que je veux, mais je fais ce que je déteste. Et cela, ce n'est plus moi-même qui l'opère, mais la tendance au péché qui demeure en moi. Car je sais qu'en moi, ou plutôt dans ma chair (*puisque l'esprit me vient directement de Dieu*), rien de bon n'habite : la volonté de faire le bien, certes, je l'ai ; c'est le pouvoir qui me manque. Le bien vers quoi j'aspire, je ne le fais pas ; le mal dont j'ai horreur, je l'accomplis. Or, si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est, plus moi qui l'effectue, mais l'impulsion mauvaise¹⁰ la tendance au péché, qui habite en moi » (Rom, 7:15-20).

St. Paul identifie cette tendance quasi-essentielle – car c'est

comme une seconde nature depuis la Chute, de fait, sinon de droit – cette impulsion permanente, constamment aux aguets dans les tréfonds de notre être, et qui jamais ne désarme définitivement – nonagénaire, saint Alphonse de Liguori s'en plaignait sur son lit de mort – ce dragon perfidement immobile sous les croupissantes eaux du puits, saint Paul, dis-je l'identifie au « Vieil Homme en nous ». De même qu'en le Chrétien racheté le Christ demeure, Homme Nouveau, ainsi dans la dégénéré habite le protoplaste, l'Adam premier. Nous portons en nous l'un des deux, le terrestre ou le céleste. Et, comme la Grâce rend présent en nos cœurs l'Homme d'en-haut et nous incorpore à Lui, pour ne former tous ensemble qu'un seul Christ, ainsi la Chute faisait de nous l'habitable de l'homme d'en-bas, jusqu'à ne former tous ensemble qu'un seul Vieil-Homme de perdition, un anti-Corps mystique, un corps de péché, de mort. D'humiliation. Voilà pourquoi, rencontrant notre propension pécheresse – dont E. A. Poe a fait le tableau clinique, en mode « existentiel », dans *L'Absolu dans le Mal* et *William Wilson*, avec une force inégalée de suggestion – l'Apôtre va jusqu'à personnifier ce *Drang* sous l'appellation de « corps de péché... de *notre* humiliation (littér. : de l'humiliation unique de nous tous)... (de notre ignominie collective, au singulier, avec le possessif au pluriel)... de *cette* mort » particulière, objet du contexte, de *cette* mort à la vie surnaturelle, chevauchant chez l'homme à la fois le divin et l'humain, l'incréd et le créé (Rom, 6:6 ; 7:24 ; 8:23 ; Phil, 3:21).

En cette propension pécheresse, qui nous rend la pratique du mal plus aisée et (sans que nous voulions en convenir) plus agréable que celle du bien, de sorte que la voie du péché est pour nous une pente savonnée, mais celle des vertus une abrupte montée (avec vertige et pesanteur), en cette attirance vers le mal, dis-je, l'Apôtre voit une véritable Entité tentatrice, installée en nous, ou plutôt la manifestation (symptôme et signe) de cette authentique présence ; car c'est toujours *quelqu'un* qui attire : Dieu dans le Christ, du haut de la Croix, qui atteint le ciel ; ou l'Autre dans le Vieil Homme, du fond de ce que l'Apocalypse appelle les *altitudines Satanae*.

St. Paul a là-dessus un texte inouï, extraordinaire : « Le

Péché, sautant sur l'occasion (offerte) par le commandement (divin), a provoqué en moi tout le déchaînement de la concupiscence » (Rom, 7:8). Ici, note bien, lecteur – *le péché ne suit pas la tentation*, la « convoitise », comme dit l'Apôtre ; il n'est pas le *fruit* de la concupiscence victorieuse, le *résultat* de la convoitise acceptée... mais, renversement unique dans toute la pensée paulinienne, inversion hautement significative de toute la pathopsychologie néotestamentaire, *c'est ici le Péché qui suscite la tentation* – la rivière donnant l'être à la source ! – le Péché, donc, qui *provoque* la tentation comme s'il était à la fois atmosphère favorable, facteur déterminant, metteur en scène ; il lui *préexiste* en quelque sorte, comme une cause à la fois formelle, efficiente et finale. Il est clair que Romains, 7:8 ne peut s'appliquer à nos actes transitoires, ni même en fin de compte à notre état permanent de péché, à notre contre-état de grâce, qui est, dit l'Apôtre, une servitude, une stase de passivité, alors que, précisément, « *le Péché* » est une puissance mâle, virile, activissime, débordante d'initiative, accapareuse de notre agir, de nos virtualités d'action spirituelle, un parasite dominant et « suçant », « pompant » sa victime, lui faisant tirer les marrons du feu à sa place (activité passive, contre-action, action négative, marquée du signe *moins*, parce que, chez l'homme déchu, elle procède de sa passivité). Notre état permanent de péché est comme le sillage du Navire infernal...

Dans le schème logique dressé par notre prosaïque et instinctif rationalisme, le péché *suit* la tentation, disions-nous ; alors que, dans Romains, 7:8-9, il la *déclanche*. Deux versets plus loin, l'Apôtre reprend le même thème : « Le péché, saisissant l'occasion qu'offrait le commandement, m'a séduit et, par lui, m'a donné la mort... ». *Nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me, et per illud occidit* (Rom, 7:11). Dans ce dernier verset, le grec pour *seduxit*, soit *exepatêse*, est exactement le terme qu'emploient les Septante pour traduire le *decepit me* d'Eve dans Genèse, 3:13. En personnifiant dans ces deux versets, 8 et 11, le Péché-en-soi, comme un Tentateur installé au cœur de l'homme pour y saisir toutes les occasions de le désorienter, St. Paul ne fait que reprendre le thème de Romains, 6:6 : *Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus*

peccati – « Notre Vieil Homme a été crucifié avec Lui (le Christ), afin que le corps du péché fût détruit ». Littéralement, en tenant compte des nuances de l'original grec : « *Le Vieil Homme de nous* est co-crucifié, afin que soit anéanti le corps du péché-en-soi ». Nous tous, par conséquent, qui participons de par notre naissance physique à l'humanité pécheresse du premier Adam, nous formons ensemble *un Vieil Homme*, qui prolonge comme une « image » le « premier homme tiré de la terre, (purement) terrestre » (1 Cor, 15:47-48), et qu'il nous faut « dépouiller avec ses œuvres, pour revêtir l'Homme Nouveau, sans cesse renouvelé à l'image de son Créateur » (2 Cor, 4:16 ; Col, 3:10-11). Cet Homme terrestre, comme l'appelle la Première aux Corinthiens, « possède ses membres sur terre » (1 Cor, 15: *ibid.* ; Col, 3:5 ; voir le rituel baptismal : *exspoliatus veterem hominem, induat novum*, etc., *Rit. Rom.*, tit. II, cap. 6, n° 11 ; et, dans le Prayer-Book anglican, au *Publick Baptism of Infants*, la première des quatre brèves oraisons précédant la bénédiction de l'eau : « Dieu très clément, accordez qu'en cet enfant le Vieil Homme soit si bien enseveli que l'Homme Nouveau puisse surgir en lui, amen »).

Il y aurait donc en l'homme, avant toute défaillance épisodique, avant toute faute occasionnelle, avant que la jouissance inférieure ne se heurte au précepte divin pour provoquer la tentation, un antinomianisme foncier, une répulsion instinctive, qui, faute de se buter contre la Loi de Dieu – provisoirement inconnue dans l'hypothèse paulinienne – consiste essentiellement dans cet amour immodéré de soi-même, qui n'hésiterait pas, le cas échéant, face au commandement divin, c'est-à-dire à Dieu même, à s'affirmer radicalement : jusqu'au mépris de Dieu. Cet antinomianisme est donc, d'abord et surtout, une égotâtrie. Ce péché fondamental, ce péché-principe, cette égotropie, cette pecaminosité promue au rang de seconde nature, c'est là ce qui, d'après l'Apôtre, ne *suit* pas la tentation, mais la *précède*, la rend possible et, sitôt la Loi divine confrontée, suscite positivement cette tentation.

Si l'on poussait à la limite un parallèle sans aucun doute amorcé, suggéré par St. Paul, on opposerait ce *corps* qui nous communique le péché – comme l'organisme physique transmet

sa diathèse pathogène à chacun de ses membres – ce *corps* dans lequel nous participons, en termes pauliniens, au « péché », à la « mort », à l' « humiliation », et dans lequel nous recevons la vie, souillée, corrompue du Vieil Homme, du premier Adam, on l'opposerait, dis-je, à cet autre *Corps* qui nous dispense, au lieu du péché la justice, au lieu de la mort la vie, au lieu de l'humiliation la gloire, et au sein duquel nous avons part à l'Homme nouveau, au second Adam. Église et contre-Église, Homme céleste et Homme terrestre, l'un et l'autre Archétypes d'hommes portant l' « image » de l'Un ou de l'autre....

De même qu'en l'homme racheté, régénéré, le Christ présent est un gage, une « espérance de gloire » (Col, 1:27), ainsi, « par » un seul homme – *per* ou *dia* – « à travers » lui, donc en lui, je suis constitué pécheur et voué à la Mort (Rom, 5:12). Et cet homme, cet Adam, « *était la figure, le symbole de Celui qui devait venir* » (Rom, 5:14). Passage capital pour notre thèse. Le premier Adam, *fons et origo* du genre humain, l'est en ce sens que de lui procède toute une humanité qui naît à la vie dans le péché. Le second Adam est, Lui aussi, *fons et origo*, en ce sens que de Lui procède toute une humanité qui naît à la vie dans la justice. L'un est le chef, le germe et déjà, cependant, le type parfait de la vieille création naturelle ; l'Autre, le chef (St. Paul), le germe (Zacharie) et déjà, cependant, le type parfait de la nouvelle création spirituelle (St. Paul et St. Jean). Le 15^e chapitre de la première aux Corinthiens, tout comme l'Apocalypse (surtout 2:7 et 22:2), mettent vigoureusement en lumière ce parallèle. Pourquoi la ressemblance-dissemblance, la similitude inversée (comme dans un miroir, dirons-nous à la paulinienne), s'arrêterait-elle tout juste au seuil de la la notion d'Anti-Corps mystique ?...

Concluons avec l'Apôtre : « *EN* Adam, tous meurent ; exactement de même, *EN* Christ tous seront vivifiés » (1 Cor, 15:22 ; cf. Rom, 5:12-18). S'il existe un Corps mystique du Second Adam, « esprit vivifiant », donnant *sa* vie pour tous les hommes, ses amis (1 Cor, 15:45 ; Jean, 15:13), la logique des positions pauliniennes ne débouche-t-elle pas sur l'hypothèse d'un autre Corps « mystique » – au sens de : métempirique, requérant la foi en l'invisible manifesté par le visible – et c'est

celui de l'autre Adam, « recevant la vie », et s'y cramponnant comme le voleur au butin (Phil, 2:6) ?...

Seulement, si le Christ a pu faire jaillir la fontaine de la Grâce, c'est en vertu de l'union hypostatique, et parce que le Verbe, c'est-à-dire Dieu, le Parfait Lui-même, « a voulu *devenir* (comme une créature dans Jean, I) participant de notre humanité, pour que nous-mêmes *soyons* (comme le Logos dans Jean, I) participants de sa divinité » (Ordinaire de la Messe). Mais, si l'humanité de Jésus doit sa justice à sa divinité, parce que la Personne même du Christ, étant divine, n'a pas, mais *est*, sa propre divinité, Adam, créé dans la justice, comment a-t-il pu contracter cette syphilis spirituelle qu'il a transmise à tous ses descendants ? Par un contact, et par un contact atteignant et souillant les sources les plus intimes de la vie (spirituelle).

Il y a donc un transmetteur premier de la pollution ontologique. Il joue, bien entendu *mutatis mutandis* – car il y a ici toute la distance de l'infini au fini – vis-à-vis du protoplaste le rôle qu'assuma le Verbe à l'égard de la sainte humanité : l'asservissement d'Adam à Satan caricature l'union hypostatique, en vertu de laquelle la nature humaine du Christ trouve en soi de quoi « apprendre l'obéissance » parfaite (Hébreux). Le Verbe est l'éternel Archétype de l'Homme déifiable et déifié ; la déification, opérée par l'Esprit-Saint, a son point d'insertion, pour nous, en Jésus. La « justice », la « nature divine » en tant que la créature intelligente et responsable y participe, débute, pour le monde en dégringolade vers le chaos, par le Christ et dans le Christ ; elle a pour modèle, archétype, le Verbe, en qui l'idée du Bien se trouve objectivée, concrète, vivante et personnelle.

Le Péché, le Mal moral, la Pravité spirituelle, a commencé sa carrière humaine par Adam et dans Adam. À défaut d'Archétype divin – on le conçoit ! – le Péché possède, quant à son existence concrète, sa présence objective, manifestée dans une « forme » – toute « forme » n'est pas nécessairement matérielle – son modèle et, au sens le plus rigoureux du terme, son Protagoniste, en qui l'idée du Mal se trouve individualisée, vivante et personnelle. En voulant s'égalier au Verbe, le Diable, desservi par l'essentielle précarité de ses ressources, n'a réussi qu'à se faire la caricature déformante, la simiesque pseudo-effigie du Logos. À

la Parole de Dieu, il n'a pu opposer que le Mensonge, derrière lequel il n'y a *rien*. Tertullien, donc, avait raison : « Le Diable est le singe de Dieu ». Il l'est, jusqu'au plus profond de son être intime, de la constitution qu'il s'est donnée, de son ontologie acquise, de la seconde nature dont il est si fier d'être le seul et unique créateur. Comme un employé filouteur qui fonde une firme rivale avec l'argent pris dans la caisse de son patron.

Double est, dès lors, aux yeux de l'Apôtre, le Moi humain, puisqu'il sert de tabernacle à l'un ou à l'autre des deux Adam, puisque nous « portons en nous l'image », le reflet de l'un ou de l'autre (1 Cor, 15:49 ; Jean, 1:14 *eskênôsen en hêmin*) : « Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, en ma nature inférieure, originelle depuis la Chute, n'habite rien de bon (car Dieu seul est bon, et je L'ai refusé). Par contre, ce qui se trouve en moi, c'est le don de vouloir, de tendre vers un but (*theleîn*), c'est l'aspiration vers le bien (rien qui *soit*, mais le *devenir*). Mais la force d'accomplir ce bien, je ne la trouve pas en moi. Le bien que je veux faire, je ne le réalise pas ; mais le mal qui ne m'inspire qu'horreur, je le fais ! Or, si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc pas moi qui en suis l'auteur, mais la responsabilité incombe à cette tendance au mal que je découvre en moi comme un autre moi-même. Voici donc une constatation : alors que je tends vers le bien, le mal habite en moi. L'homme intérieur, celui qui m'est le plus intime, celui qu'en réalité je suis au plus profond de moi-même, celui que je découvre quand je *me recueille*, et qui siège en mon cœur, dans la chambre de Celle qui m'a donné le jour¹¹, trouve ses délices, lui, dans la loi de Dieu¹² ».

Ainsi pourrait-on paraphraser Romains, 7:18-22, pour en rendre toutes les nuances accessibles à l'homme d'aujourd'hui.

Mais, à ce Moi spirituel, si « prompt » à s'élancer par ses aspirations vers ce Dieu qui se mire en lui dans nos cœurs, s'oppose, d'après St. Paul, un Moi charnel, inférieur ; de sorte qu'il faut choisir à qui s'identifier, avec lequel se confondre : le véritable « Paul », s'il ne s'incorpore pas au premier Moi, s'il ne « n'asservit pas à la justice », dans « l'Esprit d'adoption », « pour parvenir à la sainteté », devient, au contraire, dans « l'esprit d'esclavage », « le prisonnier de cette tendance au mal » qu'il trouve en son être physique, en « ses membres », hérités d'Adam pre-

mier (Rom, 6:20 ; 8:15 ; 7:23). Les fautes commises malgré nous, voire à notre insu – *ab occultis meis manda me* : l'Eglise « orthodoxe » implore en tous ses Offices le pardon de nos fautes « volontaires et involontaires » – le mal épisodique vers quoi le Mal personnifié, le Mauvais, nous a poussés, « infirmes » que nous sommes, inertes et paralysés¹³, Dieu les « brûlera », les anéantira ; mais nous-mêmes, notre véritable Moi, celui que Dieu « avait » en vue de toute éternité (pour le créer dans le temps, conformément à l'idée qu'Il « avait » de nous dans son Verbe), celui-là, Dieu le sauvera, « mais à travers le feu » de son jaloux, de son intransigeant amour, de son impitoyable et chirurgicale sainteté¹⁴ :

Ipse enim quasi conflans, et quasi herba fullonum. Et sedebit conflans, et emundans argentum. Et purgavit filios Levi, et colabit eos quasi aurum et quasi argentum. Et erunt Domino offerentes sacrificia in justitia... (scilicet) corpora vestra, hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum (Mal, 3:2-3 ; Rom, 12:1).

Notons, en passant, que, pour l'Apôtre, *nos* corps ne constituent *tous ensemble* qu'une seule hostie...

« Car les montagnes tremblent devant Yahweh, les collines se fondent... Devant sa colère, qui subsistera ? Qui tiendra contre la flamme de sa fureur ? Son courroux se répand comme le feu, et les rochers se brisent devant Lui. *Car Il est bon*, un refuge au jour de la détresse ; Il connaît ceux qui se confient en Lui » (Nahum, 1:5-7). Mais « ses yeux sont trop purs pour accepter de voir le mal » ; Il traite les hommes « comme les poissons de la mer... Il prend le tout à l'hameçon, le tire avec son filet, le rassemble en ses vêts. Aussi jubile-t-Il en sa joie, car sa pêche est grasse, sa nourriture (humaine) est excellente ! » (Habacuc, 1:13-16).

Dans l'unité même de sa vie, qu'il doit tout spécialement à Dieu – par une création d'un autre ordre que celle du cosmos¹⁵ – l'homme porte donc l'incoercible germe d'un conflit : « Le bien que je veux faire, je m'en abstiens ; mais le mal que j'entends éviter, je le fais ! » L'âme humaine est dès lors, au sein de la nature, le champ de la bataille que se livrent la chair et l'esprit ; la nature déchue, héritée d'Adam, et le *Pneuma zoopoïoun* qui

nous vient du Christ et nous L'inocule. En l'âme, les mondes surnaturel et naturel se rencontrent – l'un et l'autre subsistant d'ailleurs par la vertu créatrice de Dieu – pour une lutte amoureuse (Gen, 32:24). Car, en dernière instance, nous n'adhérons au mal que parce que nous cherchons mal le bien. L'âme humaine, Jacob¹⁶, subit l'assaut divin et devient Israël¹⁷, en combattant « jusqu'à l'aurore » de la divine connaissance (Gen, 32:25.32 ; 2 Pierre, 1:19). Cette lutte, un voyant nous la décrit comme un combat « de larmes et de prières » ; s'il a « le dessus sur l'Ange » de Yahweh, c'est pour Lui « avoir demandé grâce » (Osée, 12:4), et Moïse a failli perdre la vie dans ce sublime corps-à-corps¹⁸.

L'universelle révélation de ce grand Dieu, qui ne S'est jamais laissé sans témoins ici-bas (Actes, 14:16), se manifeste, à ce sujet, jusque dans les religions non-chrétiennes : le Baghavat Ghîta nous parle du Kouroukchêtra, du champ de bataille qu'est l'âme humaine ; là, Krishna, Dieu d'amour, et l'égoïsme infernal se livrent combat. Et l'Islam connaît deux « guerres saintes » : la « grande », d'ordre purement intérieur et spirituel, et la « petite », qui n'est qu'une manifestation secondaire de la première, son application sociale et extérieure. Mais la péripétie la plus décisive de cette lutte qui doit transhumaniser l'espèce, le nœud du drame, et qui n'a rien de mythique – bien au contraire ! – l'assaut définitif, s'est livré à Gethsémani, où les deux volontés, confrontées, heurtées jusqu'à la sueur de sang, aux prises « en agonie » – c'est-à-dire en combat – aboutirent à la décisive et victorieuse soumission : « Non ma volonté, Père, mais la tienne ! »

De l'issue de ce combat¹⁹, auquel chacun de nous prend part, greffé sur le Christ – mais c'est encore y prendre part que de le désertier ! – dépend la destinée de l'homme ; sa vie même en est l'enjeu. Et le Seigneur nous avertit que la grande affaire, la plus pressante, la plus grave de toutes, la seule enfin qui compte, c'est de « gagner son âme ». La perdre, c'est, par contre, le seul malheur irréparable (Marc, 8:36). Et St. Paul de conclure : *sauver son âme*, tout est là (Hébr, 10:39) !

LE RISQUE D'ADAM

C'est à cause de ce dualisme fondamental de sa nature que l'homme peut succomber aux tentations. Par son état primitif *d'innocence*, entendons ici que l'homme a été créé inoffensif ; l'innocence biblique, que manifeste en ordre principal la mansuétude, correspond à *l'ahimsa* hindoue : par rapport aux autres créatures, c'est la native bénignité d'un être pour qui la vie n'est pas une lutte, une « concurrence » exigeant le sacrifice d'autrui²⁰.

Pour une créature ouverte au Créateur, réceptive à l'Infini, et qui participe à la nature du Bien diffusif de Soi, l'être n'est pas une possession précaire, instable, qu'elle risque de perdre à tout instant, et qu'elle doive avaricieusement thésauriser « comme un butin » (Phil, 2:6). Unie au Christ, elle possède en Lui l'Esprit de vie « sans aucune mesure » ; de son sein, la vie coule comme un fleuve jusqu'en l'éternité ; elle est elle-même devenue « source de vie » (Jean, 3:34 ; 4:14). Au delà même de l'assurance qu'elle a de ne « jamais manquer de rien » (Psaume 22:1), elle est si bien devenue « un seul esprit avec le Seigneur », qu'elle fait à son tour largesse sans aucun retour sur soi-même, et, « dispersant (sa substance), la donne aux pauvres » : cet « arbre, planté près d'un cours d'eau, donne son fruit en toute saison ; son feuillage ne se flétrit jamais » (Psaume 1:3). En communion totale avec la divine Unité, elle ne juge pas que donner, *se* donner, la divise et l'amoindrisse : « Il est plus heureux de donner que de recevoir » (Actes, 20:35). Telle est la loi de la vie surnaturelle : on enrichit autrui sans s'appauvrir soi-même.

Il est fatal, par contre, qu'une fois l'homme coupé de la Source infinie, réduit à soi, prisonnier dans un monde fortuit comme lui²¹, il ne peut se maintenir dans l'être qu'en s'y cramponnant, comme à je ne sais quelle proie, quel butin (Phil, 2:6), voire aux dépens d'autrui, par conséquent. L'instinct de conservation, qui fait tuer pour vivre, est, chez Adam déchu, le dernier vestige de l'être, la caricature, l'ombre grotesque et pitoyable de l'aséité divine. Mais, pour Dieu, être *ad extra*, c'est répandre la vie, Se répandre Soi-même ; créer, c'est, dans la Genèse, « bénir », c'est-à-dire, pour Dieu, diffuser le Bien qu'Il est Lui-même.

Or, suivant le Sauveur et le prince des Apôtres, telle est aussi la mission du Chrétien. Cette tendance fondamentale au Bien et à sa contagion, Jésus nous en décrit la forme plénière, absolue, dans le Sermon sur la Montagne : « On vous a dit... » Suit une série d'aphorismes qui décrivent la conduite de l'homme comme relative, déterminée : traite autrui comme il te traite ; c'est devenir le suivant, l'ombre, le « singe » d'autrui. C'est s'enchaîner, guetter le prochain pour savoir que faire. « Mais *Moi* Je vous dis... » Liberté radicale, cette fois ; dans un enchaînement de réactions à l'indéfini, c'est (inaugurant avec une entière et spontanée liberté une conduite toute neuve, autonome, indépendante de tout, sauf de la Source même de sa spontanéité, de son originalité : Dieu) c'est, dis-je, non plus une ré-action, mais une action. Sous ce rapport, l'attitude de l'Agneau pendant Sa passion, si stupéfiante parce que si positive – « pardonne-leur » est une formule vraiment « magique », puisqu'elle allume en des âmes pécheresses l'étincelle de la grâce – cette immobilité à la boucherie, cette prière créatrice et conquérante de la victime pour ses bourreaux, rompt tellement en visière aux habituelles ripostes du talion, qu'on peut saluer en cette Passion l'Action par excellence : ce Crucifié, c'est enfin l'Homme libre. Tel est l'effet de l'*innocence* biblique, restaurée en l'Adam nouveau.

Evidemment, dans la Genèse, cette « innocence » manifeste l'enfance plutôt que la maturité spirituelle, la pureté primitive plutôt que la sainteté acquise. C'est la promesse et déjà le gage, l'amorce d'un avenir glorieux ; mais, pour s'épanouir, cette « innocence » doit devenir consciente et délibérée, méritoire, donc passer par l'épreuve : « Je te conseille d'acheter de l'or éprouvé par le feu » (Apoc, 3:16). Les bonnes dispositions, les propensions surnaturelles, les inclinations saintes ne deviennent de réelles vertus, des *forces* agissantes et manifestes, qu'après avoir été confrontées avec les convoitises d'en-bas et en avoir triomphé. Pour passer d'une perfection inconsciente à la perfection consciente, l'homme primitif²² devait courir le risque d'une imperfection consciente : celle-ci, délibérée, c'est le mal ; satisfaite de soi, c'est la malice ; traitée comme un absolu, c'est la pravité démoniaque. Il devait donc, cet homme, passer par une lutte : pour que les intentions pieuses cessent d'être en nous des

étrangères et des passagères, pour qu'elles deviennent vraiment nôtres et pleinement nous-mêmes, il faut que nous nous les identifions en souffrant par elles et pour elles²³.

De plus, l'homme primitif, ambassadeur de Dieu auprès du monde physique, avait un devoir à remplir envers ce monde. Pour pouvoir le régir vraiment et dignement, il lui fallait en connaître et comprendre la teneur. On n'est juge impartial et juste que de ce qu'on peut éprouver soi-même. C'est pourquoi le Christ S'est fait semblable à nous « en toutes choses », dit l'Apôtre, sauf qu'Il n'a pas cédé au péché. S'il a, selon l'épître aux Hébreux, « été rendu parfait par l'obéissance », s'Il a dû même « apprendre » à conformer sa volonté à celle du Père (en tant qu'homme), malgré l'impeccabilité de sa nature humaine hypostatiquement unie au Verbe, entendons qu'incapable de céder à la tentation, Il n'en a pas moins ressenti profondément sa « ponction lombaire », avec tout le déchirement que doit provoquer dans l'homme le plus plénièrement homme, l'effort qu'exige la victoire sur la tentation²⁴.

À celle-ci, l'on peut, d'avance et en tout état de cause, opposer un NON définitif. La chair inassouvie n'en proteste pas moins par la souffrance. N'imaginons donc pas un Sauveur impassible, un Stoïcien menant à la docète une apparence de vie « naturelle » et charnelle. S'Il a souffert inexprimablement dans son organisme physique ; si ses jeûnes, ses veilles, ses fatigues et sa Passion n'ont pas constitué une simple mise-en-scène, mais ont à fond mis en jeu toute sa force de résistance physiologique : combien plus délicate encore doit avoir été sa vie psychique ; combien plus rapide, exquise, sensible et profonde, sa réaction aux stimulants et tentations ! Pour qu'en Lui l'homme pécheur puisse mériter, Il faut que, non seulement la *nature* humaine soit sanctifiée par sa symbiose hypostatique avec le Verbe, mais qu'aussi nos luttes, nos résistances, nos souffrances et jusqu'à nos chutes – non leur malice, mais leur faiblesse – bref, notre nature, non seulement métaphysique et primitive, mais encore actuelle et concrète, soit pleinement assumée par le Christ en tant qu'Homme, premier-né parmi de nombreux frères.

Un Sauveur purement hiératique, Verbe parfait jouant la comédie de l'effort méritoire (sous des apparences humaines)

sans autre *prix* à payer que d'imiter nos gestes humains, ne serait pas loin du Christ gnostique des Docètes, riant (dans les Actes pseudo-johanniques) des Juifs stupides qui croyaient L'avoir crucifié. Alors que Samson – le « Samson *agônistes* » de Milton – préfigure notre Messie. Et qu'Il est, chez Isaïe, le quasi-pécheur par excellence, le Bouc émissaire du genre humain. Résister à la tentation, par exemple, et le faire *méritoirement* pour nous – le mérite appartenant au Christ *total*, à l'Homme par son effort autant qu'au Verbe par sa nature – serait-ce vraiment chose sérieuse, dramatique, grave devant Dieu, si cette résistance ne coûtait rien, si d'emblée et tout spontanément la nature humaine du Christ s'attachait au plus parfait sans ressentir en rien diminution, la mortification, l'anéantissement qu'impose ce sacrifice à ce que nous avons de créaturel, de cramponné à notre être emprunté, en quête d'assouvissements servant *d'ersatz* à l'Absolu ? Nous ne pouvons, sans péril, tenter de nous représenter concrètement, en termes de psychologie courante – comme l'a fait, entre autres, le Doyen Sanday – ce qui se passait en Jésus-Christ avant, pendant et après la tentation ; mais nous ne pouvons davantage nous rallier au Seigneur conventionnel et déshumanisé d'une certaine imagerie religieuse, dont l'irréalisme sature parfois tels ouvrages de spiritualité. Combien plus vrai le Sacré-Coeur de Desvallières !

Si donc Jésus-Christ nous conseille d'acheter « de l'or éprouvé par le feu » – l'or des Mages, symbolisant celui de la « nature divine » qu'il nous faut recevoir en participation – on peut s'imaginer, le Sauveur ne nous prêchant (à l'encontre des scribes juifs) rien qu'Il n'ait pratiqué Lui-même en exemple, que l'homme, en Lui, a dû payer d'un effroyable prix, et passer au travers d'un creuset sans nom, l'or de son propre triomphe (voir encore la note précédente) :

« Pouvez-vous être baptisé de mon baptême ? boire de ma propre coupe ? » (Marc, 10:38)...

Mais il le fallait, selon l'Épître aux Hébreux, pour que notre Juge, connaissant autrement que par ouï-dire *figmentum nostrum*, comme dit le Psalmiste, sachant par expérience personnelle ce qu'il en coûte, jusqu'au plus profond de l'âme, de résister et lutter pour la gloire du Père et l'honneur de son Nom (porté

par nous), de faire face aux assauts conjugués du Diable, du monde et des complicités secrètes qu'ils ont en notre « chair », pût apprécier à la fois l'héroïsme des vies fidèles et l'appel à la miséricorde sans bornes qui s'exhale des vies pécheresses : « Fais miséricorde, nous t'en supplions Seigneur, à ton serviteur défunt que voici... Les péchés qu'il a commis à cause de la faiblesse de la nature humaine, efface-les par la grâce de ta clémence très miséricordieuse... Sans doute il a péché ; mais il n'a pas renié le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il croit en eux, au contraire ; il a du zèle pour Dieu... » Ainsi s'exprime le Rituel romain – *lex orandi, lex credendi* – au chevet des mourants ; ainsi parle l'instinct de soixante générations chrétiennes...

Or, de même qu'en sa *voluntas ut natura* (et non comme *ratio*) Jésus-Christ devait connaître autrement qu'en théorie et du dehors les problèmes, les combats, les angoisses et les douloureux triomphes de ses *fidèles* – qu'on pèse bien tout le poids de cette appellation trop galvaudée ! – ainsi l'homme primitif, dont le royaume consistait précisément en ce monde, devait en prendre connaissance, en dresser l'inventaire, non pas extérieurement et de manière tout abstraite et théorique, mais vitalement et pour ainsi dire connaturellement, par une intuition sympathique, par symbiose consciente et participation réciproque.

D'où l'inévitable risque de séduction, d'asservissement aux choses pour s'enrichir soi-même. *Risque* n'est, toutefois, pas synonyme de *certitude*. Seulement, le risque couru, s'il débouche sur la réalité, du coup se trouvent aliénés, et l'homme et les choses. Celles-ci, dépossédées d'elles-mêmes, violentées dans leur relative autonomie, dans la rectitude de leur fonction, dans leur correspondance effective à leur finalité essentielle, deviennent pâture pour l'homme jouant à l'*Ens a Se* sans en trouver en soi-même l'étoffe, ni les moyens : elles deviennent l'homme, par rapt et par ruse, alors que l'homme croit se les incorporer ; c'est toute l'histoire de la « science » moderne.

Mais, parce que l'homme tente de s'incorporer toutes choses (parodie de Phil, 3:21), d'assujettir leur pureté primordiale à sa propre ignominie – ce qui précisément inverse les termes du verset auquel nous venons de faire allusion – parce qu'il entend jouer à l'égard du tout le rôle de l'unité, sa conquête

des choses devient une guerre à Dieu. Mais, à son tour, lui-même, qui tente par vol et violence de devenir Dieu, obligé qu'il est cependant de sustenter son être éphémère et précaire grâce à la substance dérobée aux choses – puisqu'il n'a *pas*, quoi qu'il présuppose pratiquement et tacitement, « la vie en soi » – lui-même, dis-je, devient, quant à l'être et à la connaissance, ces mêmes choses, toutefois non plus en dominateur, mais en « conditionné », donc en esclave.

Or, si l'agir suit l'être, il influe sur lui par choc en retour et peut le modifier, comme toute fonction modifie l'agent. Aussi, la subversion des rapports entre l'homme et le monde réagit-elle sur la nature de l'un et de l'autre. Elle les altère et, alors que tous deux étaient régis, stabilisés, réglés par la loi de Dieu, par ce décret énonciateur de leur réalité qui constate en opérant, et qui est leur *dharma* ; alors que tous deux trouvent cohérence, cohésion, harmonie ontologique, réciproque complémentarité dans cette loi, qui est le Verbe²⁵, la Chute les arrache à cette gravitation stabilisante et les asservit à l'instable, au principe négatif du devenir, à cette rouille de l'être que l'Apôtre appelle le *vide*, le rien, leur originel non-être : *scat Crux dum volvitur orbis* (Rom, 8:20 ; 2 Macc, 7:8)²⁶.

De cette « bohème » ontologique, la parabole de l'enfant prodigue, dans une des très nombreuses interprétations qu'elle suggère, nous fournit un exemple : *dissipavit substantiam vivendo luxuriose*. Mais on en retrouve des traces et des allusions dans la légende du Juif errant et dans l'hymne (gnostique) de la Chute et du Salut, au 108^e chapitre des Actes (apocryphes) de Saint Thomas l'Apôtre. La voie du salut n'est d'ailleurs pas difficile à discerner : alors que, dans le prologue du Quatrième Evangile, les créatures qui *deviennent* ont cependant leur source de vie comme *être*, leur éternelle et stable racine ontologique dans le Verbe, l'Offertoire de la Messe – nouvel exemple du *lex orandi lex credendi* – nous montre, à la bénédiction du vin et de l'eau, l'homme déchu restauré dans l'*être* parce que le Verbe accepte de S'humilier dans le *devenir*. Rappelez-vous les paroles du Prêtre : *ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps* [accordez-nous de prendre part à la divinité de celui qui a daigné partager notre humanité] ...

IL FAUT PASSER PAR LA CHAIR

Risque de séduction... Il *fallait*, cependant, le courir. Peut-on même dire que, chez l'homme, *l'ersatz* de l'omnipotence créatrice, ce qu'il a de liberté, d'initiative spontanée, sa part de « jeu », ses coudées franches à l'égard des déterminismes, c'est dans le risque qu'il trouve et par le risque qu'il manifeste tout cela ? St. Thomas d'Aquin écrit quelque part cette curieuse phrase, que vers 1923 nous avons trouvée dans les articles de M. Masure sur *L'Humanisme chrétien* (dans la *Revue Apologétique*) : « Dieu est prudent pour nous, afin que nous soyons imprudents pour Lui » (nous citons par cœur, vingt-quatre ans après...).

C'est même un des curieux paradoxes de notre vie : la véritable valeur et portée de la chair et des choses charnelles, leur grave et sérieuse importance, leur poids d'éternité, leur *signification spirituelle*, altérée par la Chute et le péché, n'apparaît pleinement qu'à ceux qui, développant sous l'influx de la grâce leur nature surnaturelle, leur dynamisme pneumatique, arrivent enfin à maintenir, fût-ce vaille que vaille, leur indépendance envers la chair, à la dompter, c'est-à-dire à la remettre à sa place. Mais cette remise au pas, ce reclassement définitif et total, n'est-ce pas précisément cette *apokatastasis* que le Sauveur *universel* –

Jesu redemptor omnium...

Tu spes perennis omnium

Ô Jésus rédempteur de tous

Vous, espoir éternel de tous –

taxe de rénovation cosmique, de *paliggenesia* ?

Au cours de l'expérience intérieure – ascétique et, pour quelques-uns, mystique – un moment vient où, pour beaucoup, la tentation charnelle, la nostalgie des « viandes égyptiennes » (Exode, 16:3), le regret du monde « naturel », coupé de la surnature et considéré comme une fin, un bien en soi – mais

c'est encore soi-même qu'alors l'homme recherche – un moment vient, dis-je, tôt ou tard, où cette épreuve devient épouvantablement lourde et dure à supporter. Dieu, Paix suprême, est alors expérimentalement connu, « goûté », comme contention. C'est le glaive qui dissocie jusqu'à la moëlle du Moi, l'âme (la vie animée, animale), de l'esprit (gage en nous des promesses divines) : À quoi bon ? c'en est assez ; « ô Iahweh, prends ma vie », arrache de moi cette vie d'En-Haut qui me torture, « car je ne vau pas mieux que mes pères » (1 Rois, 19:9). Alors, Elie « se couche » comme le chameau sous le souffle du simoun et « s'endort » : « son âme reste prostrée au sol » de sa nature déchue, elle « devient torpide d'ennui » (Psaume 118:25 et 28) :

*Projecisti me in profundum...
Omnes gurgites Tui, et fluctus Tui super me
transierunt
Circumdederunt me aquae usque ad animam ;
abyssus vallavit me,
pelagus operuit caput meum...
cum angustiaretur in me anima mea...*

Vous m'aviez jeté dans les profondeurs,
Tous vos flots et tous vos gouffres ont passé sur moi
Les eaux m'avaient enserré jusqu'à l'âme ;
l'abîme m'environnait ; l'algue encerclait ma tête...
Quand mon âme défailait en moi...

Cependant, cette tentation de la chair – mais de la chair-*principe* – n'a guère, alors de forme extérieure ; elle n'est pas épisodique, déterminée ; elle n'est pas telle ou telle tentation ; elle n'étale, devant le Chrétien, ni les « royaumes de ce monde », ni leur « gloire », si diverse, leur enchantement, leur incantation maléfique, leur *glamour* (Matt, 4:8). On se trouve alors, parfois, au delà de telles faiblesses déterminées ; mais *comme on se connaît* ! À désespérer, si la foi, jusque dans la plus épaisse des nuits, ne nous contraignait pas, *pour faire honneur à la parole de Dieu*, d'« espérer contre l'espérance » elle-même (Rom, 4:18) : « Hors moi, en moi, plus rien ne me parle plus de Toi, ô Père.

Tout, au contraire, témoigne contre Toi, pour le chaos et l'incohérence. Je ne trouve plus en moi le moindre atome explicite de foi, d'adhésion raisonnable. Mais, suspendu dans le vide, sans plus le moindre support – *ce vide, serait-ce Toi, d'aventure ?* – je veux cependant tout risquer pour Ta parole, jouer mon va-tout, parier pour Toi, Te sacrifier ma sécurité d'esprit, trouver *ta Paix, ton incompréhensible Repos, dans mon doute et mon anxiété* ».

Il arrive alors, parfois, qu'apparemment on se connaisse encore davantage : « Si j'étais Dieu, je me damnerais, je ne pourrais faire autrement sans mentir à ma justice ; à ma vérité ! » Tentation grave, car c'est encore la « chair » qui parle ; mais elle semble avoir alors perdu toute forme, toute splendeur extérieure et grossière, toute caractéristique « charnelle », et s'être faite « esprit »²⁷. Sa quintessence, son principe, pour ainsi dire « l'esprit de la chair », trône alors au cœur même de l'âme et, semble-t-il, en possession plénière, paisible, indiscutée. L'âme est elle-même prostrée, comme morte, desséché à jamais : *incola ego sum in terra... quia factus sum sicut uter in pruina... erravi sicut ovis quae periit* (Psaume 118, *passim*).

Ce qui, semble-t-il, paralyse alors l'âme, c'est le coup de dard qu'elle s'inflige elle-même, la constatation à laquelle elle se voit acculée : *sufficit mihi, Deus, tolle animam meam ; neque enim melior sum quam patres mei...* Se juger de la sorte est une suprême forme d'orgueil, qui peut mener au désespoir, disions-nous plus haut ; mais, quand l'âme se découvre ainsi pécheresse, quand elle « réalise » (au sens britannique, newmanien, du verbe) son *état* de péché, sa *condition* déchue, son esclavage congénital envers Satan, et qu'elle en éprouve, en expérimente l'amère saveur et goût, alors l'espérance surnaturelle « contre toute espérance » (Rom, 4:18), l'impossible et dure espérance qui nous claustré entre ses murs nus (Zach, 9:12), est l'exercice héroïque de l'humilité dans la foi.

Il arrive alors que l'Esprit de Dieu nous oblige en quelque sorte d'espérer malgré nous, l'épée dans les reins... La joie suprême consiste en ces moments – joie toute gratuite, accordée d'En-haut pour nous rendre courage : *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum...* d'abord Dieu rompt le corset

qui nous serrait le cœur, et alors seulement nous pouvons *courir* au lieu de nous traîner à ras le sol – la joie souveraine consiste alors, dis-je, à découvrir qu'on secrète en soi, très profondément, une source inespéré d'espérance « quand même », un maigre filet d'eau dans une terre aride et desséchée. Mais cette joie n'a rien qui dilate et détende à la *surface* de notre être ; c'est le « cœur » qu'elle libère, le sanctuaire très intime et secret de l'âme humaine : pour l'homme « extérieur », elle est, au contraire, emprisonnement et joug, mais accepté en vue du Royaume des cieux, de la maturité surnaturelle dans le Christ. C'est d'être « esclave de la justice en vue de la sainteté » (Rom, 6:19), de se découvrir enfin tel, alors qu'on avait toutes les raisons de se croire rejeté, vomi de Dieu, plus que jamais « enfant de la colère » ; c'est de se savoir sans aucun doute, dans l'obscur clarté de la foi, miséricordieusement trempé et laminé par un Dieu *non aestimator meriti sed veniae*, oui, c'est cette éclatante et suprême manifestation de la nature inexprimablement clémente, généreuse, parce qu'infiniment riche, de ce Dieu, qui suscite en nous cet acquiescement muet, cette lumière d'évidence qui devient nous-mêmes... comment exprimer ces réalités par nature ineffables ? Mais elles permettent de dire avec Jérémie, trouvant sa joie dans son épreuve : *bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua* [Il est bon pour l'homme de porter le joug dans sa jeunesse]... entends-tu, lecteur, mon frère : BONUM. En vérité, c'est chose réjouissante parce que Dieu même est bon et seul bon. Et cette joie secrète et grave qui s'insinue en nous, c'est encore Lui : « Yahweh est *bon* pour qui espère en Lui, pour l'âme qui Le cherche. Il est *bon* (comme Yahweh) d'attendre en silence la délivrance de Yahweh. Il est *bon* à l'homme de porter le joug dès sa jeunesse », jusqu'à maturité, *in mensuram aetatis plenitudinis Christi* (Eph, 4:13) ; et ce « bon », cette excellence, ce *bonheur* dans les ténèbres, c'est Dieu présent, mais en profondeur bien plus qu'à la surface, Dieu bien plus actif et saturant que savouré. Dès lors, « si Dieu te l'impose, isole-toi dans le silence ; mets ta bouche dans la poussière : c'est là qu'est l'espérance », dans ta misère, abîme qui crie vers l'abîme d'infinie miséricorde. Et le Prophète annonce soudain le Sermon sur la Montagne, programme des suprêmes Béatitudes : « Tends la joue vers qui te

frappe, rassassie-toi d'opprobre! » (Lament, 3:25-30).

Il n'en faut pas moins passer – selon des modalités qui dépendent, pour chacun, de sa vocation individuelle – par ce triomphe quasi-spirituel de la « chair ». Curieuse loi de la vie déifiante : on ne parvient à l'esprit que par cette chair, dont il est bien entendu que nous ne l'entendons pas exclusivement au sens des VI^e et IX^e Commandements : cette acception-là n'est qu'une application particulière du sens général.

Or, de même que l'Esprit manifeste son règne par la joie, par l'« énergie » (dit à plusieurs reprises St. Paul, qui voit avec le Psaume 118 dans *cette* joie le stimulant spirituel par excellence), la « chair » manifeste son empire par une mélancolie placide et satisfaite, par une impuissance morosement savourée : c'est, pour l'âme, la « grève perlée ». En ces heures-là, elle se sent devenue chair, et son propre poids l'accable et la paralyse : « J'ai beau attendre, le Schéôl est ma demeure (c'est donc là que j'appartiens) ; dans les ténèbres, j'ai disposé ma couche (pour y reposer, pour y chercher ma définitive assiette). J'ai dit à la fosse : Tu es mon père ; aux vers : Vous êtes ma mère et mes sœurs » (Job, 17:14). La tentation d'Elie, c'est alors, au lieu de marcher de l'avant – *qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* – de « se coucher pour s'endormir » dans la mort.

Peut-on dire qu'alors l'âme, avec le Christ, *tollit peccata mundi* (qui enlève les péchés du monde) — pour peu qu'en son extrême impuissance elle reste *fidèle* et se remette telle quelle, en toute simplicité, pauvreté et nudité, aux mains du Père – et qu'outre ses propres fautes elle porte, par une com-passion qui vraiment la cloue, *passive*, à la croix qu'elle est devenue pour elle-même de par sa « naturelle » déchéance, elle porte, dis-je, la tare, la souillure d'un monde défiguré par la Chute ?

C'est alors que, « demeurant dans le Schéôl » ici-bas, lentement purifiée par le Maître-foulon dans une chair qui se renie constamment elle-même sans parvenir à s'abandonner définitivement – moins encore à s'oublier — elle devient « triste jusqu'à la mort », jusqu'à l'anéantissement, semble-t-il, de tout ce qu'il y a de spirituel en elle. C'est quasiment une manière de Purgatoire terrestre, où le péché ne va plus sans son ombre inséparable : le déchirement d'une âme qui se ronge de se découvrir *infidèle*

jusqu'en sa moëlle, où la concupiscence « naturelle » possède son antipode : la tristesse surnaturelle. Mais quelle source de joie que cette tristesse !

Expérience à la fois redoutable et désirable (mais qu'on se garde bien de tenter Dieu en Lui demandant autre chose que ce qu'Il donne) ; car cette mort est pour la vie ; cette disparition, pour la résurrection. Et le Père sait ce qu'il nous faut sur cette voie-là : demandons-lui tout simplement que « sa volonté soit faite ». Mais c'est par la chair qu'Il nous mène à la vie de l'Esprit ; par le risque au contact de ce monde malade, qu'Il nous conduit à la stabilité de la santé parfaite et définitive.

Oui, c'est le poids de la création souillée, dont l'âme se sent solidaire – car le *vide* auquel elle est asservie, *c'est l'homme*, cet imposteur (Rom, 8:20-21) – c'est ce poids qui entraîne l'âme chrétienne en sa Nuit de Gethsémani. Et elle se *voit*, se constate et se découvre complice, solidaire de cet univers déchu, au point d'en arriver à se connaître *seule* coupable. Quand les Saints affirment avec force – St. Paul en tête – qu'ils sont « les plus grands, les premiers des pécheurs », et qu'ils considèrent le monde comme dévoyé par leur propre présence pécheresse, attirant la colère de Dieu, il n'y a là pas l'ombre d'une exagération pieuse, d'un pharisaïsme hypocrite (car on peut l'être inconsciemment). Le Chrétien qui, suivant la classique formule, « se met en présence de Dieu » – *God and myself*, disait Newman – comment voulez-vous que, mis en état par l'Esprit-Saint de pressentir, dans un éclair, la sainteté, la majesté, la miséricorde de Dieu, infinies comme Lui, et sa propre, pathétique et grotesque précarité, son ingratitude dure comme granit, il soit encore capable d'évoquer les fautes d'autrui ? Il y a Dieu et il y a lui ; et le ver dans le fruit, le mal dans le monde, l'intrus, *c'est lui* ! C'est encore l'univers égocentrique du pécheur, mais inversé pour le repentir et la pénitence humiliée. Ainsi, plus l'« expérience » de la *chair* se SPIRITUALISE en quelque sorte, plus elle devient vivace et redoutable – rançon de l'Incarnation, étendue du Christ à ses membres : *spiritus promptus, caro autem infirma... transeat a Me calix iste ; verumtamen non sicut Ego volo, sed sicut Tu* – et plus elle « disjoint l'âme de l'esprit » (Hébr, 4:12) ;

car c'est alors qu'en nous le Christ, Verbe divin, est derechef crucifié²⁸.

Mais, précisément parce que le risque est inéluctable, et que pour l'homme le chemin de l'esprit passe par la chair, ce n'est pas une authentique indépendance ou souveraineté spirituelle que de considérer la chair et les choses charnelles avec horreur, crainte, haine, mépris, ou tout bonnement, indifférence. Nous ne sommes et ne pouvons demeurer « étrangers », dit l'Apôtre, qu'à « un monde sans Dieu ». C'est là seulement qu'en l'absence de Celui *in quo omnia constant*, tous les liens se trouvent brisés, ou, pour parler comme Goethe, que s'arrête « la transmission des vases d'or ».

Inversement, la rupture des *juncturae subministrationis*, des *nexus et conjunctiones* qui tissent le réseau de l'uni-divers (Eph, 4:16 ; Col, 2:19), reflue sur les rapports des êtres avec Dieu. On aboutit de la sorte au déisme, dont l'émanatisme gnostique n'est qu'une forme à la fois naïve et raffinée (parce qu'elle cherche la clé du simple dans le compliqué). Soit dit en passant, le fameux *iota* des controverses ariennes – *homo-ousios et homo-ï-ousios* – prend ici toute son importance : si le Verbe, si Dieu Lui-même ne S'est pas inséré dans le monde créé, un quasi-Verbe, un simili, un succédané, un *ersatz* de Verbe, à l'arienne, ne pourra susciter, entre le monde et Dieu, qu'un *ersatz* de symbiose. C'est tout au plus si l'on pourra, quant aux créatures conscientes, leur imputer un salut dont l'absence de vrai contact humano-divin dirime la réalité : comme quoi la sotériologie de Luther découle de la christologie d'Arius... et y ramène par le même chemin. Un Verbe « semblable » non plus « identique » perdrait d'ailleurs sa portée *cosmique* ; aussi Fr. Heiler, dans *Im Ringen um die Kirche*, suggère-t-il, à propos du « Christ total », que la Christologie arienne aboutit logiquement au Sauveur luthérien, dépourvu de tout rôle cosmique (au sens ambrosien) et réduit exclusivement à plaider la cause des hommes en mourant sur la Croix.

Il n'est donc pas indifférent, comme semblent souvent le croire les modernes, de dire *homoousios* ou *homoïousios*, et l'on comprend que nos pères dans la foi aient souffert et risqué leur vie pour ces nuances de formulation ; stupides et grotesques

ceux qui sourient supérieurement devant la valeur « dramatique » que les siècles écoulés ont accordée à ces petits mots tout chargés de dogme : jusqu'en le domaine surnaturel, selon qu'on garde ou rejette le fameux *iota* de Nicée, la « transmission des *goldene Eimer* », comme dirait Goethe, s'en trouve rendue possible ou non.

Laissons donc aux religions orientales et à leurs dérivés pseudo-chrétiens – marcionisme, gnose, albigéisme anciens et modernes – l'hostilité envers la création matérielle, la méfiance envers la « chair ». Et signalons en passant l'équivoque de cette expression : la *chair*, le tour de passe-passe grâce auquel on confond sa situation de fait avec sa situation de droit ! Même chez St. Paul, le terme est doté de plusieurs acceptions. C'est tantôt notre être physique comme tel, sans préjuger de son attitude envers Dieu ; tantôt le principe de notre révolte envers le Créateur. Comme si la spiritualité des Anges les avait mis à l'abri de la tentation et du péché !

Rien de physique n'est en soi mauvais, c'est un des thèmes favoris de l'Apôtre ; la méfiance de la « théologie dialectique » à l'égard du procédé incarnatif, de cette universelle pédagogie divine, l'eût stupéfié ; mais plus encore la réticence d'une certaine Orthodoxie slave envers ce monde, jugé trop dépravé pour qu'on s'occupe encore de le conquérir ; le R. P. Congar a là-dessus, dans *Chrétiens désunis*, des analyses qui méritent de devenir classiques. Le vieux lutteur terrassé sur la route de Damas, cet Atlas spirituel de l'Empire païen, comment eût-il réagi à cet anticosmisme russe, poussé à la limite par le « suicide pieux » des Starovières²⁹ ? Sans doute comme il eût réagi, s'il l'avait connu, au spiritualisme outré de certains yoguis et jaïns, qui se laissent dévorer par les bêtes féroces, « afin que s'épuise toute seule la somme de mal qu'il y a dans le monde ».

NOTES DU CHAPITRE II

¹ Cf. Mme Lot-Borodine, *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient comme base de son expérience spirituelle*, dans *Irénikon* de Janvier-Février 1939, t. XVI, PP.6-21. Ne pourrait-on dire que l'*image* se réfère à l'existence divine, et la *similitude* à l'essence ? Et ne semble-t-il pas que, lors du Jugement, le Christ juge la *similitude* par et dans l'*image* ? Le texte hébreu de Genèse, 1:26, rend suggestivement cette nuance ; mais, à notre connaissance, parmi les traductions en langue vulgaire, seule la Revised Version (anglicane) en a tenu compte. Ce n'est pas la première fois que nos frères séparés de l'Anglicanisme, lorsqu'ils échappent aux séquelles de l'héritage calviniste, retrouvent spontanément des éléments de la doctrine « orthodoxe » : le secret n'en serait-il pas dans leur constante attention aux moindres nuances de la Bible, dont s'inspiraient au tout premier chef les Pères orientaux ?

² Ici, l'Occident met surtout l'accent sur l'*imitatio Christi* par l'effort ascétique utilisant la grâce, et l'Orient sur la « christophorie », la réciproque immanence de l'Époux et de l'âme par la grâce sacramentelle suscitant l'effort et les œuvres, en guise de « fruits ».

³ Égalité de fait, évidemment, et non de nature, sitôt qu'il s'agit de l'homme, même divinisé ; il va de soi que cette remarque ne s'applique pas à l'humanité du Christ, hypostatiquement unie au Verbe.

⁴ Adam est le père des magiciens, des occultistes. Où le Saint reçoit d'En-Haut, et d'autant plus qu'il s'est plus profondément humilié devant la majesté de l'Unique, le disciple conscient ou inconscient des puissances antidivines veut imposer sa volonté, s'affirmer, s'étaler, se répandre sans se perdre, mais, au contraire, en absorbant. Il aspire à devenir « ce cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Toute la science, l'art, l'éducation, la pratique quotidienne, les mœurs aussi, de l'homme moderne, tout cela exprime ce que M. Seillère, plagiant à son insu la *superbia vitae* de St. Jean, appelait l'« impérialisme vital ». La connaissance et la beauté, la science et l'art, manifestations du St. Esprit, *Deus scientiarum*, à qui la beauté sert de sanctuaire (Psaume 95:6), notre fameuse « civilisation contemporaine » les a mises au service du Démon. Herbert Agar a démontré, dans *A Time for Greatness*, le caractère hypnotique de la publicité, qui régit tout le *business-life* actuel. Il y a là réellement une magie noire, une hébétude savamment élaborée, en vue de faire penser et ressentir grégoirement, de substituer slogans et clichés à la réflexion – tout,

plutôt que de « faire oraison », comme disait Renan – et la Presse, le Cinéma, l'Éducation, tout conspire à séduire l'homme, à le transformer en *zombi*, en automate, en esclave ivre de liberté ; alors qu'il n'y a d'affranchissement à l'égard du monde que par et dans la « servitude envers la justice », comme dit l'Apôtre, c'est-à-dire envers Dieu, et que le Christ seul, qui *est* la liberté, peut nous affranchir. On se demande combien de Catholiques tiennent ce langage à leurs contemporains, ou si, pris d'un astronomique respect humain à l'égard de ce siècle auquel l'Écriture nous interdit formellement de nous conformer, ils ne se réclament pas de l'« humanisme » – alibi et tarte-à-la-crème de nos contemporains – pour ne pas se brouiller avec le monde. Qui se souvient encore de l'épithète que s'était, d'avance, rédigée Veillot ?

⁵ St. Paul distingue, en ce ch. 2 de l'Épître aux Philippiens, entre *skhêma* ou l'apparence extérieure, accidentelle, et *morphê*, ou le caractère spécifique, correspondance d'un être avec sa véritable notion, avec son type essentiel. La *morphê théoû* ou « forme d'un Dieu » (car l'article, manque à *théos* comme dans Jean, 1:1), la *forme* divine, donc, est la « *condition* divine », comme traduit Crampon, la nature divine considérée dans les attributs qui l'explicitent, la manifestation de Dieu à Dieu. C'est la fonction même du Verbe. Bien que le Christ possédât de toute éternité – par préexistence : *huparkhôn* – les attributs essentiels de Dieu, Il n'a pas considéré le *to elnâi isa Théô* (*isa*, au neutre, et non *isos* : l'égalité d'attributs plutôt que de Personnes) comme une proie, un butin, qu'on pourrait conquérir par un acte de vol (*harpagmon*, le butin, fruit du vol, serait lui-même qualifié *d'harpagma*). Peut-on suggérer (l'exégèse de Lightfoot y mène) qu'en tout ce passage l'Apôtre oppose le Second Adam au premier, et, entre elles, les deux méthodes pour parvenir au *eînâi isa Théô* ? Cf. Gen, 3:22.

⁶ Peut-on inférer, entre autres, du pluriel *chayîm*, qu'en Adam Dieu insuffla le germe de toutes *les* vies issues du protoplaste ?

⁷ Mais le surnaturel surgit par une grâce transcendant tout ce que pouvait logiquement requérir l'essence de l'homme.

⁸ Voir, entre autres : O. Hartwig, *Handb. der vergl. und experim. Entwicklungsgeschichte*, Iéna, 1906 (surtout le dernier chapitre) ; — L. Vialleton, *Un Problème de l'évolution : la Théorie de la Récapitulation des formes ancestrales au cours du dével. embryonnaire*, Montpellier, 1908 ; — du même, *L'Origine des êtres vivants : l'illusion transformiste*, Paris, 1929. Mais, dès 1828, C.E. von Baeer, dans la 3^e et la 4^e de ses lois embryologiques, ruinait d'avance la prétendue « loi biogénétique » (*Ueber Entwicklungsgeschichte der Thiere*). Pour un

aperçu à vol d'oiseau du dernier état de la question, voir Pedro Dos-coqs, S. J., *Autour de la Crise du Transformisme*, Paris, 1944. Pour un curieux retour aux thèses prétransformistes, scientifiquement justifiable, voir G. Salet et L. Lafont, *L'Évolution régressive*, Paris, 1943.

⁹ Office de l'Ascension, IX^e leçon des Nocturnes : « Pour que le Seigneur ait pu dire à ses disciples : « Prêchez(-le) à toute la création », fallait-il que le St. Évangile fût prêché aux objets inanimés, aux bêtes sans raison ? Mais cette expression « toute la création » désigne l'homme. Car il a quelque chose de la création tout entière. En effet, il a l'être en commun avec les pierres, la vie avec les plantes, la sensation avec les animaux, l'intelligence avec les Anges. Si donc il a quelque chose en commun avec toute la création, l'homme est cette création tout entière, comme il est chacune des créatures. L'Évangile est donc déjà prêché à toute la création, lorsqu'il l'est à l'homme seul ».

¹⁰ Dans la tradition rabbinique, le *Yetser-haRa* est à la fois présence démoniaque objective et impulsion mauvaise subjective.

¹¹ La divine Sapience, Mère du surnaturel amour et « type » de l'Église ; cf. Cant. des Cant., 3:4.

¹² Psaumes, 39:9.

¹³ Cf. Matt, 26:41.

¹⁴ Cf. 1 Cor, 3:15.

¹⁵ Cf. Serge Boulgakov, *Le Verbe incarné*, Paris, 1941, pp. 59-60 : « L'homme se distingue de tout le monde créé, dont il est par conséquent le maître, par le fait qu'il possède en lui (de même que les Anges) un principe *incrée*, une étincelle de l'esprit divin : “Et Il (le Seigneur Dieu) souffla dans son visage le souffle de la vie” (Gen, 2:7). Si l'on compare ces paroles avec le conseil éternel de Dieu sur la création de l'homme – “à Notre image et à Notre ressemblance” (Gen, 1:26-27) – le sens en devient clair, à savoir que l'esprit humain (l'“âme”) a une origine non pas créée, mais divine : l'homme, par ce sien principe, est un dieu créé... Il est réellement double, ayant en soi un principe *incrée*, divin : son esprit (l'“âme”) et un corps créé animé par l'âme : sa chair. Toute la nature créée, la Sophie de créature, appartient à l'esprit humain, son centre hypostatique. Par l'*image* de sa création, dans cette sienne complexité, l'homme est déjà dieu-homme. Le premier Adam est créé à l'image du Second, il recèle l'image du Christ, il est théanthropique dès sa structure initiale. Il est créé de telle façon qu'en lui puisse S'incarner le Christ, non seulement suivant le corps d'Adam – où, selon Tertullien, Dieu avait déjà prévu le Corps futur du Christ – mais encore suivant sa structure complexe. L'homme, dans la nature, en tant qu'hypostase spirituelle du monde, a l'image du Dieu-

Homme céleste, du Logos dans la Sophie. La Prime-Image et l'image, malgré toute l'insurmontable distance séparant le Créateur de la création, sont unies par une certaine identité qui établit entre elles une corrélation positive et qui annonce la future Incarnation. L'esprit hypostatique de l'homme, malgré son origine divine, n'appartient pas à l'hypostase trinitaire de Dieu où s'épuise et se fond l'hypostasité divine – en la Sainte Trinité. Il est créé, il est appelé à l'être par un acte, inaccessible à la créature, de l'amour créateur de Dieu. Dieu multiplia et répéta Ses faces hypostatiques dans les mondes angélique et humain, et ces hypostases, de par leur origine même, *communient* avec la nature divine ». Et, dans le même ouvrage, traduit par Constantin Andronikov, on lit pp. 9-10, ces lignes que nous reproduisons à titre documentaire, parce qu'elles permettent de jeter un coup d'œil sur la pensée religieuse, si peu connue, de l'Orthodoxie, dont le vocabulaire théologique et à fortiori les développements doctrinaux ont pourtant, ce semble, un droit d'existence égal à celui que revendique l'Occident : « L'esprit personnel, qui doit trouver en soi-même et le principe et l'intégrité de son être, apparaît *conditionné*, dans sa vie, par le monde ou non-esprit, bien que celui-ci soit capable, en entrant dans la vie, de devenir, en ce sens, sa nature. Et, en fonction de cela, l'esprit n'apparaît pas libre pour soi-même, mais conditionné, pas absolu, mais corrélatif : c'est un esprit en devenir : "Et ce que nous serons, n'a pas encore été manifesté" (1 Jean, 3:2) ; mais, avant d'atteindre à ce point limite, l'esprit personnel n'a point, en sa vie, de plénitude ni d'adéquation ; au contraire, il est paralysé par la relativité et la limitation, qui ne sauraient pourtant abolir l'indestructible "séité" de l'esprit. Ce fait d'être conditionné est la marque de la *créature*, imprimée en tout esprit créé, humain aussi bien qu'angélique. En particulier, l'esprit humain est en devenir ; il n'est pas encore devenu soi-même : il n'est qu'une partie de soi, et une partie réduite. Néanmoins, cet esprit créé a en lui les traits de l'Esprit Absolu, il est l'image du Divin Archétype. Par là seulement, on peut le comprendre dont tout le sublime et l'absolu de sa prédestination, comme dans tout le relatif de son être en devenir, inachevé. Et, bien qu'il soit créature, une certaine éternité de créature, voire une certaine incréation, sont propres à l'esprit. Dieu Lui-même, ayant créé le corps humain de la "poussière terrestre", c'est-à-dire l'ayant uni à la nature créée comme à son monde propre, hors de Lui-même, lui insuffla le souffle de la vie, et l'homme devint un être vivant » (Gen, 2:7). Le mystère de l'état créé de l'esprit de créature consiste en ce que Dieu donna à cette "insufflation", à cette exhalaison de Sa substance, une existence hypostatique : « Car c'est en Lui

que nous avons la vie, le mouvement, et l'être, de Sa race nous sommes » (Actes, 17:28). L'existence spirituelle est enracinée dans l'éternité de Dieu ; l'esprit créé, lui, est similairement éternel et incréé, et il porte en lui la conscience de cette éternité et de cette incréation, comme en général de sa divinité. Car, être spirituellement conscient de soi-même, c'est, par essence, être conscient de Dieu.... L'affirmation de soi entre dans la conscience hypostatique de soi : Dieu provoquant Son souffle à l'existence hypostatique, hypostasiant les rayons de Sa propre gloire, l'accomplit par un acte unique et éternel *avec* l'hypostase même ». Il est dommage que ce texte, si stimulant, si *provocative*, comme disent les Anglo-Saxons, soit si abominablement « traduit », dans une langue amphibologique et sibylline.

¹⁶ Il va sans dire que la « valeur symbolique » – et « allégorique », cf. Galates, 4:24 – des personnages bibliques n'enlève rien à leur réalité historique, pas plus que l'interprétation « spirituelle » et « mystique », si coutumière aux Pères, ne réduit le primat de l'obvie et littérale (voir Encyclique *Divine affante Spiritu*). Ces personnages ne sont même « types » que dans la mesure où ce qu'ils représentent s'est réellement, « historiquement », manifesté dans leur vie. La Bible ignore les allégories factices et conventionnelles ; ses « signes » ou « symboles » ne sont pas coupés des réalités symbolisées par eux, mais composent avec elles une « mystique » unité. C'est pourquoi les Prophètes réalisent effectivement dans leur vie les métaphores par lesquelles ils sont censés manifester au peuple juif les intentions de Yahweh. Dans le passage auquel se réfère cette note, Jacob signifie – comme l'indique le sens de son nom hébreu : *l'usurpateur* – le faux héritier, substitué au véritable premier-né. C'est le cas de l'homme déchu. Cependant, Jacob reçoit la bénédiction – et donc la bénédiction – paternelle sans aucun mérite de sa part, par grâce pure. Et « l'Ange du Seigneur » le transforme en Israël. C'est ici le moment de rappeler l'avis de St. Ambroise : « Tout ce qui se trouve dans l'Ancienne Loi préfigure la Nouvelle ». S'en tenir *exclusivement* au sens obvie, historique, des Ecritures juives ? Tout, mais pas ça ! Voyez, par exemple, la prophétie d'Isaïe au roi Achab : « Si nous nous en tenons à la lettre, comment *tout* (premier-né) masculin sera-t-il saint, alors que, d'expérience, les crapules sont légion ? Achab est-il saint ? Et les pseudo-prophètes, que le feu du ciel, vengeur, a dévorés à la prière d'Elie ? » (Matines de la Circoncision, 3^e Nocturne, 7^e et 9^e Lectures).

¹⁷ En hébreu : *Dieu lutte*. C'est la grâce active et militante en l'âme humaine, et l'homme identifié à la grâce : « Ce n'est plus moi qui vis, etc.)

¹⁸ Cf, Exode, 4:24. Cet obscur passage nous montre Moïse, pourtant mené par l'Esprit-Saint vers les plus hauts sommets de la contemplation défiante (voir les commentaires de St. Grégoire de Nysse), mais s'abstenant d'offrir son « fils », son « monogène », à Yahweh – à l'inverse d'Abraham – par le sacrifice (pourtant « symbolique ») de la circoncision. La fierté du Juif provenant de son origine charnelle, de son ethnie salvifique, de sorte que la « semence d'Abraham » lui tenait lieu de grâce et acculait Yahweh à ses promesses, l'ablation du prépuce – *diminutio capitis* sexuelle par voie de symbole mimé, comme souvent dans la Bible – l'humiliait dans le signe même de sa virilité, de sa fécondité. C'est comme peuple, comme ethnie, comme bloc de générations, que le Juif doit payer symboliquement tribut à Yahweh, Lui abandonner en quelque sorte la dîme de sa virilité, par la circoncision. Comparer Matt, 3:9 et Jean, 8:39-40.

¹⁹ « Tout royaume divisé contre lui-même sera désolé » (Matt, 12:25 ; Marc, 3:24 ; Luc, 11:17). Le grec porte : *basileïa*, expression d'autant plus frappante que, pour Origène, le Christ est *hê autobasileïa*, et qu'en Kabbale la dixième Sefirah ou manifestation de la Plénitude divine est Malkouth, le Royaume, identifié à la hiérarchie spirituelle des Ischîm, des Hommes, vue qu'accepte comme allant de soi St. Grégoire le Grand.

²⁰ Aussi, dans Genèse, 1:28-29, la domination sur le monde animal ne comporte-t-elle pas son extermination, même pour s'en nourrir : l'alimentation d'Adam sera purement « végétarienne ». C'est après le Déluge, seulement, que le monde animal est « livré entre nos mains, pour nous servir de nourriture » (Gen, 9:2-3).

²¹ C'est parce que la création est fortuite, ne possédant pas en elle-même sa raison d'être et la source ultime de son être, qu'elle est, du fait de ce qu'il y a en elle de « puissance », essentiellement vouée aux déterminismes. Qui n'a pas l'être en soi ne peut que choisir entre plusieurs asservissements : envers la Source suprême de l'être et de la liberté, ou envers d'autres *esclaves*.

²² « Primitif » au sens, non chronologique, car ici l'histoire et la préhistoire nous abandonnent, mais ontologique et moral de cette épithète.

²³ On lira avec intérêt, comme révélatrices de l'attitude « orthodoxe » envers le risque de Chute, ces lignes de feu Boulgakov dans son *Verbe incarné*, déjà cité à la note 15 : « Où faut-il voir la cause dernière de la Chute ? Tient-elle à la tentation par le Serpent, sans lequel elle ne se fût (en cette hypothèse) pas produite, ou à l'essence même d'Adam ? C'est ici, certes, qu'il faut la chercher. Le commandement de Dieu

avait été adressé à Adam même, à sa liberté. Ce commandement contenait une question, dont la réponse pouvait être : *oui* ou *non*. Et elle dépendait de l'homme même. Nous n'avons aucune raison d'affirmer que l'homme, à tel ou tel stade de son développement, chez Adam ou chez les Adamites, n'aurait pas pu tomber ni se détourner de Dieu sans la suggestion du Serpent, qui n'a fait que réaliser cette possibilité de l'homme. La culpabilité propre d'Adam, qui tirait son origine justement de sa liberté, donc de sa responsabilité, est confirmée par ce fait que Dieu demande d'abord à Adam lui-même (Gen, 3:11) s'il n'a pas mangé du fruit défendu, et ensuite seulement à Eve, qui avait eu directement affaire au Serpent, et qu'Il les condamne comme des personnes pleinement responsables de leurs actions. Néanmoins, la position centrale de l'homme dans le monde n'a pas été modifiée par la Chute et l'expulsion du Paradis : s'il est dit du Paradis que l'homme y avait été placé pour « le cultiver et le garder » (Gen, 2:15), l'homme est chassé de l'Eden pour « cultiver la terre d'où il avait été pris » (Gen, 3:23). Ici, certes, la « terre » n'est pas entendue seulement comme le labour, la source de nourriture, mais en général comme la terre première dont Dieu avait fait le corps humain.... Il n'en reste pas moins vrai qu'en fait, la Chute de l'homme fut consécutive à la tentation issue du monde spirituel, où la Chute avait eu déjà lieu. Il n'y a point là de hasard pour l'homme, car sa liaison avec le monde spirituel tient à la plénitude de son humanité et découle de la *co-humanité* des Anges. Aussi, interdire à l'homme l'accès du monde spirituel, en arguant du danger de la tentation satanique, serait amoindrir son humanité et contredire en son fondement à la genèse du monde en tant que *ciel-et-terre* » (pp. 72-73).

²⁴ Les mots *spiritus promptus, caro autem infirma*, Notre-Seigneur les applique à Soi-même comme aux Apôtres, puisqu'en Lui l'Esprit protestait « Ta volonté seule, et non la mienne », alors que la chair suppliait : « Que cette coupe s'éloigne de Moi ! » La volonté divine subjuguait graduellement en Lui l'humaine, car la coexistence des deux vouloirs n'aurait ni réalité ni raison d'être, s'il était à priori impossible à celui-ci de désirer autre chose que ne voulait celui-là. Mais cet effort mental en vue de réaliser en Soi l'obéissance parfaite – car, « tout Fils qu'Il était, Il a dû apprendre, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir » (Hébr, 5 : 8) – cette contention fut si redoutable, si cruelle, que, « Se trouvant en agonie, Il dut prier plus instamment, et sa sueur devint comme des gouttes de sang découlant jusqu'à terre » (Luc, 22:44). C'est Luc, « mon bien-aimé médecin », qui narre cet épisode avec une crudité toute médicale pour que nous ne

doutions pas de sa réalité. Quels, étaient les facteurs de l'angoisse sacrée ? Les Evangélistes n'en disent rien, mais la Parole de Dieu nous fournit quand même quelques indices : 1° Croyons-en le Psaume 54 : « Mon cœur tremble au-dedans de Moi, sur Moi fondent les terreurs de la mort ; la crainte et l'épouvante M'assaillent, et le frisson M'enveloppe ! » Mais une terreur plus pénétrante et paralysante que la crainte de la mort semble avoir envahi notre Sauveur, car : 2° « Celui qui ne connaissait pas le péché est devenu péché pour nous », se trouvant momentanément dans les ténèbres comme un pécheur abandonné de Dieu, et Jésus, à Gethsémani, a vu venir cette inouïe dérélition ; enfin 3° le nom même d'*agonie* signifie conflit, lutte mortelle, et c'est en effet parmi les Oliviers que vint assaillir Jésus, trois ans après l'épreuve au Désert, celui qui ne « s'était retiré de Lui que pour un temps » (Luc, 4:13). Mais, dans cette effroyable Nuit, l'Ange de l'Incarnation, Gabriel, « qui se tient devant Dieu » (*ibid.*, 1:19), apporta cette Présence au sein même de la désolation.

²⁵ La loi, la Torah, est la figure du Verbe ; une analogie semblable – bien entendu, *mutatis mutandis* – apparaît, dans le Védânta, entre les divers aspects du Dharma.

²⁶ Le drame, c'est que l'homme, étant « celui qui n'est pas », pour parler comme le Christ à Ste Catherine de Sienne, dès lors qu'Il tente de s'affirmer sans Dieu, n'affirme de soi-même que ce qui n'y provient pas de Dieu ; c'est-à-dire qu'il érige en étalon, en principe et raison d'être, ce qu'il a de négatif, d'indéterminé, de pur possible, d'actuable *passif* : son non-être, son impuissante potentialité. Ainsi, ce qu'il y a d'évanescent, de fugitif, d'illusoire – puisque cela cesse d'être soi en se réalisant – la « puissance », au sens scolastique, la « matière » inactuelle du thomisme, ce que Browning appelle le *might-have-been*, c'est en cela que l'homme sans Dieu cherche le principe et la permanence de son être. On n'est pas plus FOU. C'est *pourquoi* : *dixit insipiens in corde sue : non est Deus...*

²⁷ Ahriman, disait le rosicrucianisant Rudolf Steiner, est l'*ungeistiger Geist*, « l'esprit antispirituel ».

²⁸ Cf, Rom, 7:9-10 ; Hebr, 4:12-13 ; Col, 1:24 ; 2 Cor, 4:10-11 ; Gal, 4:19 ; Phil, 2:5-11 et 3:10-11. La « chair », c'est-à-dire notre humanité « naturelle », mutilée, dressée dans une ruineuse autonomie, n'est occasion de péché que depuis la Chute. On peut donc à la fois en affirmer, avec St. Paul (à Timothée), l'essentielle et originelle bonté ; en même temps que l'hostilité envers l' « esprit », comme fait le même Apôtre dans l'Épître aux Romains.

²⁹ Quelques Russes ont prétendu, dans la diaspora de 1918-1939,

rattacher leur culture nationale au brahmanisme ; ce sont les excen-
triques de l' « eurasisme » (dont les tenants « normaux » ne vont certes
pas jusqu'à cet extrême). On a, d'ailleurs, tout dit sur les influences de
l'Inde à l'œuvre dans l'Orthodoxie : en matière d'hagiographie, de
spiritualité, etc. Le R. P. Congar, qui a mis si vivement en lumière
l'acosmisme et le docétisme d'une certaine spiritualité qui se veut
purement slave, aurait pu souligner la parenté de cette attitude avec
l'acosmisme de Chankarakarya, dans le Védânta. Sur les influences
hindoues qui, par le truchement des néoplatoniciens, du pseudo-Denys
ont pu influencer le pseudo-Denys et, à travers lui, un Scot Erigène, un
Tauler, un Eckart et plus ou moins toute la mystique chrétienne – y
compris la spiritualité byzantine, où la théologie palamiste et l'ascèse
des hésychastes rappellent étrangement, l'une la Kabbale, l'autre le
Yogâ, cf. E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, et surtout A. Sertillanges, *Le
Christianisme et les Philosophies*, Paris, 2^e éd., 1941, tome I, p. 112 :
« Il y a une parenté entre l'hindouisme et les plus profondes des
pensées chrétiennes... On y relève un sens du mystère et du trans-
cendant qui a passé dans le pseudo-Denys, dans Maître Eckart, dans
Ruysbroek ». Par contre, un Académicien nous a fait savoir qu'à ses
yeux ces rapprochements (dont M. P. Masson-Oursel a tenté la
systématisation) sont franchement puérils, et que seul un autodidacte,
philosophe improvisé, peut rêver d'établir une filière « hindouisme –
néoplatonisme – dyonysisme – mystique médiévale » (soit panthéis-
toïde en Occident, soit hésychaste en Orient). Enfin, dans les *Témoi-
gnages* édités par l'Abbaye de la Pierre-qui-Vire, n^o VIII, page 690,
Dom Irénée Gros note que « l'ascèse » orthodoxe « a, par
l'hésychasme, de curieux rapports avec les pratiques hindoues ».

CHAPITRE III

LA CHUTE ET SA PORTÉE COSMIQUE

TRIPLE TENTATION DES DEUX ADAM

Le Dieu de la Bible, après avoir créé le monde physique, jugea qu'il était « bon », et, *après avoir mis l'homme en rapport avec ce monde*, que « *tout cela était très bon* » (Genèse, 1:31). Seuls, les lâches, les impuissants, les défaitistes qui doutent de l'Esprit créateur et rénovateur, et ceux qui n'acceptent pas de trouver en toutes choses l'Unique, Celui qui nous rend la fraîcheur et le regard de l'enfance – *qui laetificat juventutem meam* – s'imaginent qu'il faut non seulement dominer la chair, la maintenir à sa place (en vertu de Genèse, 1:28), mais la maudire, l'anéantir au moins en intention, pour pouvoir vivre selon l'Esprit : « Jean-Baptiste est venu sans manger ni boire, *mais* – c'est le *mais* du Sermon sur la Montagne : *Ego autem dico vobis* – mais le Fils de l'Homme – l'Homme par excellence – est, venu, Lui, mangeant et buvant », comme « un ivrogne et un glouton, disent-ils, comme un ami des usuriers fiscaux et des pécheurs » ; or, « la Sagesse a été justifiée par ses enfants »¹...

Le Chrétien sait qu'il lui faut, avec le Christ, travailler à sanctifier l'univers, à consacrer la « chair » (Romains, 8:21-23). N'est-ce pas, à la fois, l'un des buts et des effets du système sacramental qui étend l'Incarnation, par ses « œuvres », à l'univers entier ? qui « christifie », pour ainsi dire, la nature entière, donc chaque créature à la façon qui lui convient : N'est-ce pas chose hautement significative que l'eau soit moyen de greffe sur Jésus-Christ, l'huile un instrument du Paraclet, le pain et le vin – par leurs espèces subsistantes – la « forme servile » (Phil, 2:7)

que revêt pour nous sustenter le Seigneur glorifié, et ainsi de suite ? Nous aurons à revenir plus loin sur ce thème...

Quant à l'homme primitif, dont traitait le chapitre précédent, il *devait* courir le risque de s'attacher avec une égoïste ardeur aux choses « bonnes » de cet univers, qu'il était destiné à régir avec amour et sagesse, pour le compte et la gloire du Très-Haut. Mais *courir* un risque n'est pas encore, ni nécessairement, *s'y abandonner*. St. Maxime le Confesseur estime que la possibilité même du risque, donc de l'erreur morale, de *l'aliénation* morale, implique l'imperfection créaturelle : à l'être parfait, le bien suprême apparaît avec une telle évidence, dans une lumière tellement irrécusable, qu'il ne pourrait même rêver de s'en détourner. Comme, en notre nature, l'indéfini n'est qu'un lamentable pis-aller, un *ersatz* de l'infini divin, ainsi le libre-arbitre humain n'est-il que l'ombre de la liberté souveraine, supérieure au doute, à l'hésitation, qui se trouve en Dieu. Ce que le devenir est à l'être, les tâtonnements du libre-arbitre le sont à la parfaite spontanéité de ce vouloir suprême, en qui, dirait St. Paul, « il n'y a pas d'Oui-Non, mais uniquement Oui-Oui ». Il nous faut *choisir*, mais la nécessité du choix est déjà un indice de précarité². St. Antoine l'Ermite oppose à la volonté de Dieu, parfaite et tendue vers le bien suprême de par la teneur même de tout ce qu'il y a en Dieu, celle de l'homme, qui attend du dehors le stimulant auquel sa détermination la conformera³. Le risque, « puissance » dont l'« acte » est la tentation, loin d'être un mal en lui-même, peut redonder à la gloire de Dieu ; il n'y a péché, dit St. Marc l'Ermite, que lorsque cesse la théotropie, que *nous nous tournons* vers les suggestions d'en-bas⁴ : Eve « répond » au Serpent, discute avec lui, use du libre-examen, donne audience au Tentateur et finit par « voir » comme lui (Genèse, 3:2-6).

Une des conclusions, croyons-nous, à dégager de ces pages, c'est la quasi-symétrie, presque architecturale, avec laquelle le Nouveau Testament répond, pour ainsi dire point par point, à l'Ancien, qu'il achève en le dépassant, et parfait en l'abolissant. À l'Eden, où tout finit par une malédiction, réplique la Jérusalem de l'Apocalypse, où Dieu même, à jamais manifeste pour les Siens, met fin pour toujours à l'anathème. Autre exemple : dans le récit de la tentation du Seigneur au « désert » –

car la tentation *crée* le désert, la zone neutre, l'aire d'expectative, la déréluction *nécessaire*, autour de l'âme éprouvée – après la compagnie de ces « bêtes sauvages » que sont, d'après plusieurs Pères, nos passions (Marc, 1:13), Jésus subit l'assaut de Satan, qui Lui offre tous les biens terrestres. Mais le Christ n'y cède pas.

Cette triple tentation du nouvel Adam correspond à celle, triple aussi, de l'Adam primitif, et la compense devant le Père :

1° Tentation *physique* (Matt, 4:3), qui répare Genèse, 3:6 : « L'arbre était bon à manger et agréable à voir ». Ce qui se trouve en jeu, c'est ici la sensualité dans son acception la plus générale : la jouissance organique et esthétique traitée en absolu, en fin, sans plus tenir aucun compte de la Loi divine. Pour Elohîm, les choses sont « bonnes » par rapport à Lui, dans la mesure où elles réalisent effectivement, dans leur existence, l'essence qu'Il leur attribue ; pour nos premiers parents, la « bonté » des créatures consiste en ce qu'elles se prêtent à jouissance, en ce qu'elles nous enflent, nous enrichissent, engraisent de leur substance notre être précaire et toujours menacé d'évanescence : *concupiscentia carnis*.

2° Tentation *intellectuelle* (Matt, 4:5-7), qui répond à Genèse, 3:6 : « L'arbre était précieux pour ouvrir l'intelligence ». Voici donc le dilettantisme, la connaissance pour l'amour de la connaissance, l'indifférence sous ce rapport du bien et du mal. Cette fois encore, il s'agit, en foulant aux pieds tout autre considération, de se répandre, d'envahir au moins « intentionnellement » l'univers, de « croître, se multiplier, remplir et dominer la terre », la création physique, mais en toute indépendance vis-à-vis de la bénédiction-bénéfaction de Genèse, 1:28. Si l'arbre est « précieux », c'est derechef à titre de « butin » (Phil, 2:6), de *rapina* : et voilà la *concupiscentia oculorum*, la convoitise du regard jeté sur le monde, la conquête intellectuelle après la matérielle, *homo sapiens* après *homo faber*.

3° Tentation *spirituelle* (Matt, 4:8-10), qui compense Genèse, 3:5 : « Vous serez comme des dieux », pareils à Elohîm, « Lui-les-dieux », comme traduit pittoresquement Fabre d'Olivet⁵. C'est ici la présomption d'aséité. En fait, le Serpent suscite la « convoitise » ou concupiscence humaine en trois

domaines, correspondant aux trois « ordres de grandeur » pascaliens : de la « chair », de l' « esprit », de la « sagesse », donc : physique, « psychique », et « pneumatique ». Les paroles, mêmes de la tentation manifestent cette gradation : d'abord « manger », puis « ouvrir les yeux », enfin s'égaliser aux dieux, ou plutôt à Elohîm, à Lui-les-dieux, à cette Divinité mystérieusement une et multiple à la fois (car en Elle, disent les Pères grecs, l'Unité même est dépassée, et c'est ce qu'exprime entre autres le terme de Trinité). Eve « voit que le fruit est bon à manger (tentation de la jouissance matérielle), agréable à la vue (tentation du “regard” jeté sur l'univers), et désirable pour acquérir la sagesse (tentation du plus sublime “ordre de grandeur”) ; elle en prit donc et en mangea », parce que, pour tout résumer, elle « ne mourrait plus », ayant transcendé la sphère des polarités, du bien et du mal, jugeant « d'en-haut » l'un et l'autre, comme des valeurs relatives. Un védantin dirait qu'Eve s'est évadée du multiple, voire de l'Un, pour posséder l'être dans l'Advaita, dans l'indétermination souveraine et première. Et voilà la *superbia vitae*. Somme toute, « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, Il l'a fait à l'image de sa propre nature ; mais la mort est entrée dans le monde par la convoitise, qui vient du Diable » (Sagesse, 2:23-24).

Or, Jésus commence par préférer la nourriture de l'âme à celle du corps, l'obéissance à l'existence, l'être (par le don total de Soi-même à Dieu : « diminuer, pour qu'Il croisse ») au devenir (qui est une avalanche, une « boule de neige » ontologique). Ainsi répare et compense-t-Il la première chute en Eden, ou du moins le premier aspect de la Faute.

Il refuse ensuite de « tenter Dieu », de risquer une expérience « pour savoir », d'abandonner le « pinacle du temple », le sommet de la prière et de la contemplation, pour se lancer dans le vide du savoir tout relatif, des contestations, doutes et recherches, aliment diabolique qui laisse l'âme sur sa faim. L'aventure, le risque intellectuel, les hardiesses et témérités de l'esprit, incapable de repos et de stabilité « au sommet du temple », Jésus S'y refuse (Matt, 4:6-7).

Enfin, le Diable Le transporte, sur « une montagne très élevée » ; mais elle est aux « montagnes de Dieu » ce que sont les

« hauts lieux » des démonolâtres chananéens à Horeb ou Sion. C'est un mirage, c'est la fallacieuse réplique de cette « montagne très élevée » où, plus tard, le Christ communiera dans la prière avec son Père, pour y accéder un jour à la Transfiguration (cette *accession* vise ici sa nature humaine). Traditionnellement, pour l'Écriture et pour de nombreux Pères, la « montagne » (où Moïse s'enfonce dans les ténèbres de la divine inconnance), c'est le « plan » de la vie contemplative.

Comme l'a vu Goerres, Satan parodie jusqu'à la mystique. Il montre à Jésus – *in momento temporis* (Luc, 4:5), dans un éclair d'intuition – toutes les royautés du monde, toutes les suprématies matérielles, ce que Pascal appelle les « grandeurs de chair », mais celles aussi de l' « esprit » : *potestatem universam*, TOUTES les « valeurs » créées, tout ce qui prime, s'affirme, l'emporte, requiert considération, sans être Dieu, tout ce qui prétend à l'aséité : *ea quae sunt*, dit ironiquement St. Paul (1 Cor, 1:28), ce qui « pose » à l'ETRE. Et, de tout cela, complète l'Évangile, la « gloire », le prestige, l'auréole, la redondance, parodie de la fécondité créatrice, caricature de la divine diffusibilité du seul Bon.

« Je Te donnerai, dit le Diable au Messie, la création tout entière », l'universelle existence ; je Te rendrai l'empire cosmique perdu par Adam, je Te le restituerai, je réaliserai mes promesses de Gan-Eden, je satisferai en ta Personne les trois concupiscences... Je te donnerai *ce* monde, tel qu'il est depuis la Chute, tel qu'il T'échappe des mains, fils d'Adam, Fils de l'Homme ; je tiendrai mes engagements d'autrefois, *mon* Testament ; en vérité, parole de Satan, *amen, amen, dito Tibi* : Tu jouiras de cette création physique, Tu connaîtras toutes choses jusqu'à telle satiété que, les dépassant, Tu possèdes en toi la vie, sans que rien ne Te vienne de Yahweh ; Moi qui suis le dieu de *ce* monde, de cette « figure du monde qui passe » (1 Cor, 7:31 ; 2 Cor, 4:4), donc ton suzerain, je Te le donnerai à jamais, si Tu m'en fais le féal hommage. Tu régiras *cet* univers, tel que l'a fait la Chute, parce qu'en réalité j'en suis le principe, *l'initium*, les prémices, le guide et le premier-né, l'ancien : *arkhôn* (Jean, 12:31), voire même le *dieu* (2 Cor, 4:4).

Voilà donc face à face le « premier-né de toute la créa-

tion » – mais Justin le Martyr et Origène glosent déjà : *engendré avant toute création* (Col, 1:15) – *l'arkhé*, le « principe », l' « amorce », le « commencement » « de la création de Dieu » (Apoc, 3:14) au sens où l'acte créateur est lui-même le « commencement » du temps – voici donc le Prince de la vie (Actes, 3:15) face à face avec « celui qui possède l'empire de la mort » (Hébr, 2:14), avec *l'arkhôn*, l'Ancien, principe, initiateur et régent de *ce* monde. À trois reprises, Jésus, dans l'Évangile johannique, souligne que l'univers régi par Satan – ce « monde entier qui se trouve immergé tout entier dans le Mauvais » (1 Jean, 5:19), par une espèce de réciproque immanence qui singe les rapports du Christ et de son Église – c'est, non pas le monde en soi, la création telle qu'elle est sortie des mains divines, mais « *ce monde-ci* », *toû aiônos toutou*, cet univers d'après la Chute, *cet éon* aliéné, dégénéré, dont le Diable est le « dieu » (2 Cor, 4:4). Ainsi, la troisième tentation satanique au désert tend à substituer *l'arkhôn* à *l'arkhê*, l' « ancien de ce monde », « le plus vieil esprit de cet univers » (dit l'occultiste maçonnique Albert Pike), à l'Ancien des jours et au Fils de l'Homme qui reçut de Lui « domination, gloire et règne... sur tous les peuples... éternellement » (Daniel, 7:9, 13-14 ; Matt, 6:13 dans les manuscrits que cite St. Jean Chrysostome). Ce qui est en cause, c'est le droit d'aînesse, la primauté toute spéciale, unique, absolue, du Verbe : même incarné, Il reste inchangé quant à ce qu'Il a de divin. Or, Satan s'insurge contre la supériorité dont jouit ce Fils d'Homme. Lui, témoin des premiers jours, contemporain de la création naissante, le plus sublime des esprits, porte-lumière et « fils de l'aurore » (Isaïe, 14:12), cédera-t-il son empire à cette créature de chair et de sang, promise à la souffrance et à la mort ?

Jésus ratifierait cette usurpation en y participant. Le *si cadens adoraveris me*, nos premiers parents l'ont, pour leur part, réalisé lorsqu'ils ont ajouté foi, aveuglément, aux dires du Serpent. Car il est piquant – si l'on peut dire ! – de constater la naïveté d'Eve et d'Adam, et, comme, par défaillance de la foi, ils se sont livrés à la crédulité ! L'homme, dit l'Apôtre, ne peut que choisir entre deux servitudes ; dès lors, en faisant crédit au Démon, en se fiant à lui, en conformant sa vie et son destin et à ses suggestions, il s'incline devant lui, se prosterne, l'adore, le

prend pour guide, inspirateur et donc maître.

Mais le Christ : « Va-t'en, Satan ! Car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que Lui-seul ». C'est le résumé des rapports entre l'homme et Dieu, tels que les conçoit l'Évangile ; à leur niveau supérieur de plénitude et d'épanouissement, ils sont de l'ordre mystique. Après le *Toi-et-moi* du commerce religieux chez la majorité des hommes, on aboutit à cette union qui s'exprime, dans les disciplines non-chrétiennes, par ce seul mot : *Moi*, rien que *Moi*... mais, dans la mystique chrétienne, par ce cri : *Toi*, rien que TOI ! La « réalisation métaphysique » du Védanta absorbe le monde et Dieu dans le Moi ; Dieu, c'est moi... L'union déifiante dans le Christianisme crucifie le monde au Moi et celui-ci fait place à Dieu : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ en moi ! Et le Verbe incarné, c'est *propter Patrem* qu'à son tour Il vit : à cause du Père, comme origine et fin (Jean, 6:57 ; 5:26 ; 14:28).

Ainsi, se renouvelle l'épreuve d'Adam, mais est mortellement ébranlée, cette fois, la tyrannie des trois concupiscences : celle de la chair, de la jouissance sensuelle ; celle du savoir, du regard pirate jeté sur l'univers ; celle de l'impérialisme vital, de l'orgueil ontologique. Rappelons-nous, maintenant, que le Père est l'absolu de la réalité, de la présence, de l'être, de la substance ; le Fils, l'absolu de la sagesse, de la connaissance, mais divine, c'est-à-dire active, créatrice, illumination réalisante ; le St. Esprit, l'absolu de l'amour, de la charité, *quae non quaerit quae sua sunt*, donc somme toute l'hypostase, la racine ontologique et subsistante de l'humilité, de l'adoration, du culte : retour de Dieu à Dieu, en Dieu. Mais on peut, dès lors, se demander si la triple chute d'Adam, qui nous a valu et légué les trois convoitises fondamentales, ne constitue pas, comme celles-ci d'ailleurs, un refus pratique, une négation existentielle des Trois Personnes, qui demeurent dans l'homme fidèle ? L'épreuve triomphale de Jésus au désert rouvrirait donc aux Trois Personnes les portes de l'âme humaine.

LA FAUTE D'ADAM DÉSAIXE LE MONDE PHYSIQUE

Quant à l'homme déchu, le fait, pour lui, de vouloir saisir cet univers « comme une proie » (Phil, 2:6), sans tenir compte des droits souverains de Dieu et des lois éternelles qui Le manifestent dans le monde, cette orgueilleuse autonomie, dis-je, arrache l'univers à l'homme et à Dieu (qui le régit visiblement par l'homme), et précipite dans l'anarchie ce monde décapité, abandonné à lui-même, privé de son médiateur et régulateur, faussé par l'altération de l'homme sa mesure, *coupé de l'homme* témoin fidèle et véritable du *Législateur divin* (Apoc, 3:14), de l'homme qui faisait partie de l'univers tout en le récapitulant moralement et en lui conférant une portée spirituelle (autrement dit, en étendant à la surface des choses l'action intime, immanente et secrète du Logos). L'homme est au monde comme le Nouveau Testament à l'Ancien : il l'achève en le dépassant ; il en tire sa « chair » pour l'introduire dans le domaine de l'« esprit ».

Si le Verbe est, comme dit Soloviev, le *sens* du monde, c'est par l'homme et en lui – *per, dia* – que, dans ce cosmos physique où l'être n'est pleinement soi-même qu'incarné, ce « sens » devient explicite et patent, cet immanent se manifeste comme transcendance : l'homme est en quelque sorte le « verbe » ou quasi-verbe créé du Verbe increé. Or, l'homme « vrai » disparu – lui qui sert de *nexus* créaturel, de lien subsistant entre Dieu et le monde – ce lien véritable, ce rapport que l'homme *est* lui-même disparaît. Au lieu de « dominer » le monde en vice-Dieu, d'incarner les lois divines qui en régissent le cours, l'homme se révolte contre ces lois ; de sorte qu'en fin de compte l'univers, devenu lui-même, à sa façon, donc aveuglément, l'incarnation de ces lois, mais incarnation brute et « machinale » ces lois perdant d'ailleurs, *ipso facto*, tout caractère moral – l'univers, dis-je, domine maintenant l'homme ou plutôt l'écrase sous ces lois, qui ont perdu tout sens par rapport à l'homme et ne *peuvent* donc plus que l'écraser, puisque reste la contrainte sans la portée. Ainsi se réalise la notion, toute païenne, de fatalité.

L'homme, alors, n'est plus supérieur au monde par la transcendance morale et la stabilité du libre « esprit ». Élément

du monde, il corporisait cependant et résumait en sa personne tout ce qui, dans le monde, manifestait la Sagesse divine, qu'il aurait dû « justifier » comme son enfant (Matt, 11:19). Vis-à-vis de la nature, il était l'annonciateur de la Bonne Nouvelle, le héraut de la « bénédiction » génésiaque, de la suprême bonté ; en lui, se manifestaient visiblement les vues divines sur l'univers. Soumis aux lois comme les autres créatures, il avait avec celles-ci, de par sa soumission même, communion plénière, et transmutait leur obéissance passive en assentiment.

Mais, maintenant, révolté contre Dieu, devenu pour l'univers une cause de lutte – loi de l'homme contre loi divine – il est devenu, sur le plan physique, le grand principe d'incohérence et de douleur. Il est malédiction pour lui-même et pour le monde. Il se heurte aux lois de Dieu, qui n'ont plus pour lui de signification, qui ne trouvent en lui plus de connivence. Il les appelle « fatalité », « destin ». Il n'a plus rien en lui qui soit effectivement, actuellement, supérieur au monde ; et ce qu'il a de commun avec l'univers désormais l'enchaîne à lui. Il en devient un simple élément parmi tant d'autres, sans liberté réelle, qui ne pourrait provenir que d'une participation vitale à la suprême source d'indépendance, d'autonomie au sens plénier du terme, que d'un contact normal avec Dieu.

Précisément parce que son égoïsme tente avidement de maîtriser et de posséder toutes choses, mais de l'extérieur, sans même tenter de s'unir aux choses en Celui qui en est l'ultra-réalité, en qui seul elles se possèdent elles-mêmes, l'homme se perd dans le multiple et devient le jouet de son milieu vital.

Et, jusqu'à nouvel ordre, à son tour ce milieu se trouve plongé dans l'incohérence et l'anarchie, parce que l'homme a lui-même abandonné son poste et son rang dans la création, manifestant de plus en plus son mépris de la volonté divine, se livrant de plus en plus au désordre, s'offrant « comme esclave à l'injustice », s'asservissant à la révolte contre l'Être, donc à la mort.

Ce qui constitue la réalité des créatures – dans la mesure où leur fait défaut l'égoïsme conscient, la « réflexion » qui ramasse l'être sur soi-même et le porte au « carré » – c'est, en guise de valeur, à défaut de l'être intime, d'une vie intérieure tenant lieu d'action suprême, l'activité externe, la fonction, le

retentissement dans le monde ambiant. Or, cette « réflexion » objective – à défaut de la subjective, propre à l'homme – ce succédané de conscience qu'est tout au moins l'intelligibilité, la faculté de servir d'objet à la pensée, elle atteint son point culminant de réalisation dans le monde physique, sa plus concrète actuation, quand la créature est connue de l'homme. Il y a là comme un analogue très imparfait du *nunc autem cum cognoveritis Deum, immo cogniti sitis a Deo* paulinien (Gal, 4:9).

Mais, sitôt le connaisseur falsifié, altéré, désaxé, il en va de même pour le connu. Renan, lorsqu'il tient le monde pour « le cauchemar d'une divinité malade », a parfaitement raison, pourvu qu'à *divinité* l'on substitue *humanité*, ou, tout au moins, qu'on entende ce dieu ontologiquement aliéné au sens goethéen du *kleiner Gott der Welt*. Si les choses apparaissent à l'homme autrement qu'elles ne sont, s'il détraque la fonction qu'elles exercent vis-à-vis de lui, comme elles ont leur valeur, leur être le plus authentique, leur affirmabilité, leur richesse et profondeur d'être, moins en elles-mêmes – où du fait de leur inconscience, de leur irréflexivité, elles ne sont pas – qu'en leur fonction, et particulièrement, avec une relative et créaturelle plénitude, dans leur fonction vis-à-vis de l'homme, elles se trouvent viciées, non seulement à la surface, mais, parce que cette surface constitue le plus clair d'elles-mêmes, dans leur être.

Et, d'autre part, l'intelligibilité des choses, c'est à leur sagesse tout objective, à l'immanence du Verbe, leur « sens », qu'elles la doivent. Ainsi, cette combinaison d'encre et de papier, dont l'analyse physico-chimique semble nous révéler exhaustivement la teneur, transmet « significativement » la pensée de l'auteur aux lecteurs capables de lire en général, et, plus particulièrement, de sympathiser avec cette pensée-là. Je ne sais plus de quelle danseuse illustre un journaliste boulevardier du Second Empire disait qu'elle « avait de l'esprit plein les jambes » ; la beauté – en y comprenant le mouvement, le rythme, la self-révélation harmonieuse de la vie – n'est-elle pas un don si total de l'esprit qu'il se fait matière, ne gardant pour soi rien de soi ? Michel Mir, Jésuite espagnol, célèbre lyriquement, dans *L'Accord de la Science et de la Foi*, « le parfum de divinité répandu

sur la nature, comme une liqueur d'immortalité » ; mais, si je ne m'abuse, c'est chez lui réminiscence augustinienne.

L'éternel monologue de la Pensée divine, du Logos, dont la teneur est Sagesse, dès lors que la suprême condescendance accepte d'en faire bénéficier le multiple dans le temps, devient le dialogue de l'homme et de la nature. Qu'en ce réseau serré, la maille humaine vienne à « dérailler », joue à faux : c'est le circulus même de la Sapience qu'interrompt la Chute. Si « le monde n'a pas connu » la Sagesse, c'est parce que « les Siens ne l'ont pas reçue ». Cette fois, en dérision de l'Évangile, Elle est bafouée par ses enfants (Matt, 11:19 ; Luc, 7:35).

Cette dialectique de la Chute, pareille en l'univers au jet d'une pierre dans l'eau – pour les ondes concentriques qu'elle y suscite et propage à l'indéfini – St. Paul en trace, au huitième chapitre de l'Épître aux Romains, une sommaire mais géniale esquisse. Bien entendu, pour lui, la Rédemption inverse, indéfiniment elle aussi – et même infiniment, s'agissant d'une action théanthropique – tout ce mouvement, où l'Incréé s'insère dans le créé pour le métamorphoser en l'actuant⁶, pour mener à son terme parfait, à sa plénitude, l'inchoation paradisiaque. Tentons de paraphraser ici, sommairement et provisoirement, la pensée de l'Apôtre, pour y revenir posément plus tard, puisque le graphique de la connaissance semble être, aussi bien, en forme de spirale.

L'HOMME, TUTEUR INFIDÈLE

Si l'obéissance aux lois de Dieu constitue « un joug suave, un fardeau léger » (Matt, 11:30), la rébellion courbe l'homme malgré lui sous ces mêmes lois, qu'il déteste et qui le meurtrissent, car « les choses par où nous avons péché, nous serons châtiées par elles », l'homme se trouvant puni par ses propres iniquités (Sagesse, 11:17 ; Jérém, 6:19 ; 21:14). Alors que, pour l'homme resté « fidèle », qui « rend action de grâces », « *tout* ce que Dieu a créé est *bon* » comme aux jours de la Genèse (1 Tim, 4:4), de sorte que « *toutes* choses concourent au bien de ceux qui

aiment Dieu » (Rom, 8:28), pour ceux, par contre, en qui l'Adam nouveau n'est pas encore né, et que « la loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ n'a pas encore affranchis de l'esclavage du péché et de la mort », la création tout entière, vitalement associée à celui qui devait la résumer, doit à cette intime symbiose de partager sa servitude (Gen, 3:16-19 ; Rom, 3:17-19 ; 8:19-25). Dieu « maudit » l'univers à cause de l'homme ; Il le proclame mauvais, désorbité (Gen, 8:21). Et St. Paul conclut (Rom, 8:19-22 ; nous mettons entre guillemets son texte, pour le distinguer de notre glose) :

« La création tout entière attend avec un ardent désir que soient manifestés les fils de Dieu », c'est-à-dire les hommes, dont St. Jean atteste qu'ils sont « d'ores et déjà divine progéniture, mais ce qu'ils seront définitivement n'est pas encore manifesté », car alors ils seront « semblables à Dieu, Le voyant tel qu'Il est », par connaturalité gracieusement infuse (1 Jean, 3:2 ; Col, 3:3). Or, « la création a été assujettie au vide », au néant, puisque sa révolte, en l'homme qui la représente et la régit, contre l'Être, contre l'Acte Pur, est un asservissement au non-être, une tentative d'asésiation débouchant sur la désactuation, au moins intentionnelle (au sens de la « présence intentionnelle » de l'objet au sujet, dans la connaissance), virtuelle, voire peut-être inchoative. Et, précise l'Apôtre, cette servitude, la création la doit, « non pas à sa propre faute, mais à celle de celui qui l'a rendue esclave », en l'entraînant avec lui, comme un soleil échappant à la gravitation affolerait son système planétaire. Les exégètes interprètent généralement les mots *propter eum qui subjecit eam* (Rom, 8:20) comme visant Dieu, alors qu'il s'agit de l'homme, comme nous l'établirons plus loin. Dès lors, la fin du verset dans la Vulgate : *in spe*, qui joue vraiment un rôle d'appendice inutile, voire incompréhensible, au bout du verset 20, prend tout son sens au seuil du verset 21 : *in spe quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis*. Lisons donc :

« La création a été assujettie au vide, non par sa propre faute, mais par celle de celui qui l'a rendue esclave, *mais avec l'espérance* qu'elle aussi sera délivrée de l'asservissante corruptibilité », de cette chute au néant, « quand elle aura part à la

glorieuse liberté des enfants de Dieu », les hommes, enfin déifiés.

« Jusqu'à ce jour, en effet, et jusqu'au moment de sa régénération, la création tout entière se lamente et souffre les douleurs de l'enfantement ». À ces souffrances parfois inconscientes, toujours involontaires, et qui tirent leur sens et donc leur nature de leur cause finale, tous les êtres créés participent – *sustenazei kai sunôdinei*, appartenant aux fumeux verbes en *sun* pauliniens — au point de ne constituer, en bloc, qu'une seule créature : *ktisis*.

À vrai dire, nous ne sommes qu'au début de ces affres génitrices (Matt, 24:8 ; 19:28 ; Isaïe, 45:17 ; Apoc, 19:16 ; 21:1-5) ; « le Christianisme, disait de Maistre, n'en est encore qu'à l'adolescence », vue que partageaient des apologistes, ses contemporains, comme Görres, Kreutzer et Möhler.

Quant à nous, les hommes, qui « possédons (et sommes) les prémices de l'Esprit » régénérateur – et si l'humanité forme comme telle les « prémices », que sera la moisson complète, sinon le cosmos tout entier, comme l'ont vu tant de Pères orientaux ? – nous donc, nous aussi, « gémissons au plus profond de nous-mêmes » avec la création inférieure, dont nous sommes, nous l'espèce, les premiers fruits offerts à Dieu, « en attendant l'adoption, c'est-à-dire la rédemption de Notre *CORPS* ». Soit dit en passant cette identité de la rédemption et de l'adoption, de la justification réparatrice et de la filialité par grâce infuse – *fili in Filio* – du « rachat » et de la connaturalisation par « greffe » *synchristique*, constitue, dans l'Épître au Romains – la favorite de Luther – le plus flagrant démenti paulinien à la thèse luthérienne de la rédemption vicairie (on parle ici de la luthérienne, non de la catholique) et de la justification imputée, sans transformation de l'être, lui-même, sans transnaturalisation.

Dans ce texte, St. Paul parle de « notre corps » – *le corps de nous* – et au singulier. S'agit-il, en l'occurrence, de notre organisme physique, de la « chair » que nous avons en commun avec toute la nature⁷ ; ou de l'organisme spirituel que nous constituons tous ensemble, du Vieil Homme que nous sommes collectivement comme un seul être en Adam, de cet *autre Corps* « mystique », dans lequel le monde inférieur nous sert en quel-

que sorte de « naturalité de surcroît », « corps de péché », dit l'Apôtre, « de mort » et « d'humiliation », que le Christ seul peut métamorphoser en son propre Corps de justice, de gloire et de vie ? Si nous admettons, avec Görres – qui ne fait d'ailleurs que suivre les Anciens – qu'à tous les degrés de l'être correspond une « mystique » – divine, naturelle, diabolique – pouvons-nous récuser à priori la possibilité d'une vie collective, uni-multiple, dans le Vieil Adam, à la fois l'analogue et l'inverse – comme en un miroir – de celle que les Chrétiens possèdent et partagent dans le Nouveau ? Quoi qu'il en soit, jusqu'à ce que ce « corps » soit racheté, c'est-à-dire adopté⁸ jusqu'à ce qu'il entre avec Dieu dans les relations mêmes du Fils incarné, « nous ne sommes sauvés qu'en espérance », *nous*, c'est-à-dire l'homme unique que nous formons tous ensemble (Romains, 8 : 24).

C'est parce que « les Siens ne L'ont pas reçu », que « le monde n'a pas connu » le Verbe, l'épiphanie personnelle de Dieu, et n'a *pu* le connaître. Nous tous, par rapport à cet univers dont nous sommes, pour parler comme l'Apôtre, « les tuteurs et les administrateurs », la Chute nous a rendus semblables à ces majordomes de la Loi sainte qui, « après avoir *dérobé* la clef de la science, ne sont pas entrés eux-mêmes et s'opposent à l'entrée des autres » (Luc, 11:52).

Mais depuis cet événement *unique* que constituent ensemble le Calvaire et l'Aurore pascale, Vous m'avez confié, Père très miséricordieux, à moi comme à tous mes frères, avec eux – dans le Christ Jésus et par votre Esprit – Vous m'avez rendu, dis-je, en Jésus-Christ, en cet Adam qui est vraiment et immuablement votre Fils (Luc, 3:38), ces « clefs de la mort et du séjour des morts », c'est-à-dire de ce monde qui Vous a renié, Vous, la Vie⁹, par la faute de l'homme ; ces clefs qui ouvrent, et personne ne ferme, ou qui ferment, et personne ne peut ouvrir. Je puis, dorénavant – toujours uni, identifié par son amoureuse clémence à l'Homme parfait, à l'Homme véritable, « en qui Vous avez toutes vos complaisances... parce qu'Il est très bon » (Matt, 3:17 ; Genèse, 1:31) – je puis *lier ou délier* le MONDE, l'abandonner définitivement au vide, à la creuse illusion, au semblant d'être, à la mort, au néant, l'asservir à la plus inepte, à la plus inane, à la plus nécosante des rébellions – ou, collaborant au contraire avec

Vous, en Vous faisant en moi place nette, sauver le monde avec Vous, remettre chaque chose à sa place en réintégrant la mienne, rétablir l'osmose et la symbiose de la souveraineté céleste, restaurer dans le Christ toute la création. Pour que *soit sanctifié votre Nom*, qui est YAHWEH, *Je suis*, il faut qu'en l'univers entier, « de l'Orient jusqu'à l'Occident », toute créature Vous offre « la pure oblation » d'une existence conforme à Votre loi, à cette « lumière de votre Face qu'elle porte comme signature » (Mal, 1:11 ; Psaume 4:7) ; il faut que *votre règne arrive*, qu'il se réalise *a fine usque ad finem*, avec l'omnipotence persuasive et pénétrante de la douceur, de l'innocence édénique ; il faut que vos décrets, votre très sage et vivifiante *volonté*, *soit faite sur la terre comme au ciel*, et Vous m'avez voulu co-médiateur entre l'une et l'autre. Préservez-moi donc, moi qui suis sentinelle avancée du Royaume, de jamais le trahir par ma torpeur ou ma lâcheté !

NOTES DU CHAPITRE III

¹ Le Baptiste, prémices de l'ascétisme chrétien, ne condamne *à priori* aucune des « valeurs terrestres », mais les remet à leur place : « Celui qui a deux tuniques, qu'il en donne une à celui qui n'en a pas ». Aux publicains : « N'exigez rien au delà de ce qui vous est ordonné ». Et aux gens de guerre : « Abstenez-vous des sévices et de la fraude, et contentez-vous de votre solde » (Luc, 3:10-14).

² *Ad Marianum*, P. G., 91 : 48A-49A.

³ *Epist. 20*, apud Galland, *Veterum Patrum Biblioth.*, Venise, 1788, 4:696 sq.

⁴ *De lege spirit.*, 142, P. G., 65:921-924.

⁵ Dans sa curieuse *Langue hébraïque restituée*, plus souvent « illuminée » que géniale, et dont nous sommes évidemment très loin d'accepter la plupart des interprétations bibliques.

⁶ On consultera, sur cette « actuation », outre un bon résumé des vues « orthodoxes » sur la Grâce (*La Théologie mystique de l'Église d'Orient*, du Prof. Losskij, Paris, 1944), le très curieux opuscule du Père A. Van Biesem, CSSR, « oriental » sans le savoir, *Is het Boven-natuurlijke de actuatie van het geschapene door het Ongeschapene ?* St. Nicolas Waes, 1943.

⁷ Cf. A.-D. Sertillanges, *La Philosophie de Claude Bernard*, Paris, 1944 : « L'homme est un petit univers, non seulement en ce sens qu'on trouve, en lui, réunies et harmonisées les formes d'existence et d'action que se partagent les autres êtres, mais aussi parce que la pensée qui préside à l'arrangement du grand tout trouve en lui son reflet. En lui est manifestée et présente à soi l'intelligence qui se cache ailleurs derrière les phénomènes » (p. 219). Bref, l'homme, « comme corps physique », n'est, « comme tout le reste, qu'un point de concentration des forces cosmiques » (pp. 86-87) ; et il l'est par excellence.

⁸ Il est extrêmement important, pour les besoins de la réplique anti-luthérienne, que l'Apôtre identifie la *rédemption* à l'*adoption*. Le « salut » consiste donc, non dans l'imputation de la justice du Christ au pécheur figé dans son injustice, mais dans la « régénération » (Matt, 19:28 ; 1 Pierre, 1:23), dans cette naissance et création nouvelle que nous recevons dans le « bain » baptismal (Tite, 3:5). Cf. J.-H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, 6^e éd. Londres, 1892.

⁹ *Ipsissima vita*, dit St. Augustin.

CHAPITRE IV

RÉDEMPTION DU COSMOS

LE DÉSERT REFLEURIT

Hélas ! dans le premier Adam, ma prévarication valut au monde, après la bénédiction créatrice, sa malédiction « à cause de l'homme » (Gen, 3:17). Désormais, le genre humain sera « craint et redouté » de toute la création inférieure ; l'ambassadeur du Dieu bon devient un tyran exterminateur (*ibid.*, 9:2-3). Sur toute la terre, « à cause de la méchanceté de ceux qui l'habitent, le bétail et les oiseaux périssent... Je regarde la terre, et voici qu'elle est informe et vide » (Jérém, 12:4), soit *tohu-va-bohu*, comme avant la création de la lumière, comme si l'œuvre des six jours était maladroite et coup d'épée dans l'eau, ruinée par l'homme, ramenée au chaos, dépouillée de ce Logos qui n'est autre que sa portée, son *sens*, son intelligibilité, ce qu'elle a de rationnel, ce qui l'empêche d'être purement fortuite, irrationnelle, si totalement caprice qu'il lui manque même le minimum de stabilité nécessaire pour passer de la « puissance » à l'« acte », tout bonnement « matière » inactuelle, indéterminée : *et fiunt novissima illius pejora prioribus*. C'est bien ce « vide » dont parle St. Paul au huitième chapitre de l'Épître aux Romains.

Mais le prophète continue : « Les cieux et la terre ont disparu, il n'y a plus de lumière » : plus de *conversatio in coelis*, le monde visible étant coupé de l'invisible, dont il est comme l'ombre, et du Verbe-lumière qui fait la splendeur des cieux : *coeli coelo rumque virtutes...* Voilà, comme une avalanche, l'anti-création.

Enfin, achève Jérémie, « je regarde, et voici qu'il n'y a plus

d'homme ». C'est donc bien l'œuvre entière de l'Hexameron qui se trouve bafouée, réduite à rien. Aussi Yahweh-Dieu parcourt-Il vainement l'Eden pour retrouver son *fils* Adam, comme dit St. Luc : « Adam, Adam, où es-tu ? » (Gen, 3:9). C'est le cri de Jacob sur Joseph perdu, du père de la parabole sur son fils prodigue. Or, Dieu ne retrouvera ce fils, cet Adam, objet d'une bénédiction gènesiaque dont l'écho comporte quatre mots : *in quo Mihi complacui*¹, que sur la berge du Jourdain.

« Je regarde, dit encore le voyant, et les oiseaux du ciel ont fui, le Verger (Gan-Eden) est devenu un désert » (Jérémie, 4:23-26 ; c'est en ce désert que sera tenté le Fils de l'Homme). Ces oiseaux, ne nous rappellent-ils pas ceux de la parabole ? Le Sauveur nous avertit Lui-même que, si du grain tombe « le long de la route », les oiseaux qui le picorent représentent Satan, le royaume d'en-bas qui se nomme Légion ; mais, alors, ceux qui viennent s'abriter dans les rameaux du *lignum vitae*, ceux qui s'établissent dans le Royaume, ne pouvons-nous voir en eux le symbole du monde angélique resté fidèle ? Quoi qu'il en soit des allusions voilées chez Jérémie, il voit sur cette terre Yahweh « répandre sa colère : sur les hommes, les bêtes, les arbres des champs et les fruits du sol » (*ibid.*, 7:20). Un autre inspiré lui fait écho : « La terre est en deuil et ses habitants sont sans force (pour le bien, pour la vie surnaturelle, pour accomplir la besogne qui motiva leur création) ; jusqu'aux bêtes des champs et aux oiseaux du ciel, même les poissons de la mer disparaissent » (Osée, 4:3). Oui, comme Adam lui-même « disparut » en Eden : ils n'y sont plus, ils ne sont plus les mêmes, ce qu'ils étaient n'est plus. Le Diable, ce « singe » de Dieu, a réussi la caricature du *cosmos*. Le monde d'après la Chute est, en réalité, un anti-monde².

Il va sans dire qu'une pareille catastrophe, dont l'irréversibilité ferait mentir les promesses divines, ne peut avoir rien de définitif. Au surplus, les calamités mineures qui dans l'Écriture lui servent de figure – comme la chute de Jérusalem à la « fin du monde » dans les Synoptiques – s'achèvent toujours par une promesse de paix dans la réconciliation. Et ces promesses ont été faites aux hommes, dans le Christ, parce qu'ils forment tous ensemble un seul Corps qui dilate, étend ou, comme dit

Bossuet, « répand et communique » l'humanité nouvelle, l'humanité *vraie*, l'humanité seule authentique, seule conforme à son modèle, à l'idée créatrice qui lui confère l'être, l'essence avec l'existence, l'humanité qui « justifie la Sagesse », sa Mère (Matt, 11:19) : au sens de la bénédiction génésiaque, il n'y a d'*homme*, réel, véritable, depuis la Chute, que le Christ et dans le Christ ; tout ce qui n'est pas du Christ ou au Christ n'est pas pleinement, vraiment, absolument humain, n'est pas « fidèle et véritable » (Apoc, 3:14), témoin ontologique, témoin véracé ici-bas de l'Homme céleste, de l'intention divine qui nous définit en nous posant dans l'être. Quiconque n'est pas dans le Christ, ne possède pas en lui et par lui son humanité, n'a qu'une nature contradictoire, bourée d'antithèses ontologiques, une nature absurde, impossible : la « maison divisée contre elle-même » de Matthieu, 12:25, c'est la nature humaine d'après la Chute.

Mais, cet homme unique qu'au dire de St. Augustin nous formons tous en Jésus-Christ, sa participation à la divinité du Verbe ne porte aucun préjudice à la réalité concrète de son humanité : pour « raisonnable » qu'il soit, il reste « animal » et, comme tel, sa nature inclut la participation à tous les règnes inférieurs à l'hominien. N'en pourrait-on pas inférer qu'à ces règnes aussi les promesses ont été faites, en l'homme, parce qu'ils lui tiennent lieu *d'anthroposome*, parce qu'il puise en eux les constituants de son être inférieur ; parce qu'il n'y a pas, entre l'homme et l'anthroposphère, de rapports adventices et fortuits – ceux du voyageur et du wagon – mais ce même genre de symbiose qu'Édouard Le Roy voit établie entre tout animal et son habitat ?

St. Paul, qui ramasse tout le genre humain, soit racheté, soit déchu, dans une seule quasi-personnalité collective, unimultiple, en use de même à l'égard de la nature entière. S'il envisage toutes choses sous l'angle de leur multitude, s'il considère moins la forêt que les arbres, s'il choisit d'envisager le monde en nominaliste, il qualifie les créatures de *panta*, qui n'est qu'un adjectif. Mais, lorsque les arbres disparaissent en quelque sorte à sa vue devant la forêt, lorsqu'il ressent et pense en réaliste, lorsqu'il « absolutise » l'adjectif *panta*, lorsqu'il le substantifie et l'érige en objet, voire en quasi-sujet, en le faisant

précéder de l'article – *ta panta*, cf. la nuance établie chez St. Jean, I, entre *ho Théos* et *Théos* – c'est, dit Lightfoot, qu' « il récapitule toutes choses et les présente comme un seul tout » (*he sums up all things and presents them together as a whole*). Mais *ta panta* désigne l'univers en tant qu'uni-divers, l'accent se trouvant également réparti entre les constituants et l'ensemble ; à l'échelon plus unitaire, *to ktisma* représente pour l'Apôtre la création globalement considérée, moins comme un ensemble que sous l'aspect d'un indivisible tout (cf. 1 Tim, 4:4). Finalement, s'emparant du mot *ktisis*, qui normalement désigne telle créature déterminée, tel individu donné, « *une chose* » (cf. 2 Cor, 5:17 ; Rom, 8:39 ; Gal, 6:15), St. Paul s'en sert parfois pour désigner le tout comme faisant bloc, doué pour ainsi dire, sous l'angle des considérations alors en jeu, d'une existence propre, *sui generis*, la nature ne constituant plus qu'un seul objet d'un seul acte créateur (Rom, 8:19, 20-22 : *pasa hê ktisis*).

Tel est cet univers, ce *cosmos* qui reflète la pensée divine, au point que l'idéaliste Philon, sans tenir compte de la Chute, voit en lui « le Fils de Dieu », alors qu'en réalité le monde empirique est le reflet d'une image immanente à Dieu, du *kosmos noêtos*, de la plénitude « exemplaire », de cette Sagesse au « bariolage varié » dont le rapport au Verbe est ici-bas figuré par celui de l'âme au corps : *oti en Autô eudokése pân to plêrôma katoïkésai sômatikôs* (Col, 1:19 ; 2:9). Il ne s'agit plus seulement, pour la spéculation de l'Apôtre, des hommes, même doublés des Anges : le Christ « est l'image du Dieu invisible, né *avant toute la création* », avant *tous* les êtres créés, quels qu'ils soient ; « car c'est en Lui que *toutes choses* ont été créées... *Tout* a été créé par Lui et pour Lui ! » On notera ici l'expression *eîs Auton*, qui signifie : vers Lui, par rapport à Lui, en Lui, en vue de Lui ; c'est *l'in* latin avec l'accusatif : pour aboutir à Lui, pour déboucher en Lui, pour trouver en Lui sa cause finale. On retrouve la même expression dans Ephés, 4:13. Ainsi, *l'in virum perfectum* oriente, attire, explique et justifie, non seulement la destinée des hommes, mais celle de « *toutes choses* ». L'Apôtre continue : « Il est, Lui, avant *toutes choses*, et *toutes choses* ont en Lui leur cohésion », leur unité, leur embriquement, la symbiose qui, du chaos, fait le cosmos (*sunestêke* : en Lui, grâce à Lui, à travers

Lui, elles forment un tout réel, objectif, et l'être *déterminé* des créatures n'est possible, ne devient réel, que si leur rapport au Christ les pose comme des maillons dans un réseau, des points d'entrecroisement : qu'on songe au symbolisme hindou de la création, représentée comme une toile d'araignée). « Il est, Lui, la tête du Corps, de l'Eglise, Lui qui est le principe, le commencement, premier-né d'entre les morts, afin que parmi TOUTES CHOSES Il soit l'avant-garde. Car (au Père) il a plu qu'en Lui (le Christ) toute la plénitude habitât » (Col, 1:15-19).

Ce texte appelle d'abord deux remarques : 1° C'est à propos de la Rédemption, de la « résurrection d'entre les morts », de l'antidote à la Chute, que l'Apôtre met en cause, une fois de plus, « toutes choses ». Si le Christ ressurgit des morts, c'est POUR être l'avant-coureur de toutes les créatures, quelles qu'elles soient. – 2° Mais ce dessein de Dieu tend à réaliser un projet plus vaste encore, si l'on peut dire : *sicut in coelo et in terra*. Si toutes les créatures sans exception trouvent dans le Christ – chacune d'une manière propre à sa nature – la « résurrection », que Jésus Lui-même identifie à la palingénèse, à cette « restauration de toutes choses » (Matt, 19:28) dans laquelle Lui-même trouve, en tant qu'Homme, sa gloire – le texte cité le dit expressément – c'est parce que le Père veut éternellement qu'en le Christ habite « toute la plénitude », donc l'infinie richesse de la Sagesse ; monde intradivin, et l'indéfinie profusion de la nature, qui réverbère ce monde : en Lui, une fois de plus, pour étendre au-delà de toutes limites le chap. 2 de l'Epître aux Ephésiens, les deux « peuples » ne font plus qu'un, se rencontrent pour l'union d'amour ; la Sagesse incréée et la créée, l'ultra-monde et le monde, la surnature et la nature, la gloire d'En-Haut (comme dit la Liturgie) et la paix d'en-bas.

Ce même texte de l'Epître aux Colossiens explicite Jean, 1:3-4 : *ho gegonen en Autô zôé ên, TOUT ce qui est devenu, en Lui était Vie*. Et ce passage aboutit encore à cet autre : *anakephalaiôsasthai ta panta en Khristô* ; mais il s'agit, cette fois, de réunir ce qui s'était dispersé, non plus de disséminer en multitude ce qui coexistait dans la pensée créatrice, mais de rassembler ce qui s'était perdu (Eph, 1:10). Et *non seulement les hommes* : c'est *ta panta* que met en cause l'Epître aux Colossiens. Le Christ y

apparaît comme l'origine, la raison d'être et la fin de *toutes choses* ; l'Apôtre n'écrit pas : de tous les hommes, mais, au neutre, de *tout ce* qui existe, de toutes *choses* : c'est, nous l'avons vu, vers Lui (*eis Auton*), vers son achèvement (*eis andra teleion, eis métron*, etc), qu'elles tendent, *toutes*.

S'Il est, en effet, « le principe de la création de Dieu » (Apoc, 3:14, où ce n'est pas sans raison que St. Jean accouple les deux fonctions complémentaires : le « témoignage fidèle et véritable » et le « principat créaturel »), au point qu'Il lui donne et reçoit d'elle aussi une plénitude telle qu'Il devienne, Lui le Fils de l'Homme, « *toutes choses en toutes* » (Eph, 1:23 ; cf. 1 Cor, 15:28 : *hina ê ho Théos ta ganta en pâsin*, c'est qu'Il est éminemment leur archétype, leur modèle parfait, et qu'elles trouveront *toutes* en Lui leur propre consommation. Un curieux parallèle ou, si l'on préfère, un développement en deux temps, amorcés l'un et l'autre par la copule *kai*, présente l'enchaînement suivant : tout a été créé par Lui et pour Lui, *et* Il est avant toutes choses, *et* toutes ont en Lui leur cohésion, *et* Il est la tête du Corps, de l'Eglise, *qui doit finir par englober toutes choses*, par enfermer en son unité la multitude pour la transformer en « plénitude ». Mais il faut, pour cela, que toutes choses échappent au « vide », à la mort ; et c'est le Christ encore qui a inauguré en sa nature créée cette palingénèse. Les « morts » dont Il est le premier ressuscité ne sont donc pas que des hommes... C'est *tout le cosmos* qui trouve en Lui le principe et l'initiateur de son anaphore. Un hymne attribué à St. Patrice baigne tout entier dans cette atmosphère. Il n'y a pas là panchristisme, mais, si l'on tient il trouver pour chaque nuance de pensée un substantif, un « christopanisme³ ».

La Bonne Nouvelle qu'Il apporte et qu'Il est Lui-même, puisqu'elle vise à restaurer l'homme et l'univers qui le complète dans l'état de symbiose qu'ils avaient ensemble, en commun, mais chacun d'eux à sa manière, avec Dieu⁴, s'adresse donc à *toute la création* ; l'expression est du Sauveur Lui-même. Dans St. Marc, 16:15, Il enjoint aux siens de prêcher cet Évangile qu'Il EST *pasê tê ktisei*, à toute la Création ; c'est le mot même, c'est la phrase authentique de St. Paul dans Romains, 8:22. L'Apôtre rend d'ailleurs à l'Eglise ce témoignage que, fidèle à l'injonction

du Seigneur, elle prêche effectivement la Bonne Nouvelle, le Christ, *pasê têtisei* (Col, 1:23). L'Eglise est pour lui l'ouvrière de la gloire divine. Et, de fait, dès l'instant qu'on professe que le Bien suprême – le seul Bon, aucune créature n'étant bonne que par l'empreinte en elle de cette Bonté – si l'on professe, dis-je, que ce Bien, surabondance infinie de l'être (lequel, dirait un existentialiste, est lui-même une surabondance, une folie de *Père prodigue*, une absurdité, un gaspillage totalement injustifié de substance, cf. Luc, 15:13), si l'on admet que ce Bien est « diffusif de Soi », se répand et se communique pour sa joie, par pure béatitude, parce qu'y a « plus de béatitude à donner qu'à recevoir » – par « jeu », par *lîla*, selon certains darçanas hindous ; *ludens* (Prov, 8:30-31) – si donc le Bien trouve sa béatitude en se retrouvant Soi-même dans le bonheur des créatures – qui ne Lui ajoute rien, parce qu'Il possède en Soi toutes les sources de sa joie – on voit que la création tout entière, suscitée bonne et *pour* être bonne, pour que le multiple participe au bonheur de l'Un, est appelée, depuis la Chute et la Rédemption, à se sanctifier, à redevenir (de la façon convenant le mieux à sa nature) « témoin fidèle et véritable », donc à se déifier : *conformari, id est deificari* (St. Bernard).

L'exemplarisme des Pères grecs amène à se poser la question suivante : si l'image et la ressemblance divines de l'homme justifient son incorporation dans l'Eglise, l'y habilitent passivement ; si donc ce qu'il y a de divin dans l'homme en vertu de la bénédiction et de *l'insufflation* génésiaques ouvre la porte à l'espérance et jette quelque lumière sur la greffe de l'espèce, entée sur le Corps mystique, sur l'Eglise, objectivation et explicitation créaturelle de la Sagesse éternelle, manifestation *in terra* de cette Volonté qui subsiste *in coelo*, au point que derechef Adam ait accès dans le monde rénové, « nouveaux cieux et nouvelle terre », réitération de la « bonne » création primitive – puisque « toutes choses coopèrent au bien de quiconque aime Dieu » – à quel titre, dès lors, refuserait-on, à toutes les autres créatures, dont chacune manifeste aussi l'un ou l'autre aspect de la divine *Sophia* (Psaume 3:24), la capacité d'être appelée à faire partie de cet univers régénéré ?

La fête liturgique des Rameaux associe au règne anticipé

du Fils – *Rex clemens, rex bone... cui cuncta bona placent*⁵ – la louange et la coopération (soit active, soit passive) des hommes, des bêtes et des plantes :

Coetus in excelsis Te laudat coelicus omnis,
1° *Et mortalis homo,*
2° *et cuncta creata simul...*

Les anges dans les cieux en chœurs célèbrent vos louanges,
Avec l'homme ici-bas
Et tout ce qui est créé

C'est ou jamais le moment d'appliquer l'adage *lex orandi, lex credendi*. L'ânesse et son ânon prennent leur part de cette préfiguration, et jusqu'aux branches des arbres ! L'Eglise complète, tout entière, comprend donc *toutes* les créatures qui s'offrent – chacune suivant son mode d'être et sa loi propre – à la volonté déifiante de Dieu : « Je suis Catholique jusqu'à l'Himalaya », proclamait fièrement St. Yves d'Alveydre⁶ ; je crois, pour ma part, avec Mgr Baunard⁷, que l'Eglise est catholique jusqu'à la plus lointain des galaxies, qu'elle unit dans son étreinte les « deux infinis » pascaliens : *attingit autem ubique propter suam munditiam* (la simplicité de son unité l'habilité à l'indéfinie catholicité)... *Est enim imago bonitatis Illius* : elle nous manifeste visiblement « la bonté et la philanthropie de Dieu, notre Sauveur » (Tite, 3:4)... *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sagesse, 7:24. 26 ; 8:1). C'est du haut en bas de l'échelle ontologique, « d'un bout à l'autre », que « *toutes* choses » sont « puissamment dominées et menées », « doucement coordonnées et disposées » par Celui qui veut être, et sera, « tout en toutes choses⁸ ».

La Jérusalem nouvelle, la Cité du Dieu vivant, sera donc vraiment « *cieux* nouveaux et nouvelle *terre* », monde invisible et visible, surnature et nature glorieuses, univers complet, parfait – et la perfection, selon Jésus-Christ, se réalise dans l'unité, dans la symbiose, la *koinônia* – monde achevé, enfin mûr, au moins égal en plénitude, en variété (Eph, 3:10 ; Psaume 44:10), à la

création vierge encore au seuil du premier sabbat. Elle comprendra donc tous les régnes créaturels, et nous y reviendrons plus loin, quand sera commentée l'Apocalypse. Notons ici, seulement, que si la genèse eut lieu sans lutte, sans heurts, dans l'allégresse et la paix, l'Esprit de Dieu Se mouvant *fortiter et suaviter* sur les « eaux », de sorte que, fécondée, la « terre », la nature « informe et vide », donna naissance à toutes les créatures⁹, cette fois, par contre, c'est un univers bouleversé par la Chute, infecté par le mal, suicidaire, follement attiré par le « vide », en proie au vertige de l'être séparé, à la nostalgie de l'incohérence, à ce que Poë appelait le « démon de la perversité », c'est donc un monde fasciné par l'existence coupée de Dieu, donc par le non-être¹⁰, que devra rénover par le feu l'Esprit-Saint. Et ce « feu » – *ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur ?* – c'est dans l'Eglise qu'il couve. Cette fois, « le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit : quand les hommes diront Paix et Sécurité ! c'est alors qu'une ruine soudaine fondra sur eux, comme les *affres puerpérales* sur la Femme », sur *cette* Femme nimbée du soleil de justice et dont le Dragon guette les enfants : l'Église (1 Thess, 5:2-3 ; Apoc, 12:1.4-5.17).

DOULEURS PUERPÉRALES

Ce thème de l'enfantement dans la douleur traverse toute la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse. C'est à *la même Femme* que Yahweh confie la mission d'écraser la tête du Serpent, et qu'Il annonce qu'elle « enfantera dans la *douleur* » (Gen, 3:15-16). Elle donnera le jour à des fils, et, cependant, il n'est déjà question que *d'une* progéniture, *in globo*. A proprement parler, c'est même par cette progéniture que la Femme écrasera la tête du Tentateur (dans les Septante et la Syriacque). Le Targoum du pseudo-Jonathan commente ainsi la sentence qui frappe le Serpent : « Je susciterai l'hostilité entre toi et la Femme, entre *la* semence de *ton* fils et *la* semence de *ses* fils. Quand les fils de la Femme garderont mes commandements, ils seront près de

t'écraser la tête ; mais, quand ils renieront mes préceptes, tu t'apprêteras à les mordre au talon. Cependant, pour eux, Je leur donnerai un remède à ta morsure, mais il n'y aura jamais de remède pour toi. Et leur remède à ta morsure, Je le leur donnerai aux jours du Roi-Messie ».

La Mère des vivants, Eve, la dispensatrice de la vraie vie, de la vie complète, plénière, par excellence, *fons et origo* de la vie authentique, inaltérée, qui est-elle ? Nous lui connaissons une existence à la fois céleste et terrestre : « Ce qui est devenu (les créatures) en Lui (le Verbe) était *vie* », c'est-à-dire *Zoé*, en hébreu Tchavah, Eve. Crampon admet la légitimité de cette lecture, presque universellement en vogue jusqu'au XIV^e siècle¹¹. Cette vie, l'Esprit-Saint l'a communiquée au monde en « Se mouvant au-dessus des eaux », de l'amnios cosmique¹². Et, bien entendu, commente encore Crampon, il s'agit ici de la vie « sous toutes ses formes », à commencer par les plus hautes, les plus proches de l'originelle plénitude, les plus conformes à l'idée divine de la vie, donc y compris d'abord la *surnaturelle*, puisque, dit encore le très orthodoxe Crampon, « elle est identifiée à la lumière, à la vérité révélée » et révélatrice, donc à la Sagesse. C'est d'Eve ou Tchavah, la Vivante, la Vie qui se donne et vivifie – *Zôê* dans les Septante – qu'il est question dans un des principaux Psaumes ecdésiologiques, le 86^e : « Il l'a fondée sur sa sainte montagne¹³ ! Yahweh aime les portes de Sion... On a dit ta gloire, Cité de Dieu !... Parmi tous ceux qui Me connaissent, Je nommerai Rahab (l'Egypte, la « turbulente », mais aussi « l'étendue », « l'élargie », la Gentilité lointaine) et Babylone, les Philistins et Tyr et l'Ethiopie : c'est en Sion que sont nés tous ces peuples... On dira d'Elle : tous y sont nés, c'est le Très-Haut qui l'a fondée. Yahweh inscrira au rôle des peuples : Chacun de ces peuples en Elle est né !... Aussi, chanteurs et musiciens proclament : Toutes mes sources (de vie) sont en toi ! »

Qu'il s'agisse bien de la vie par excellence – *ipsissima vita* (St. Augustin) – de la vie surnaturelle et donc de la naissance *nouvelle* – « d'En-Haut », dit le Sauveur – c'est ce que confirme l'Apôtre : « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de l'Esclave, l'autre de la Femme libre ». Voilà les deux progénitures opposées dans la malédiction gènesiaque. « Mais le fils de

l'Esclave naquit selon la chair – ici, St. Paul rappelle irrésistiblement Jean, 1:13 – et celui de la Femme libre en vertu de la promesse », c'est-à-dire, précise plus loin l'Apôtre, « selon l'Esprit », et cette fois c'est à Jean, 1:12 qu'on se trouve invinciblement reporté. Or, « ces choses ont un sens allégorique, car ces Femmes sont deux Alliances », deux dispensations, deux ères coexistantes, deux mondes en corrélation, deux *éons* : « L'une, du mont Sinaï », malgré toute la gloire dont s'entoure ce sommet, « c'est Agar (en hébreu : la *fuite*, l'existence centrifuge, loin de Dieu, au désert, dans une « terre sans eau », sans source d'eau vive, dit un Psaume), et elle enfante pour la servitude (cf. Rom, 6:6.13-14.16-22) ; elle correspond à la Jérusalem actuelle, esclave, et avec elle ses enfants ». Dans cette symbolique, la Sion d'en-bas, l'Egypte, Sodome et Babylone sont autant de synonymes... « Mais la Jérusalem d'en-haut (cf. Apoc, 21:2.10) est libre : *c'est Elle qui est notre Mère à tous...* Or, de même qu'alors celui qui était né selon la chair persécutait celui qui était né selon l'Esprit (en vertu de la Promesse), ainsi en est-il encore maintenant » (Gal, 4:22-29).

Ces enfants de la Promesse, cette progéniture spirituelle, ce sont ceux, dit Yahweh dans le Targoum cité plus haut, « *qui gardent mes commandements* ». Or, au chapitre 12 de l'Apocalypse, « paraît dans le ciel un grand *signe* » – *sêmeïon* (cf. Jean, 2:18 ; 4:48 ; 6:30 ; Matt, 12:38) – et ce n'est pas un « miracle », un prodige au sens où nous l'entendons, puisque l'Écriture distingue nettement entre « signe » et « miracle » : *éan mê sêmeïa kai téрата ιδέτέ*. Il s'agit d'un « symbole », d'une manifestation, d'une extériorisation.

Donc, un grand « signe » apparaît dans le ciel : celui du Fils de l'Homme (cf. Matt, 24:30). C'est le Sacrement par lequel le ciel se révèle à la terre, le *signaculum* par excellence : « Une Femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur la tête »¹⁴. Or, cette Femme, dont la Genèse annonce que sa postérité, engendrée dans la souffrance, dès l'utérus « homme de douleur », subira les assauts du Serpent, « elle est enceinte et crie dans le travail et les affres de l'enfantement », pour donner « le jour à un enfant mâle, qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer »¹⁵. Et le

Dragon, « l'antique Serpent, appelé le Diable et Satan, le séducteur de *l'univers entier* » après avoir vainement tenté de « dévorer l'enfant », le premier-né d'entre de nombreux frères (cf. texte analogue chez Jean, 1:5), « s'en va faire la guerre au reste de ses enfants, *ceux qui observent les commandements de Dieu* et qui gardent le témoignage de Jésus » (Apoc, 12:1.2.4.5.17).

Cette Femme enceinte est travaillée par les affres puerpérales : *ôdinousa* (Apoc, 12:2). « Elle est dans la souffrance, parce que son heure est venue ». Bientôt, elle sera toute à la joie, « parce que l'Homme est né dans le monde », en ce monde privé du véritable Adam, de l'Homme authentique, depuis la Chute (Jean, 16:21). Mais, pour l'instant, et depuis la Pentecôte, elle subit les affres puerpérales jusqu'à ce que le Christ soit formé en chacun de nous (*ôdinôn*, Gal, 4:19), jusqu'à ce que nous soyons tous « entrés en l'unité de la foi et de l'épignose du Fils de Dieu, en l'Homme parfait, dans l'étalon de la maturité du Christ plénier » (Eph, 4:13). Tant que le Christ « total » ne sera pas achevé, que le *Corps* ne sera pas racheté, adopté *comme tel* (Rom, 8:23), que le salut *cosmique* ne sera qu'une espérance (*ibid.*, 8:24), l'Eglise est en travail, et chacun de ses membres avec elle et en elle : *ôdinousa*, dit l'Apocalypse ; *ôdinô*, dit l'Apôtre...

Le chef de ce grand Corps où les moindres cellules participent aux douleurs de l'enfantement, Jésus, est le seul que Dieu ait libéré de ces affres : *lusas tas ôdinas* (Actes, 2:24), non seulement de par la Résurrection, mais parce qu'Il constitue déjà, en droit, inchoativement, mieux encore : *in coelestibus*, Goethe dirait : dans le « royaume des Mères », toute l'humanité déifiée.

Pour les justes défunts, qui attendent la Résurrection, ils « n'obtiennent pas sans nous la perfection », leur achèvement (Hébr, 11:40) ; ils demeurent, eux aussi, dans l'attente : *Usquequo, Domine ?* (Apoc, 6:10)... Quant à ceux d'ici-bas, s'ils participent vraiment à la vie du Corps dont ils sont membres, ils ne peuvent que gémir avec St. Paul : *ôdinô* (Gal, 4:19). Et *toutes* les créatures, absolument toutes, sans la moindre exception, prennent part, elles aussi, dans l'unité d'une effective symbiose, à ces douleurs de la chrysalide cosmique en voie de métamorphose : *pâsa hê ktisis susténazeï kai sunôdineï akri tou nûn* (Rom, 8:22).

Ce que nous appelons la *fin* du monde n'en sera que la définitive genèse, la vraie naissance, après des millénaires d'expectative anxieuse et douloureuse ; car les épreuves que l'Eglise traverse depuis tantôt vingt siècles, son extraordinaire histoire qui renouvelle la route de Gethsémani au Calvaire, tout cela, déclare notre « précurseur » (Hébr, 6:20), n'est encore qu'un modeste prélude, le « commencement des souffrances puerpérales », *arkhai ôdinôn* (Matt, 24:8 ; Marc, 13:8 ; 4 Esdras, 16:18 et 38). C'est ce qu'avaient puissamment pressenti des « voyants » comme Soloviev et Mgr. Benson ; ce dernier fut d'ailleurs en butte, pour son *Maître de la Terre*, aux attaques des optimistes et des eudémonistes, voire des hédonistes, reprenant, à propos de l'Eglise, l'apostrophe de Pierre à son Maître : *Absit a Te, Domine, non erit Tibi hoc* ; alors que, vivante anamnèse du Sauveur, l'Eglise est là pour être baptisée de son baptême, boire de sa coupe, donner sa vie en rançon pour le monde : la couronne qui lui revient ici-bas est d'épines.

COM-PASSION DES CRÉATURES INFÉRIEURES

Les prophètes ont eu l'intuition de cette parturition cosmique : « Sois dans les douleurs et les efforts, fille de Sion, comme celle qui enfante ! » (Michée, 4:10). Isaïe est plus explicite encore ; comme l'auteur de l'Apocalypse, il voit la Cité sainte, la Jérusalem d'en-haut, mettre au monde un seul enfant, qui est en même temps multitude. De part et d'autre, dans la Jérusalem terrestre comme dans la céleste, dans le « corps » du Vieil Adam comme dans celui du Nouveau, il y a vie commune, accès unique, en bloc, des membres, à l'être propre à l'organisme ; de part et d'autre, on peut dire : JE m'appelle LEGION... Écoutons le prophète : « Sion a mis au monde *un* enfant mâle (cf. Apoc, 12:5 : *Elle mit au monde un enfant mâle*). À peine en travail, elle a mis au monde *ses* fils ». Ainsi, dans l'Apocalypse, la Femme met au monde, comme chez Isaïe, *un* enfant, mais le Dragon fait la guerre à *ses* fils. Croit-on que de telles rencontres

soient fortuites ? C'est, en tout cas, le moment de nous rappeler la formule augustinienne : *fili in Filio*.

À vrai dire, Celui en qui nous sommes tous fils est éternel et n'a pas attendu l'Incarnation pour être à la fois le Chef et l'Époux de Celle qu'Il Se réservait avant tous les siècles, exactement avant tous les *éons*, avant que se réalisent toutes les sphères de manifestation (Eph, 3:9-11), puisqu'il est le même « hier, aujourd'hui, éternellement » (Hebr, 13:8). Aussi Yahweh dit-Il dans Isaïe : « *Avant* même d'être en travail, elle a enfanté ; *avant* que les douleurs lui vinssent, elle a mis au monde un enfant mâle ».

C'est ainsi que le divin prototype de l'Eglise, son principe intratrinitaire, la Sagesse, le « sein du Père », a, de toute éternité, donné le jour au Rédempteur de *toutes choses* :

*quem lucis ante originem
Pater supremus edidit...*

Car c'est « au sein du Père » (Jean, 1:18), de l'Abraham céleste (Luc, 16:22)¹⁶, en la mystérieuse et féconde *teneur* du Père, *ab intus... in templo Regis* (Psaume 44:14.16), qu'avant tous les éons créés le Fils éternel voit le jour. Mais, puisqu'Il ne cesse d'être le même – au point que, pour l'Apôtre, c'est, non seulement le Verbe, mais le CHRIST, *notre* Christ, Jésus-Christ, qui préexiste à tous les siècles¹⁷ — en Lui, l'Adam nouveau, toute la race est d'ores et déjà donnée.

De même que, depuis l'Ascension, « nous siégeons avec Lui dans les cieux » (Eph, 2:6 ; Col, 3:1), nous, créatures du *devenir*, n'avons cependant jamais cessé d'avoir l'*être* en Lui ; l'image de la « session » ne symbolise-t-elle point, précisément, l'idée de « sabbat », d'immutabilité, de permanence immuable, à l'abri de la « grande tribulation » apocalyptique, un védantiste dirait : du *samsara* ? Dans le Christ, tous les élus, qui doivent venir au monde dans le temps, ont éternellement la vie comme *être* (Jean, 1:3-4). Paradoxe à premier abord ; et qui fait s'écrier Isaïe : « Qui a jamais entendu rien de pareil ? Qui a jamais rien vu de semblable ? Un pays naît-il *en un seul jour* ? (C'est le jour unique du *hodie genui Te*)... Une nation est-elle enfantée *d'un seul coup* ? Car Sion, à peine en travail, a mis au monde *tous* ses

filis » (Isaïe, 66:7-8). L' « enfant mâle », le Fils par excellence, est donc né sans douleurs pour sa Mère, avant toute gestation, avant la Chute et ses séquelles ; mais, pour ses frères, qui font mystiquement une seule progéniture avec Lui – *fili in Filio* – leur naissance ne va pas sans souffrances, et c'est dès « le commencement des douleurs », comme dit leur Aîné, « à peine en travail », que l'Eglise, au seuil même de l'Histoire, en la personne duelle du premier couple, avec qui commencent en effet ses affres puerpérales, « met au monde d'un seul coup toute la nation » de Dieu¹⁸ : « Avant d'être en travail, elle a enfanté ; avant que les douleurs lui viennent, elle a mis au monde un enfant mâle. Qui a jamais rien entendu de pareil ? Qui a jamais rien vu de semblable ? Un pays naît-il en un seul jour ? Une nation est-elle enfantée d'un seul coup ? Car Sion, à peine en travail, a mis au monde ses fils » (Isaïe, 66:7-8).

Ainsi, l'univers entier, séduit par le Diable en Adam (Apoc, 12:9), subit les contre-coups de la Chute ; et nous avons vu que, pour Jérémie, la prévarication, faisant tache d'huile, a virtuellement ramené le monde à l'originel *tohuva-bohu*, avant que fussent les cieux et la lumière. C'est le *tetrum chaos* aux frontières duquel s'arrêtent les hiérarchies spirituelles, *coeli coelorumque virtutes*, et même cette Lumière qui, informant le chaos, actue l'univers, mais se refuse à violenter les « ténèbres ». L'homme, posté en sentinelle à ces frontières, nous dit St. Grégoire le Grand, a déserté honteusement. Dès lors, le monde, expulsé de lui-même, de sa vérité, de son être véritable, est redevenu « ténèbres extérieures ». Et *toutes* les créatures, absolument toutes, frappées par la malédiction d'Eden – c'est-à-dire par leur propre iniquité de nature en Adam (Ezéch, 14:10) – subissent, chacune conformément à son propre mode d'être, cette altération de nature, cette menaçante hypothèque du non-être.

Aussi, l'universelle parturition impose-t-elle à toutes les créatures, sans exception, son tribut d'inquiétude, d'attente anxieuse et de souffrances, à première vue « imméritées ». Le sacrifice des animaux sous l'Ancienne Loi – bétail, colombes¹⁹, agneaux – et les comparaisons répétées, dans les Saints Livres, entre la destinée du Christ et le sort des brebis offertes²⁰, l'éloge par Isaïe du « boeuf qui connaît son Seigneur » et de « l'âne qui

va d'instinct vers la crèche de son Maître, alors qu'Israël n'a point de connaissance, et le peuple (élu) point d'intelligence » (Isaïe, 1:3), la présence des troupeaux dans la grotte de Bethléem : tout cela ne suggère-t-il pas que le monde animal, qui « porte en lui ce point sacré qui dit *Pater noster* » (Claudel *dixit*), a sa part du fardeau commun, subit les effets de la Chute sans faute aucune de sa part – *non volens, sed propter eum* (l'homme) *qui subiecit eum* (Rom, 8:20) – que ce monde animal, dis-je, figure Celui qui, dans la pleine lumière de la conscience et de la responsabilité, souverainement pur, saint, obéissant au Père, cependant *tollit peccata mundi*, « paie » pour le cosmos entier ?

Qu'en dépit de son « innocence », de l'absence en lui de toute malice, ce monde soit admis, par ses souffrances imméritées, à compenser peut-être – halo clair-obscur autour du « Soleil de justice » – l'insolent bonheur des hommes rebelles, à « payer » pour eux lui aussi, il y a là un mystère qui dépasse notre entendement et devrait nous induire en humilité ! En d'autres mots, le drame de la Chute et du Salut – propageant indéfiniment ses ondes concentriques, comme une pierre jetée dans l'eau – s'il a son centre au Calvaire, étend son influence à l'univers entier²¹, jusqu'à la « terre inhabitée, désert où il n'y a point d'Homme » (Job, 38:26), jusqu'à ce monde d'où l'Homme *réel*, l'Homme selon Dieu, a disparu... mais pour y reparaître sous les traits de Jésus.

NOUVEAUX CIEUX ET NOUVELLE TERRE

Cependant, de même que la déchéance de l'homme a soumis au « vide » le monde subhumain, lui a imposé la tyrannie de ce « néant rebelle » que l'homme manifeste physiquement comme une épiphanie des ténèbres, que peuvent signifier pour la nature *entière* la rédemption, la réconciliation, la déification de l'homme, sinon le rachat et l'apothéose, la glorification définitive du monde, redevenu *cosmos* ? On pourrait appliquer à cette palingénésie universelle ce que l'Apôtre dit de la conversion finale des Juifs, qui en est comme le prodrome et l'amorce : « Que

sera la réintégration (de l'homme), sinon comme une résurrection des morts (pour l'univers) ? Si les prémices (cf. Rom., 8 : 23) sont saintes (donc si l'homme est sanctifié), la masse (donc la création tout entière) l'est aussi » (Rom, 11:15-16).

Les prophètes ont annoncé ce retour à l'Eden, *plus* la gloire : « Voici, Je crée de nouveaux cieux et une terre nouvelle » (Isaïe, 65:17). Je rénove donc toutes choses, visibles et invisibles. Et, de même que le Verbe, mon Fils éternel, Se tient entièrement parce qu'essentiellement orienté vers Moi – *ad Deum, pros ton Théon* (Jean, 1:1), de même que J'ai voulu qu'une aide « *se tînt devant l'homme* » (Genèse, 2:18) – ainsi « les nouveaux cieux et la terre nouvelle que Je créerai *se tiendront devant Moi* » (Isaïe, 66:22) comme le Verbe, non par nature, mais par configuration due à ma grâce, car alors « se tenir devant l'homme », non seulement redeviendra possible aux choses, mais signifiera : se tenir devant Yahweh. Cieux et terre seront alors pleinement théocentriques et théotropiques, tout leur être et leur agir ayant ma gloire pour but unique : *per hominem, et cum homine, et in homine...*

– Amen, Seigneur ; amen!

« Car la *terre* – le monde matériel, l'univers physique tout entier, puisque “les cieux et la terre” (Gen, 1:1 ; Matt, 6:10) signifient les “choses visibles et invisibles” du Credo – la terre entière, donc, sera remplie de la connaissance de la gloire de Yahweh, comme les eaux de la mer, recouvrent son fond » (Hab, 2:14). Lorsque, dit Dieu même à son Église, « tu M'appelleras ton Epoux » – donc à l'époque des noces de l'Agneau, quand ciel et terre seront nouveaux, et que descendra d'en-haut la Cité sainte *paratam sicut sponsam ornatam viro suo* (Apoc, 20:2) – lors qu'enfin « tu connaîtras Yahweh (cf. 1 Jean, 3:2), Je ferai, pour eux (mes élus), à cause d'eux, un pacte avec les bêtes, sauvages, avec les oiseaux du ciel, même les reptiles de la terre »²² et « Je ferai disparaître du pays l'arc, le glaive et la guerre ; Je les ferai reposer dans la sécurité » de mon définitif Sabbat. « Je te fiancerai à Moi pour toujours, dans la justice et la rectitude, dans la grâce et la tendresse. Je te fiancerai à Moi dans la fidélité et tu connaîtras Yahweh »²³. « Je répondrai aux cieux, Je les exaucerai, et ils exauceront la terre. Et la terre exaucera le froment, le

vin et l'huile ; et ils exauceront Jezréhel. J'ensemencerais pour Moi (Israël) dans le pays²⁴. Et Je ferai miséricorde à Lô-Rouchama (*celle qui n'avait pas obtenu miséricorde*) ; Je dirai à Lô-Ammi (*pas mon peuple*) : Tu es mon peuple. Et *ils* répondront : Tu es *mon* Dieu ! » (Osée, 2:18-25).

Quel est ce Dieu, à la fois Epoux et Créateur (Isaïe, 54:5), qui dit à son Eglise : « Appelle-moi, non plus Baali (*le Seigneur*), mais Ischi (*le Mari*) » (Osée, 2:16) ? Ischi est le mâle, *vir*, dont l'Épouse, dans Genèse, 2:23, tire son nom d'Ischa, « l'Hommesse »²⁵. Quel est ce Dieu-Homme, ce « Fils mâle » de l'Apocalypse, dont l'Eglise est à la fois la Mère, l'Épouse et la Fille, et dont les noces inaugurent le grand Sabbat de paix décrit par Isaïe, 11:6-7 ? Quant à l'Épouse elle-même, n'est-ce pas cette « Eglise glorieuse, sans tache, sans ride, mais sainte, immaculée », que le Christ fera « paraître, *se tenir devant Lui* » (Eph, 5:25-27 ; cf. Gen, 2:18, 20, texte hébreu ; Jean, 1:1)²⁶, comme Yahweh fit paraître Eve, Ischa, pour se tenir « devant Isch » ou Adam (Gen, 2:22) ? N'est-ce pas celle qui, parvenue enfin à « la plénitude de sa gloire », doit être « inondée de paix comme un fleuve » (Isaïe, 66:11-14 et 22 ; cf. Jean, 17:1-5.10.22) ? Alors, se réalisera « cette harmonie parfaite entre le monde moral et le monde physique » dont parle Crampon en note d'Osée 2:23-24. Alors, « une source jaillira du temple de Yahweh et arrosera la Vallée des Acacias », c'est-à-dire, dans la symbolique juive, le monde sensible (Joël, 4:18 ; Amos, 9:13-15). Alors, la « terre », c'est-à-dire cette nature physique, cette universelle manifestation qui trouve en Adam même son centre de perspective et de gravité, cette « terre maudite » en Adam, et dans toute son étendue « à cause d'Adam », cette « terre dont il a été pris » cessera de « porter des épines et des ronces » – car « on ne cueille pas de raisins sur les ronces, ni de figues sur les épines » (Matt, 12:44 ; cf. Gen, 3:17-19) – et, après que ses épines auront ceint la face humaine de Dieu, cette « terre », cette nature humaine, dont « la nature » tout court constitue en quelque sorte le halo, l'anthroposphère, « ne craindra plus, sera dans l'allégresse et la joie. Car Yahweh voit et fait grand ! Ne craignez plus, bêtes des champs, car le désert a reverdi – *le revoici Eden* – et l'Arbre porte son

Fruit, la vigne et le figuier prodiguent leurs richesses » (Joël, 2:21-22 ; Each, 3:10).

Alors, peut dire Yahweh, J'exaucerai les « Cieux », comme il est écrit dans le livre d'Osée, ces Cieux qui veulent ma gloire *in excelsis*, et dont tout l'être tend à l'épanouissement de cette gloire (cf. Psaume 18:1 ; Luc, 2:14). Et les Cieux, à leur tour, exauceront les hommes en leur annonçant cette « bienveillance » qui sera pleinement manifestée en Jésus-Christ (cf. Luc, 2:13-14 ; Tite, 3:4). Enfin, la « Terre », à laquelle J'ai, par mes Anges, promis la paix, exaucera le froment, le vin et l'huile, ces humbles créatures inférieures qui se préparent à la palingénèse, à la gloire future, en servant de canaux à ma grâce, aspect terrestre de la gloire. La « Terre », le monde physique, dont ces créatures de froment, d'huile et de vin, sont en quelque sorte, avec le sel, les prémices sur la voie de la consécration, les « exaucera », répondra « ontologiquement » à leur attente, à leur existence d'expectative et d'inchoation, en les suivant, en les accompagnant vers « la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». Et ces créatures elles-mêmes, dont le rôle sacramentel consiste à sceller *l'unité de l'Église*, « exauceront » le vœu secret, le séculaire et profond soupir de Jezréhel, en hébreu : *ceux que Dieu avait dispersés* (Osée, 2:21-23 ; cf. Eph, 2:12-18).

Que cette « paix du septième jour » doive s'étendre à toute la création subhumaine, les Livres Saints le proclament à l'envi. C'est Job : « Tu concluras une alliance avec les bêtes des champs, et les animaux de la terre seront en paix avec Toi » (Job, 5:23) ; l'homme de Hus voit même la pluie tomber – *et nubes pluant Justum !* – « sur la terre inhabitée, le désert (Eden désaffecté) où il n'y a plus d'homme » (*ibid.*, 38:26), afin qu'y « germe l'herbe verte », sans doute celle qui pousse sur « l'Arbre vert » de Luc, 23:31. On fera bien de se référer ici au verset 9, ecclésial, du Psaume 112 : *qui habitare facit sterilem in domo, matrem filiorum laetantem...*

Sur la terre nouvelle, Yahweh « multipliera – comme dans la bénédiction gènesiaque – les hommes et les animaux » (Ezéch, 36:11). « Des jours viennent où J'ensemencerais la maison d'Israël... d'une semence d'hommes et d'une semence d'animaux » (Jér, 31:27). Mais c'est le protévangile d'Isaïe qui se

montre le plus explicite : « Le loup et l'agneau paîtront ensemble... Le lion, comme le boeuf, mangera du fourrage, et il ne se fera ni mal ni dommage sur toute ma montagne sainte », sur cette *montagne* « très haute », *in excelsis*, qui est « ma maison de louanges », où Jésus Se retire pour la prière, la contemplation, le face-à-Face, l'apothéose première et la définitive : *dilexi decorem domus tuae, et locum habitationis gloriae tuae...* (Isaïe, 65:25 ; 56:7 ; Psaume 14:1 ; 24:3 ; Matt, 14:23 ; 17:1 ; 28:16).

Ainsi, « le loup habitera avec l'agneau, la panthère avec le chevreau ; le veau, le lion et le bœuf gras vivront ensemble ; un jeune Enfant les conduira. La vache et l'ourse viendront au même pâturage – *pax in terra !* – leurs petits auront un même gîte ; le lion mangera du fourrage comme le boeuf », conformément d'ailleurs à la bénédiction, à la bénédéfinition primitive, à la bénédéfinition d'Eden (Gen, 1:30). « Le nourrisson s'ébattra sur le trou de la vipère, et dans le repaire du basilic l'enfant sevré mettra la main. On ne fera point de mal, on ne détruira rien sur ma Montagne sainte (cf. Apoc, 21:4.27) ; car la Terre sera remplie de la connaissance de Yahweh, comme le fond de la mer par les eaux qui la couvrent... En ce jour-là la Racine de Jessé sera recherchée par les nations (païennes), et *son* séjour sera la Gloire... Les bêtes des champs, alors, Me glorifieront, et les chacals et les autruches ; car Je ferai couler des eaux dans le désert, un fleuve dans la terre aride – *vidi aquam egredientem e Templo* – pour abreuver mon peuple, mon élu, mon peuple que J'ai formé, et qui proclamera ma louange » (Isaïe, 11:6-10 ; 43:20-21 ; Apoc, 22:1). Il n'est même pas besoin d'insister, ce nous semble, sur le thème de l'eau vive, jaillissant *in terra in via, in aquosa*, c'est-à-dire en nos cœurs ; le quatrième Evangile y revient tant et plus...

Ce « peuple » dont parle Isaïe, il est composé d'hommes, mais aussi de « chacals », d' « autruches » et de « bêtes des champs » ; c'est ce que nous verrons plus loin, dans un plus ample détail, à propos du Psaume 148 et du Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise. Quant au « fleuve », comme nous venons de le rappeler, Jésus nous en parle au dernier jour de la Fête des Tabernacles (Jean, 7:37-38). Enfin, cet univers nouvellement né sera régi par la douceur de l'Homme, véritable

benignitas et humanitas (Tite, 3:4) ; il sera gouverné, ou plus exactement guidé, par l'innocence, *l'ahimsa* d'Adam redevenu « semblable à l'un de ces petits enfants, car le Royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent » (Matt, 18:3 ; 19:4). Or, recevoir l'un d'eux, c'est recevoir l'Homme-Dieu Lui-même ; d'eux seuls s'élève vers Dieu une louange qui Lui convienne (*ibid.*, 18:5 et 21:16). Faisons-nous donc enfants quant à la malice née de la Chute (1 Cor, 14:20) ; désirons le pur lait de l'Esprit, comme des nouveaux-nés (1 Pierre, 2:2) : *sicut ablactatus est super Matre sua*, comme des enfants sevrés entre les bras de l'Église (Psaume 130:10). Ainsi, les Pères du désert, tant de Saints, au premier rang desquels François d'Assise et, selon nos frères « orthodoxes », Séraphin de Sarov, voire même un Soloviev, ont, par leur innocence, reconquis, à l'égard du monde inférieur, *fortiter* parce que *suaviter*, l'empire d'Adam-vierge, sorti des Mains divines.

COSMOTHÉOSE

Et puer parvulus minabit eos... Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis : ces deux versets d'Isaïe (9:6 et 11:6) rejoignent l'expression des *frères* de Jésus après la libération de St. Pierre et de St. Jean : *sanctum puerum tuum Jesum* (Actes, 4:27, en grec : *païda*, comme dans Actes, 3:13). Nous tenons ici la clef de l'universelle régénération ; c'est le moment de voir comment l'Esprit-Saint en parle dans le Nouveau Testament.

C'est comme Fils de l'*Homme* que Jésus, Pontife miséricordieux et fidèle, semblable à nous en toutes choses, épreuves et tentations comprises – sauf qu'Il n'a pas, qu'Il ne pouvait pas céder au péché – c'est donc en Homme parfait, en Homme-maximum (Nicolas de Cuse *dixit*) que le Christ, reprenant à son compte le rôle d'Adam, appellera toutes les créatures inférieures par leur vrai nom, les fera « devenir ce qu'elles sont » – *devenir* en elles-mêmes ce qu'elles *sont* en Lui, le Verbe – trouvera sa plénitude, sa gloire, dans l'apothéose de ces créatures dont Il est

le modèle, l'archétype, la réalité suréminente et suressentielle (Hébr, 2:17-18; 4:15 ; 5:2 ; 7 ; 8 ; Phil, 2:7.10.11; cf. Gen, 2:19-20).

À son « humanité de surcroît » viendra se joindre *cum gloria*, comme disent les Pères de Nicée, une « naturalité » de surcroît. Pleinement homme, Il sera donc, Lui aussi, selon l'énergique expression de Bossuet, « l'univers ramassé »²⁷: « Dans la création nouvelle, dit-Il Lui-même, le Fils de l'Homme siégera sur le trône de sa gloire » (Matt, 19:28). Car « l'homme a été fait à peine inférieur à Elohim », son Créateur, qui « lui a donné l'empire sur l'œuvre de Ses mains, mettant toutes choses sous ses pieds » (Psaume 8:7). Parole réalisée dans le premier Adam (Gen, 1:28 et 2:18-20) et dans le Second (Matt, 28:18 ; Luc, 5:4-6 ; Jean, 21:6).

Cette re-naissance cosmique – *paliggenesia* – équivaut à une « remise de *toutes choses en place* », en l'état, *apokatastêsei panta* (Matt, 17:11 ; Marc, 9:11). Et il s'agit bien d'une rénovation du monde *physique*, de la « terre » ; puisque, si « le ciel a reçu » Jésus-Christ, c'est « jusqu'au moment de la remise en place de *toutes choses*... lorsque des temps de rafraîchissement viendront de devant la Face du Seigneur » (Actes, 3:19.21). Alors, conformément au Psaume 8:7, Dieu ayant destiné *toutes choses*, rebelles, à servir à son Fils d'escabeau pour ses pieds (1 Cor, 15:27 ; Psaume 109:1 ; 8:7) ; « *toutes choses* Lui seront (effectivement) assujetties, le Fils Lui-même étant assujetti à Celui qui Lui aura soumis *toutes choses* – *ta panta*²⁸ – « afin, qu'en *toutes choses* Dieu soit *toutes choses* », leur ultra-réalité, non plus seulement occultes, mais manifeste : *ta panta en pâsin* (1 Cor, 15:28)²⁹. Il semble difficile de ne pas voir en cette accumulation, en cette répétition presque outrancière de l'expression *toutes choses*, un artifice de style intentionnel, destiné à bien mettre en vedette le caractère cosmique, universel, du processus évoqué par l'Apôtre.

On comprend, dès lors, que, dans la nuit de Noël, suivant un cantique aussi fameux qu'inepte,

le monde entier tressaille d'espérance...

Voilà pourquoi Dieu, constituant le Christ comme « tête », comme principe et prémices de l'univers régénéré, divinisé, ou du moins divinisable, « L'a donné (dominant) sur *toutes choses*, à l'Eglise, qui est son Corps, la plénitude de Celui qui *panta en pâsin plêrouménou*, qui remplit *tout* en *toutes choses* » (Eph, 1:22-23). Notons ici que *plêrouménou* peut se traduire aussi par : celui qui trouve sa propre plénitude, qui devient plénifié³⁰. Car il existe un rapport *réci-proque* d'accomplissement, de plénification, d'achèvement, de complétude, comme dit St. Jean Chrysostome en commentant Ephésiens, 1:23 : la « tête » imprime au « corps » son mouvement vital, mais, dit ce Père, « le corps supplémente et complète la tête ». Or, « la tête de tout homme, c'est le Christ ; la tête de la femme, c'est l'homme ; et la tête du Christ, c'est Dieu ». De même, la femme est la plénitude, la « gloire » de l'homme, et, si l'on poursuit le parallèle ébauché, ou plutôt amorcé par St. Paul, l'homme est la plénitude du Christ (1 Cor, 11:3.7). Impossible de nous étendre ici sur cette notion d'existence duelle, qui n'est ni celle de la monade solitaire, ni celle du multiple. L'Ancien et le Nouveau Testaments nous en donnent pour exemple l'unique réalité que constituent l'époux et l'épouse ; rigoureusement, ils ne sont plus deux, mais « une seule chair », une seule vie. Il en est de même pour la femme enceinte et l'enfant qu'elle porte en ses flancs³¹. Or, l'Épître aux Ephésiens affirme que le modèle par excellence de ce mode d'être particulier, de cette existence duelle, uni-multiple, est l'union, mieux encore : l'unité du Christ et de l'Église, c'est-à-dire en dernière instance du monde entier, dans la mesure où il s'insère et s'intègre dans le schème du salut.

L'Épître aux Philippiens explicite et amplifie cette idée en deux passages distincts. C'est ainsi qu'au chapitre 3, verset 21, l'Apôtre évoque (comme dans 1 Cor, 15:27-28), à propos du Christ, « le pouvoir qu'Il a d'assujettir à Soi-même *toutes choses* » (cf. 1 Cor, 3:21-23). Il s'agit là, selon Liglitfoot de « toutes les conditions et de tous les obstacles quelconques, personnels ou impersonnels ». Car « rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ, notre Seigneur : ni la mort, ni la vie, ni les Anges, ni les Principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les Puissances, ni la Hauteur, ni la Pro-

fondeur, ni *aucune autre créature quelconque* » (Rom, 8:38-39).

Mais voici un passage plus développé par un thème voisin, sinon identique : si le Christ S'est humilié jusqu'à la mort, le Père L'a souverainement exalté, « de sorte que, *dans* le Nom de Jésus, tout genou fléchisse : des choses célestes, des choses terrestres, et des choses *inférieures aux terrestres* » (Phil, 2:10-11). Il s'agit là, dit encore Lightfoot, « de *toute* existence créée dans les hauteurs comme dans les profondeurs, de *toutes les créatures* ». Et Moule (voir note 28) commente à son tour : « Ce que St. Paul vise par cette formule, c'est, non seulement l'existence consciente, voire tout simplement l'existence animée, mais même l'inanimée, l'ensemble de toutes les créatures, quelles qu'elles soient, *tapanta*, les éléments impersonnels et inconscients adorant Dieu à leur manière » (cf. Isaïe, 45:23 ; Rom, 14:10-11).

Tout l'univers, par conséquent, adore le Père *en tô onomati Hiêsoû, per Christum Dominum nostrum*, ou, si l'on préfère, *in Adama novo* : par Lui, en Lui, avec Lui ; tout comme nous-mêmes, Chrétiens, devons tout demander au Père *en to onomati Mou*, « dans » le Nom de Jésus (Jean, 14:13-14), « ayant, les uns et les autres, accès à travers Lui, dans l'unique Esprit, auprès du Père » (Eph, 2:18) ; autrement dit, comme le Verbe *est* essentiellement, par tout son être, éternellement orienté *pros ton Théon, ad Deum*, nous sommes destinés, *fili in Filio*, à le *devenir*, mais par l'intermédiaire du Fils par excellence, et *dans l'unité* conférée, réalisée par l'Esprit : *consummati in unum*. Et l'on peut comprendre par « toutes choses » la création tout entière.

C'est ce que confirme d'ailleurs l'Apocalypse : « Toute la création (*pân ktisma*) qui est dans le ciel et sur la terre et sous la mer, et *toutes les choses qui s'y trouvent (kai ta en autois panta)*, je les entendis s'exclamer : À Celui qui siège sur le trône, et à l'Agneau : louange, honneur, gloire et puissance dans les éons des éons ! »³². C'est ainsi que « le Vainqueur héritera *toutes choses* » (Apoc, 5:13 ; 21:7 ; cf. Rom, 4:13 ; 8:17 ; Gal, 4:1-7 ; Hebr, 1:2).

Nous voici donc parvenus à ce terme où, « *toutes choses* étant renouvelées », il « n'entrera dans cette Cité sainte » que

sont « les cieux nouveaux et la nouvelle terre » absolument « rien d'avilissant ou d'abominable » (Apoc, 21:1, 5, 27). Alors, nous dit le prince des Apôtres, « la justice règnera dans ces nouveaux cieux et cette terre nouvelle » : *kainous dé ouranoïs kai gên kainên, en hoïs dikaiosunê katoikei* (2 Pierre, 3:13). C'est donc une véritable existence terrestre – avec tous les prolongements et corollaires animaux, végétaux et minéraux qu'elle présuppose, avec toute l'anthroposphère requise – que remplira la justice. Sur quoi citons une dernière fois le grand exégète paulinien que fut Lightfoot : « La terre et son atmosphère seront renouvelées, derechef créées, adaptées au genre humain lui-même de nouveau créé, rendues capables de servir d'habitat à l'homme glorifié. De même que les corps spirituels des rachetés diffèrent des corps naturels (1 Cor, 15:44), ainsi la constitution physique du monde où ils vivront, avec tous ses “règnes”, sera changée pour la transfigurer et l'adapter au séjour d'une race transfigurée » : *vita mutatur, non tollitur*³³.

On peut bien se demander – en se référant peut-être aux réflexions d'Edouard Le Roy, dans *Dogme et Critique*, sur la ductilité, la labilité, la docilité apparemment consciente, la plasticité d'une « matière » enfin totalement soumise à la « forme » humaine – si le fait même, pour l'homme glorifié, d'être enfin ce qu'il est, ne retentira pas sur *son* univers. L'homme enfin possesseur, non seulement de *l'image*, mais aussi de la *ressemblance* divine, enfin restitué à son rôle de « dieu » de ce monde, d'Ange de la Présence pour cet univers de la manifestation sensible, et devenu Médiateur collectif du monde physique, celui-ci ne va-t-il pas, tout « naturellement » – puisque la surnature sera devenue nature – se transformer à l'image et à la ressemblance de l'homme ? Quelques eschatologistes « orthodoxes » du temps présent, Fédorov entre autres, ont cru même discerner que là se trouvent le sens, la valeur et la portée, voire la nature et l'identité véritables, des fameux « progrès de la science moderne ». Chacune de nos « conquêtes », découvertes et inventions, constituerait un épisode des *gesta Sancti Spiritus per homines*, un chapitre, certes non de la création même « continue », mais de l'« aménagement » cosmique. La transformation du monde en véritable cosmos, c'est nous qui, d'ores et déjà, la réaliserions

jour par jour. Nos laboratoires et nos universités feraient œuvre divine. La Parousie serait, au bout d'une lente saturation, la cristallisation subite, mais humainement préparée, de la « solution » Univers.

Mais on ferait bien de s'interroger avant de céder à cet optimisme : au lieu de Dieu, n'est-ce pas plutôt son « singe » qui guide et oriente un travail sans doute destiné à frayer les voies du définitif Avent, « de droit », certes... mais, en fait, prostitué aux Baalîm variés – dictature, démocratie ; liberté, autorité ; diffusion des lumières, intolérance ; etc. – auxquels l'homme moderne, qui n'a pour ainsi dire plus d'âme, sacrifie chaque jour son divin droit d'homme pour les toxiques brouets de l'égoïsme !

NOTES DU CHAPITRE IV

¹ Cf, Matt, 3:17; a-t-on noté que ces quatre mots constituent une parfaite formule trinitaire : le Père trouve dans le Fils sa parfaite Béatitude, qui est l'Esprit-Saint ?

² Bien entendu, les tenants du sens historique *exclusivement* cultivé s'insurgeront contre cette extension à toute la destinée humaine, prise globalement, de la Genèse à l'Apocalypse, des descriptions qu'une interprétation collée à l'Histoire réserve à dépeindre les malheurs du peuple élu au VI^e siècle avant Jésus-Christ. Mais, d'abord, nul ne s'aviserait de contester la portée messianique de prophéties comme Jérémie, 8:8-13 ; 11:19 ; 12:24 ; 16:19.21 ; 23:6 ; 30:3.9.22 ; 31:15-17.22.33-34 ; 32:40 ; 33:16 ; 48:47 et 49:6.39. Si ce prophète, croyant décrire la rédemption toute proche, opérée par un Messie contemporain, nous livre à son insu d'immenses perspectives à venir, n'en peut-il être de même pour les passages qu'il consacre à décrire la servitude que doit briser ce Sauveur ? Isaïe, lui aussi, croit révéler au roi Achaz des événements qui se passeront avant soixante-cinq ans, en lui annonçant la conception de son propre fils, Maher-Schalal-Chasch-Baz, alors qu'il proclame, sans le savoir, l'avènement de Jésus-Christ (Isaïe, 7:4.7-8.13-17.21-25 ; 8:3-4). Ceci, St. Ambroise le remarque dans un texte cité à la note 16 du chapitre II, et qui s'achève d'ailleurs en précisant que si, pour l'Ancien Testament, l'impie Achab et les faux prophètes sont qualifiés de *saints*, c'est parce qu'ils « signifient », malgré les apparences, le Christ, mais le Christ total, plénier, Tête et Corps, que « représentent symboliquement toutes les ordonnances de l'Ancienne Loi », ces rites et cérémonies trouvant leur sens, leur portée, leur *vraie* réalité, dans leur fonction de *figura futuri mysterrii* (In Circ.Dom., ad Mat., 3 Noct., Lect. IX). C'est ainsi qu'Origène et Grégoire de Nysse lisaient la Torah, plus tard Ruysbroeck, et, de nos jours, un Daniélou.

³ Il y a panchristisme si l'on attribue aux Chrétiens une telle symbiose avec le Christ qu'ils participent à l'union hypostatique et que la Seconde Personne devienne, sur les plans naturel et surnaturel, leur forme substantielle ; autrement dit, qu'il ne subsiste qu'une seule Personne : le Christ, donc le Verbe incarné. Il y a christopanisme (on a forgé ce mot comme on a créé théopanisme pour distinguer un certain panenthéisme hindou du panthéisme), lorsque les Chrétiens participent de telle sorte à la nature du Christ qu'ils constituent, avec Lui, en Lui,

par Lui, LA progéniture de Dieu : humano-divine, infinie-finie, créé-incréé.

⁴ De cette symbiose – terme analogique et imparfait – St. Paul nous donne une idée en la comparant à celle des époux (Ephés, 5).

⁵ Hymne *Gloria, laus et honor* (Dim. des Ram.), et l'Évangile de la Bénédiction des dits Rameaux.

⁶ Le paradoxe de cet occultiste hindouisant a cependant été réalisé par l'Açram des Jésuites de Bombay : *Light in the East*, ouvrages des PP. Johanns et Dandoy, etc. Voir aussi la *Christa Séva Sangha* anglicane.

⁷ Dans *Le Christianisme et les Temps présents*, p. 499 : « Nous n'avons pas dit toute la hauteur, toute la largeur, toute la profondeur du Temple et de la Cité de Dieu. La terre n'est qu'un point dans l'immensité. Et probablement la race d'Adam n'est qu'une tribu dans l'Eglise de Dieu et de son Christ ». Sur le même thème, M. Pierre Nothomb a naguère écrit *La Rédemption de Mars* ; à l'appui de vues analogues, André Godard a cité des textes de St. Thomas sur les possibilités d'Incarnations multiples du Verbe divin.

⁸ Tout étant donné dès le début, sans que le libre-arbitre humain, ce moignon de la liberté véritable, puisse rien changer aux décrets absolus : « Nous accomplissons librement des actes nécessaires » (Léon Bloy).

⁹ « Image empruntée – dit à propos du *Spiritus ferebatur* Crampon – à l'aigle qui plane, en agitant les ailes, au-dessus de ses petits, pour leur communiquer chaleur et force ». Cf. Deuté, 32:11 : *sicut aquila provocans ad volandum pullos suos*, etc. Pendant le chant du Credo, au cours de la Liturgie « orthodoxe », les Prêtres concélébrants agitent de même, tous ensemble, au-dessus des oblats, le voile du calice, tenu par ses coins : ce « battement d'ailes » vertical, le dit voile montant et redescendant pendant tout le chant du Symbole, de façon rythmée, quasiment comme une pulsation, rappelle la fécondation créatrice des « eaux » par l'Esprit-Saint et figure aussi l'action par laquelle ce dernier, aux termes de l'épiclese, transsubstantiera tout à l'heure les éléments consacrés.

¹⁰ *Altitudines Satanae* (Apoc, 2:24).

¹¹ Cf. Melline d'Asbeck, *La Mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1929, où l'auteur consacre un copieux chapitre à citer les Pères, Docteurs et théologiens éminents ayant adopté cette lecture de Jean, 1:3-4 (la presque unanimité jusqu'au XIV^e siècle).

¹² Voir, au ch V, l'interprétation, à propos des « eaux », du Psaume 148, verset 4.

¹³ Cf. Psaume, 2:6 ; 14:1 ; 42:3 ; Matt, 5:4.14 ; 17:1 ; Apoc, 21:2.10.

¹⁴ Cf. Mal, 4:2 ; Apoc, 1:13-16 ; 10:1 ; Isaïe, 60:1.19-20 ; Cant, 6:10 ; Matt, 10:2.

¹⁵ Apoc, 12:5 ; 2:27 ; 19:15 ; Psaume 2:9 ; 22:4.

¹⁶ Se rappeler ici la notion des « doubles célestes » dans la mystique juive : l'Abraham, l'Isaac et jusqu'au David céleste qui est le Messie.

¹⁷ Le R. P. Valentin Breton, O.F.M., a magnifiquement développé ce thème dans son *Christ de l'Ame franciscaine*, ouvrage réussissant cette gageure, pour un « bouquin » théologique, de faire à la fois connaître et aimer ; on lit en adorant, car tout le livre est prière.

¹⁸ 1 Pierre, 2:9 ; Exode, 19:6 ; Gen, 12:7 ; 13:15 ; 17:8 ; Isaïe, 43:20-21 (où cette « nation » comprend les règnes inférieurs à l'homme) et surtout Galates, 3:16.19.

¹⁹ Le peuple fidèle, dans l'Eglise russe, ne mange pas de pigeon, et justifie cette abstention dévotionnelle par des textes comme Luc, 2:24 ; Matt, 3:16 ; Luc, 3:22 ; Jean, 1:32.

²⁰ Cf. Isaïe, 53:7-8 ; Jér, 11:19 ; Luc, 10:3 ; Jean, 1:29-36 ; 19:9 ; Actes, 8:32 ; 1 Pierre, 2:23 ; Apoc, 5:6 ; 21:23.

²¹ Origène, que nous citons d'après Bossuet, écrit : « L'autel fut au Calvaire, mais le sang de la Victime baigna tout l'univers ».

²² Même les reptiles de la terre, mais non ceux du monde spirituel, non « l'ancien Serpent, celui qui est appelé le Diable et Satan », d'essence et d'origine céleste, angélique, « le prince de la puissance de l'air », (Eph, 2:2).

²³ Ainsi, la béatitude consiste dans la connaissance savoureuse du Bien suprême (cf. 1 Jean, 3:2).

²⁴ C'est Crampon qui intercale le mot « Israël » dans *seminabo eam Mihi in terram*. Mais ne peut-on pas comprendre, à plus juste titre, *eam* comme signifiant Jezréhel, qui précède immédiatement, cité jusqu'alors maudite, (cf. Osée, 1:4-5), c'est-à-dire Israël comme symbole de l'humanité ingrate, adultère et déchue ? St. Augustin considère le peuple juif comme le « symbole », en toutes les péripéties de son histoire, de l'humanité en général et de ses aventures spirituelles.

²⁵ Sur le symbolisme ecclésiologique du mariage, nous renvoyons à notre ouvrage : *Création et Procréation*, éditions de Minuit.

²⁶ L'Église est Mère de tout le Fils « unique », y compris le Chef de ce Corps, en tant que nous la considérons dans son prototype céleste, intradivin : la Sagesse, qui est « teneur » de Dieu, « sein » du Père. Cette Sagesse incréée, la tradition « orientale » y voit, non quelque hypostase, mais une essence, une nature qu'on pourrait dire « en quête » d'hypostase, si Dieu n'était pas éternel, entièrement « donné » tout d'une fois, aussi « simple » quant à la durée que par rapport à

l'espace. Cette « étoffe de Dieu », *Sophia*, nos frères séparés la qualifient surtout de Sagesse dans le Fils, et de Gloire dans le St. Esprit. Lire à ce sujet : Boulgakov, *Le Verbe incarné*. A. Van der Mensbrugge, *From Dyad to Triad* ; Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*. L'Église est aussi *Épouse*, en tant que Sagesse créée, contagion de la nature humano-divine, participabilité et participation de fait à la vie du Fils incarné, Corps mystique, « humanité de surcroît », ou, somme dit St. Paul, « plénitude » et « gloire » ou diffusion, rayonnement du Christ et de sa nature ; de ce rôle, on trouve une préfiguration païenne dans la notion hindoue de *Chakti*, de plasticité, d'universelle possibilité, de participabilité en Dieu. Enfin, l'Église est *Fille* dans ce qu'elle a de proprement humain, non plus d'incrée (là elle est Mère), ni de théanthropique, ni d'incrée-crée (alors, elle est Épouse), mais de simplement créaturel. Et comme la Sainte Vierge récapitule l'humanité rachetée, la préfigure, représente *in coelestibus*, par excellence, la Jérusalem de gloire, en vertu de son Assomption, on comprend pourquoi sont interchangeable les textes liturgiques qui réfèrent à la *Sophia*, à l'Église, à la Mère du Seigneur, Elle aussi « Mère, Épouse et Fille ».

²⁷ Heiler (*Im Ringen um die Kirche*) félicite l'anthroposophe Rudolf Steiner d'avoir retrouvé la notion du « Christ cosmique » chanté par les hymnes ambrosiennes. Mais le *Christus aller Erde* de Steiner, de Rittelmeyer et de sa Christusgemeinschaft est, depuis la Crucifixion, devenu « l'Esprit de la Terre » dans un sens nettement panchristique s'étendant à toute la planète, dont Jésus-Christ glorifié serait devenu le génie, l'âme, la forme substantielle : Heiler pousse parfois fort loin cet éclectisme qui constitue « son » catholicisme.

²⁸ Lightfoot, cité par Moule, Évêque (anglican) de Durham, dans *Philippians*, Cambridge, 1918, commentaire paru dans la collection *Cambridge Bible*, écrit : « *Ta panta* sums up « all things » and presents them together as a whole ».

²⁹ Si *panta* est précédé de, l'article *ta*, par contre *pâsin* est sans article : Dieu est, en toutes choses considérées comme multitude, leur réalité ramassée, synthétisée, « récapitulée » en tant qu'unité. *Tout le secret de la création*, dit Soloviev dans ses fameuses *Leçons sur le Théandrisme*, tient trois mots : *eîs kai pân*.

³⁰ Avec la Vulgate, avec la plupart des Pères, dont on trouvera l'avis chez Cornelius a Lapide (à propos d'Eph, 1:23), et des modernes comme Armitage Robinson et Prat, nous traduisons *plêrouménou*, non par un verbe actif comme Crampon, mais par un « moyen-réfléchi », et même par un passif.

³¹ Voir note 25.

³² Voir la note 1 du « Prologue » du présent livre.

³³ Cf. St. Grégoire de Nysse, *La Création de l'Homme*, Paris, 1943, introd. du R.P. Jean Laplace, S. J. Voir surtout pp. 72-73 : « Dans le premier cas (l'univers en son état présent, de péché), la matière est un « néant », « sans consistance », un « roulement », une « vanité ». Elle est un signe de notre asservissement et de notre imperfection. Elle est un durcissement du péché. L'ensemble corporel, où devait s'exprimer notre royauté et notre indépendance, est devenu par notre faute la chair impérieuse. La matière même de l'univers a été corrompue par notre Chute, elle est devenue un obstacle, elle est incohérente et « sans beauté ».

Cet état de durcissement ne durera pas toujours. Lorsque, par le Christ, l'humanité atteindra sa perfection, le corps (de l'homme) et l'univers seront entraînés dans le sillage de l'âme et retrouveront l'ordre de la nature. Au lieu d'être un obstacle, les « propriétés corporelles comme la couleur, l'apparence, la délimitation spéciale et les autres, passeront à un état divin ». La matière n'imposera plus ses déterminismes et ses limitations, mais « elle sera modelée par l'être intérieur ». « L'homme ne sera pas une chose et n'en paraîtra pas une autre, mais il sera connu tel qu'il est ». Alors les accidents cosmiques n'auront plus prise sur nous ; car le péché sera détruit et avec lui, la faim, la soif, le comueil, la maladie, la mort. Comme le Christ ressuscité, « nous passerons les portes closes ». Nous aurons en main un parfait instrument, qui ne « sera plus gâté par la rouille ou la moisissure », ou « brisé des suites de la Chute, de sa chute », mais répondra, à tout instant, aux excitations de l'âme. Dans cet état, la matière soumise ne sera plus une « apparence » mais, libérée par l'esprit, elle sera « pure transparence ».

CHAPITRE V

CE QU'EN DIT L'ESPRIT-SAINT

SYNTHÈSE COSMOLOGIQUE DE ST. PAUL

Il nous reste à revenir au texte fondamental en l'occurrence : au huitième chapitre de l'Épître aux Romains, maintenant que les pages précédentes lui assurent un éclairage multiple qui permet d'en mettre en lumière les détails. Mais, avant d'interroger et d'interpréter chaque verset de ce fameux passage, nous voudrions esquisser une vue panoramique de la cosmologie surnaturelle sur quoi l'Apôtre fonde, à travers toutes ses Épîtres, nombre de prescriptions pratiques.

Certes, l'Écriture inspirée, la *Parole de Dieu* – et quel Chrétien récuserait ce témoignage ? – abonde en allusions à la souffrance de la création tout entière, à ses « douleurs puerpérales ». Mais St. Paul, en utilisant pour ainsi dire ce fonds commun, ce stock alors ancien déjà de thèmes bibliques, échappe à tous les préjugés de son temps, franchit en un éclair près de vingt siècles, transcende inexplicablement le « climat » d'idées et de sentiments propre à ses contemporains, *en sympathisant avec la nature du point de vue de la nature elle-même*. C'est une note absolument unique dans les deux Testaments. Le monde païen ne l'a pas connue davantage : l'antique et poétique *sunt lacrymae rerum* reste anthropocentrique ; les « choses » ne font verser des larmes à l'homme que parce qu'elles lui rappellent ses propres tourments : elles ne lui parlent que de lui ; elles-mêmes sont indignes d'intérêt : point de vue d'ailleurs tout « classique » – l'homme mesure des choses, mais l'homme de la

Chute, l'homme souillé, ontologiquement aliéné, le pseudo-homme. C'est St. Paul qui s'intéresse aux « choses », les personnalise en quelque sorte, parce qu'il découvre en elles Celui par qui, en qui et pour qui elles ont reçu l'être (Romains, 11:36). De même que le romantisme, sous sa forme « rousseauiste » particulièrement, a – comme l'ont montré voici quelque vingt ans Massis et Maritain – désurnaturalisé les thèmes évangéliques, les a ravalés de la surnature (niée) à la nature, ainsi de cette « sympathie » avec le monde subhumain : le romantisme littéraire s'est épris du « monde extérieur », pour parler comme Théophile Gauthier. Mais, répondrait l'auteur de l'Épître aux Ephésiens, c'est « un monde sans Dieu », et déifié en-dehors de Dieu, à la place de Dieu, tout comme Adam tenta de se diviniser par une astuce qui n'est au fond que violence. Le romantisme étend aux règnes inférieurs la tentation du Serpent : « Vous serez comme des dieux »... Monde, le vrai Dieu, c'est toi !.... Seul, l'Apôtre nous propose une cosmologie surnaturelle.

Dans la Genèse, 3:17-19 et 5:29, nous voyons que le « sol » est maudit à cause de la Chute humaine ; la nature physique ne produira plus « que des épines et des chardons ». Non seulement à titre de sanction vis-à-vis d'Adam, qui est tout l'homme et donc tout homme, mais, comme nous l'avons déjà vu, à cause de l'étroite symbiose unissant l'espèce à l'anthroposphère, la nature devient pour l'homme un habitat rebelle, hostile, résistant. La Mère-Terre des vieilles religions chthoniennes est en fait une marâtre. L'homme doit forcer et dompter le « sol » à la « sueur de son front ». Vivre, tout bonnement exister sur le « plan » physique, se maintenir dans l'être, exige désormais un « labeur pénible » : *in laboribus, in sudore vultus tui...* L'homme a toujours travaillé. Dieu avait « placé l'homme dans Gan-Eden pour le cultiver et pour le garder » (Gen, 2:15). Mais il s'agissait là d'un travail facile, heureux, équivalent humain de la création ; d'une telle opération, on peut dire qu'elle justifie la parenté linguistique du poète et du réalisateur : *poiêtês*. S'il est vrai que l'agir est conforme à l'être qu'il exprime et explicite, un *esse* bon, déiforme, inaliéné, ne peut que donner lieu à une activité condigne. L'action sans effort, l'œuvre sans peine : telle est la formule du travail avant la Chute... et après la

palingénèse ou « restauration de toutes choses ».

Cette doctrine, gauchement esquissée dans la Genèse, à la façon des primitifs, Isaïe l'interprète en termes qu'on pourrait presque qualifier de modernes : « La terre est en deuil, épuisée », l'univers physique a perdu sa vitalité véritable, le Souffle qui lui vient d'En-Haut. Oui, « le monde est languissant, sans force. La terre a été *infectée par ses habitants* ; car ils ont transgressé la Loi, falsifié le Droit, rompu l'éternelle Alliance. C'est pourquoi la malédiction ronge la terre, dont tous les habitants sont voués au péché. Tous ceux qui l'habitent sont souillés par le péché, et ce qui reste d'hommes n'est qu'un petit nombre » (Isaïe, 24:4-7). Qu'il ne s'agit pas seulement, pour le prophète, de ses contemporains transgresseurs de la législation mosaïque, c'est ce qu'exprime nettement l' « éternelle Alliance », (*novum et*) *aeternam Testamentum*, qui est le pacte conclu à jamais avec le genre humain dès Adam, rappelé par Moïse, revivifié en Jésus-Christ. *Tout* ce qui peuple le monde visible est, hélas, « voué au péché », dans le sens où Decius s'est voué aux dieux infernaux : c'est même en cela que consiste la malédiction de la « terre ». Et, quand bien même les hommes se compteraient apparemment par millions : d'hommes véritables, de « témoins fidèles », il ne reste qu'un « petit nombre » : ceux de l'Arche noachide, quelques Juges, Prophètes, Moïse surtout, sur qui tombait, d'avance, l'ombre de Jésus-Christ. Et, puisque la race en voie de déification, destinée à multiplier le Christ, est comparée par Celui-ci au Cep, à la Vigne de Yahweh, Isaïe conclut : « Le Cep languit ».

D'après la Tradition juive, « toutes choses furent créées très bonnes, mais, quand l'homme pécha, sa faute les corrompit, et elles ne reviendront pas à leur primitif état, elles ne regagneront point leur demeure primordiale (qu'on songe ici à Jean, 8:44 et Jude, 6), elles ne retourneront pas dans le domaine qui leur convient, jusqu'à ce que survienne le Fils de Pharez », c'est-à-dire le Messie, fils de David, qui descend de Pharez par Obed et Booz (*Bereschîth Rabba*, 12:5 ; cf. Ruth, 4:18).

Ainsi, pour les Juifs, la malédiction n'a rien de définitif ; la restauration nous vaudra de nouveaux cieux, voire une terre nouvelle où règne la justice. Il s'agit bien d'une réintégration de *toutes* choses, et non seulement de l'homme (Isaïe, 65:17 ;

66:22 ; 2 Pierre, 3:13 ; Apoc, 21:1 ; Actes, 3:21). C'est en cela même que consistera le règne du Messie. Conception des plus populaire parmi les Juifs d'alors : « Je transformerai les cieux pour en faire une bénédiction pour toujours, une lumière éternelle. Je transformerai la terre pour en faire une bénédiction, un habitat convenant à mes élus. Mais les pécheurs et quiconque fait le mal : ils n'y mettront pas les pieds » (*Livre d'Hénoch*, 45:4.5). Bénis au seuil de la Genèse, cieux et terre, monde invisible et visible ont été tous deux ravagés par la rébellion. Ils redeviendront « génésiaques ».

Telles sont les opinions et croyances courantes que St. Paul reçoit lors de sa formation rabbinique et qu'il utilise comme apôtre de Jésus-Christ. Certes, il ne s'étend pas sur le rapport reliant l'actuelle condition de la nature au péché d'Adam. Il se contente d'y faire une allusion fugitive. Le monde subhumain, dit-il comme en passant, a été soumis « au vide », au *creux* – « cela sonne creux », dira-t-on de ce qui n'a pas de fond, de substance, et la *mataiotés* de l'Apôtre rappelle la *maya* de l'hindouisme – la nature sensible, donc, a été « asservie au rien », à l'indétermination, donc au chaos, par la volonté de l'homme, par son acte pervers, mais non définitivement, non sans espoir. C'est moins le passé que le présent de la création, et plus encore les perspectives grandioses qui s'ouvrent devant elle, que le fameux chapitre VIII de l'Épître aux Romains offre à notre méditation. Et ce qui distingue la pensée paulinienne de l'eschatologie juive, ce qui la rend supérieure à l'apocalyptique de ses contemporains, c'est que sa vision de l'avenir, franchissant les bornes ethniques, s'avère pleinement catholique, voire cosmique.

Ce que l'Apôtre contemple avec ferveur, ce n'est pas un univers *restauré* au profit d'une race désormais heureuse et glorieuse, mais un monde *renové*, adapté à toute l'humanité enfin mûre, parfaite. Or, dans la fresque panoramique qu'il brosse de la création dans laquelle l'homme s'insère actuellement, St. Paul apporte un élément nouveau, inédit, inouï en son temps, on peut même dire : moderne. C'est qu'il manifeste, apparemment à son insu, comme une chose allant de soi, une profonde et réelle sympathie à l'égard de la nature « en travail », et cela par intuition « connaturelle » en quelque sorte, en s'identifiant au

monde subhumain, en épousant pour ainsi dire le point de vue du cosmos. On trouve dans les Psaumes bon nombre de passages où l'auteur sacré exprime une authentique communion, une réelle sym-pathie – au sens premier du terme – avec la joie, le bonheur, la fraîcheur et l'allégresse « adoratrice » de la création : les Psaumes 103, 113 et 148 en sont les exemples les mieux connus. Quand Job nous montre le « chœur des étoiles matinales » et les « cris de joie » poussés par les constellations, l'auteur de ce livre manifeste une compréhension tout intuitive du bonheur cosmique, de l'équation *création = joie*, dont on ne trouve guère trace chez les pessimistes modernes. Si, pour le paganisme antique, « il y a des larmes à propos des choses », la Bible, elle, trouve souvent « de la joie *dans* les choses ». Mais, ni dans les textes de l'Antiquité païenne, ni dans l'Écriture sainte, nous ne trouvons, sauf au chapitre VIII de l'Épître aux Romains, un passage où s'exprime une symbiose avec les *douleurs* (puerpérales) de la nature, une participation profonde de l'homme aux souffrances de la création. Et cela, non par rapport à l'homme, sans un atome d'anthropocentrisme, mais dans une perspective nettement cosmocentrique, et, si j'ose me permettre ce néologisme indispensable, cosmotropique, ktisotropique. Deux textes annoncent, mais vaguement, cette notion de l'univers, au Livre de la Sagesse : « Soumise à Toi, son Créateur, la *créature* (*hê ktisis*) s'évertue à tourmenter les méchants, mais se relâchera pour procurer le bien de ceux qui se confient en Toi... La *créature* (*hé ktisis*) tout entière fut transformée dans sa nature » (Sagesse, 16:24 et 19:6). Néanmoins, *l'outlook* de ces deux textes reste anthropocentrique. St. Paul inaugure donc une perspective rigoureusement inédite, que les Pères grecs fraieront plus outre et St. François d'Assise en Occident.

Mais l'Apôtre note surtout ce qu'il y a de « vanité », de gaspillage, d'insensé, d'« alogique », dans la nature d'après la Chute, ce qu'elle comporte d'inutile, d'inefficace, de décevant, de triste, d'amer et d'illusoire, du fait qu'elle est entièrement soumise à l'inexorable loi de corruption, de dégénérescence, d'« entropie » et de caducité : tout débouche sur la mort. Une vie qui mène là, une existence se jetant dans le néant comme un fleuve dans la mer, n'ont aucun sens, ne signifient rien, ne

constituent aucun témoignage. Il n'y a plus de présence ; tout est carence, tout fuit, l'être se défait à mesure qu'il s'ébauche : le monde, c'est la toile de Pénélope, mais sans même une Pénélope. La douleur dont souffre la création, c'est d'être écartelée entre l'être et le néant, d'être à moitié, aspiration pure, devenir précaire, donc être inauthentique, grevé d'hypothèque, asservi, voué à la faillite ontologique sitôt présentée la traite... Sans doute, « la Femme, lorsqu'elle est enceinte, se tord dans la souffrance, parce que son heure approche ; mais, sitôt l'Enfant mis au monde, elle ne se souvient plus de ses douleurs, dans la joie qu'elle a de ce qu'enfin l'Homme est né dans le monde », l'Homme authentique « témoin fidèle et véritable » de l'idée d'Homme en Dieu – laquelle est le Verbe incarné, le Christ éternellement voulu et décrété – et le voilà « dans le monde », qu'Il rachète et déifie par sa présence (Jean, 16:21). Mais, dans la seule perspective de la Chute, si l'on fait abstraction de la Rédemption, c'est la souffrance – et ontologique – qui caractérise la création. D'où, la « nausée ».

St. Paul sent cela, non comme Paul, homme, mais comme Paul, élément du monde. C'est comme si la nature frappée à mort trouvait en lui cœur et conscience. Jamais poète – au fond surtout préoccupé de trouver un contrepoint à la mélodie de son Moi – jamais poète n'a, comme l'Apôtre, su et pu se renier soi-même au point de n'être plus que monde, sensibilité, conscience et voix du monde. En écoutant ce que lui révèle son âme, ou plutôt la divine Âme de son âme, il entend la clameur universelle de la douleur cosmique, les appels déchirants de la Femme en travail ; car, parmi les voix nombreuses de la nature, il faut compter celle-là, indubitable.

Le Bouddha Gottama, le Tattagatha, n'avait pas été loin de découvrir ce mystère. Il avait deviné combien l'être, et la « soif » ontologique – *treçna* – apportent aux créatures de souffrance et de déception. Mais, pour lui, c'est l'être lui-même qui est en cause, « le pelé, le galeux, d'où nous vient tout le mal ». Plus nous existons, plus nous accumulons de malchance et de malheur. *Nivr'iti*, s'éteindre, échapper aux rêts de l'oiseleur, fuir la vie : voilà l'unique solution.

Pour l'Apôtre, au contraire, c'est l'absence d'être, l'insuf-

fisance, la précarité, le devenir – porté au carré par la Chute : contingence qui s'affirme, pourceau biblique se délectant de son vomissement – c'est la carence ontologique qui provoque la « soif » ; et la plénitude seule, la participation à la nature divine, au *Plérôme*, qui nous assouvira. Cette « explication » de la souffrance universelle la lui rend tolérable. Cette douleur est *puerpérale*. Comme pour la Femme de Jean, 16 – qui est la Sagesse, « justifiée » par les enfants qui lui viennent quand même (Matt, 11:19) – c'est l'enfantement qui donne la clé de la souffrance et, du coup, lui arrache son aiguillon. Non seulement la nature « gémit » (*susténazei*), mais elle « attend avec un ardent désir » (*hê apokaradokia apekdekhetai*) : vienne le jour où naîtra le fruit de son agonie, « elle ne se souviendra plus de celle-ci, à cause de sa joie », qui sera parfaite (Jean, 16:21).

Il y a donc, pour St. Paul, une destinée cosmique ; le monde physique va vers une « fin », comme dit l'Évangile, c'est-à-dire vers un achèvement, une autoperfection, à laquelle l'homme aura sa part. Car il lui faut trouver la plénitude du corps comme celle de l'âme ; l'Esprit doit le saturer tout entier (1 Thess, 5:23). C'est donc l'homme tout entier, comme il est dit en cette Épître, « le tout de l'homme » (*holokléron humôn*), qui doit, par-fait et glorifié, s'insérer dans un univers affranchi comme lui de l'échec, du mal, de la précarité, de la corruption et de la souffrance.

On s'aperçoit que l'Apôtre se tient à égale distance d'un spiritualisme exsangue et docétique, unilatéral et partial, et d'un matérialisme tout aussi incomplet. De nombreuses sectes et philosophies contemporaines – les noms abondent, mais à quoi bon faire des « personnalités » ? – ont cessé de croire à la réalité de la matière, ou la tiennent – avec ses corollaires : faiblesse, impuissance et douleur – comme inférieure, intrinsèquement mauvaise, indigne d'attention. La vogue des disciplines orientales a fort contribué à ce néo-docétisme. Or, la religion du Verbe *incarné*, formulée par St. Paul, voit dans l'univers physique une création de Dieu, un temple de sa Présence. L'adulte est-il capable d'aucune activité spirituelle, sinon comme élément du monde sensible, par l'intermédiaire des sens, donc des organes corporels ? Telle est l'étroite fusion, l'indispensable symbiose

de l'esprit et de la matière qu'il est difficile, pour un Chrétien – *sauf à tenir compte de la Révélation* – de concevoir un état « séparé », « désincarné », de l'âme individuelle, de l'esprit humain, après la mort : est-ce encore un état de « vie » ? À tout le moins provisoire et contre-nature... L'esprit de l'homme, ayant achevé son odyssée, peut-il être affirmé « par-fait », achevé, complètement « adulte » et « mûr », s'il ne possède aucune corporéité, certes « matérielle », car sinon l'on ne pourrait parler d'un « corps » – tout au plus, à l'indoue, d'une « enveloppe », *koça* – mais aussi « spirituelle », en tant qu'organe adéquat de l'âme enfin parfaite, partenaire vitalemment uni de l'esprit parvenu à « stature adulte », comme dit St. Paul ? Il s'agit donc bien d'un « corps », mais que l'âme ne traîne pas comme un boulet, où elle ne se trouve pas prisonnière comme un guerrier médiéval dans son encombrante armure, auquel elle ne doit surtout aucune corruption, grossièreté, faiblesse ou tentation. Comment cela se réalisera-t-il ? Quelles seront les modalités de cette résurrection « de la chair » *cum gloria* ? Nous n'en savons rien, mais l'espérance chrétienne en maintient rigoureusement le principe. Et cette destinée du *corps* humain, comment la séparer, voire tout bonnement la distinguer, du sort réservé à l'univers matériel pris comme un tout ? C'est donc *toute* la matière, *toute* la nature sensible, qui doit indéfiniment se développer et s'épanouir, comme l'esprit ; et ce qui justifie cette dialectique de l'être physique, ce *qui* l'explique et la réalise à la fois comme une « entéléchie », c'est précisément la GLOIRE finale par laquelle et en vue de laquelle Dieu entend être TOUT, l'ultra-réalité d'absolument *tout* l'être – esprit et matière – en *toutes* choses (1 Cor, 15:28).

Mais, si l'Apôtre s'oppose à un spiritualisme intempérant, il ne s'en prend pas moins, avec une vigueur d'ailleurs implicite, à ce matérialisme érigeant la matière comme une réalité autonome, indépendamment de l'esprit. Nous ne prenons *conscience* des objets matériels, voire de la matière en général, que par rapport à une conscience donnée, à un esprit déterminé, c'est-à-dire comme manifestation d'une personnalité quelconque. Evidemment, ces problèmes purement métaphysiques n'intéressaient guère le prédicateur du Christ crucifié. Seulement, lorsqu'il

entrevoit comme en vision la nature glorifiée comme l'anthroposphère d'une humanité déifiée, on peut, de sa doctrine purement religieuse, conclure à cette position philosophique. Pour lui, la création tout entière « *partagera* la liberté glorieuse des *filis* de Dieu » (Rom, 8:21).

St. Paul, en écrivant ces lignes, songeait-il peut-être à la Transfiguration, par laquelle le Christ avait dévoilé à quelques disciples choisis quelle gloire était réservée au Fils éternel – et à tous ceux que le Père avait prédestinés à devenir *filii in Filio* ? L'événement du Thabor n'a-t-il pas confirmé les Apôtres dans leur adhésion de foi aux prophéties touchant la gloire universelle accompagnant la Parousie messianique ? St. Pierre rappelle d'abord la vision « sur la montagne sainte » : elle a confirmé pour lui l'Écriture prophétique, lumignon diffusant son humble mais utile lueur « dans un lieu obscur » – les « ténèbres » de Jean, 1:5 : le monde de la Chute – jusqu'à ce que vienne à poindre le fameux « jour du Seigneur » et que, « l'Etoile du matin se levant dans nos cœurs », nous soyons remplis du Christ, saturés de Lui jusqu'au bord – et n'est-ce point là la Parousie (2 Pierre, 1:16-19) ?

Quand St. Paul nous montre la nature « gémissante » et, plus encore, « enfiévrée d'attente anxieuse », faut-il y voir une métaphore, une prosopopée, comme l'ont imaginé St. Jean Chrysostome et la majorité des exégètes ? S'agit-il d'une figure de style, comme lorsqu'un Psaume nous fait voir « les flots battant des mains » ? Dans son *Delay is dangerous*, George Crabbe décrit suggestivement une matinée d'automne comme elle apparaît à un personnage mélancolique, et termine ainsi :

*These things were sad in nature, or they took
Sadness from him, the likeness of his look...
Triste nature, ou bien ne l'était-elle
Qu'à son instar, image trop fidèle?...*

Est-ce la clé de cette péricope célèbre ? N'y aurait-il pas, dans cette nature, une essentielle tristesse, une mélancolie ontologique, voire même l'ébauche d'une « anxieuse attente », une inchoative mais réelle mélancolie, indépendamment de l'esprit

humain (je ne dis pas de l' « esprit » tout court) ? La tradition chrétienne au sujet des Anges et de leur ministère cosmique – qui disparaît la première ; ensuite, s'évanouit la doctrine du Diable – cette angéologie, telle que la professaient les Pères et les Docteurs, avant l'endosmose rationaliste et le « minimisme » dogmatique, ne peut-elle mener à estimer qu'une intelligence va de pair avec chaque créature matérielle, qu'une conscience – et que savons-nous des niveaux de conscience dans un univers dont, après tout, nous ne sommes pas les Créateurs pour en posséder l'exact inventaire ? – qu'une conscience, de nature peut-être inconnue pour nous, surveille, guide, protège – *custodit, fovet, protegit, visitat atque defendit* – le moindre brin d'herbe ? Ce « gardien » de nos compagnons inférieurs de service n'en « réalise »-t-il pas consciemment la beauté, la joie, mais aussi la douleur et l'espoir ? S'il en est ainsi, nous pourrions, tous découvrir, au sein de la « nature », non seulement carence, misère et douleur, mais aussi la conscience de ces états, tout un frémissement universel d'attentive présence et, par conséquent, d'authentiques gémissements : la douloureuse expectative du cosmos. Sur la tradition judéo-chrétienne en matière de providence naturelle par les Anges, nous renvoyons les lecteurs désireux d'épuiser – si l'on peut dire ! – cette question, à l'inestimable *Service of Angels* de Latham, paru à Cambridge en 1894, et au très dense petit volume du kabbaliste catholique Gabriel Huan, *Discours sur le Royaume de Dieu*, Paris, 1928 ; d'autres fils de l'Eglise, eux aussi « ferrés » en Kabbale, pourraient être utilement consultés : les Pères A. Kircher, S. J. (*Œdipes Aegyptiacus*) et E. Sabathier (*L'Ombre de la Sagesse universelle*) ; plus près de nous, le rabbin Drach, anobli par Grégoire XVI, qui le nomma bibliothécaire de la Propagande (*Harmonies entre l'Église et la Synagogue*). Quant à Peterson, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935, effleure à peine le rôle cosmoarchique des hiérarchies spirituelles.

Un Catholique peut-il admettre cette part prise par les Anges – « gardiens » en l'occurrence aussi – à la destinée des « choses » sensibles ? Laissons, pour plus de prudence, la parole au Docteur angélique : « Les Anges régissent tous les êtres matériels ; cela, non seulement les saints Docteurs l'affirment ; mais

encore tous les philosophes qui tiennent pour l'existence de substances immatérielles » (Ia, Qu. 110, art. 1). Il est, d'ailleurs, « convenable que la créature spirituelle évertue la physique » (*ibid.*, *ad primum*). Aussi, la Sagesse divine « a-t-elle préposé des régents variés à la variété des choses » (*ibid.*) ; et voici une précision : « Les Vertus, ce sont tous les Anges qui régissent l'univers purement matériel » (*ibid.*). On peut donc dire sans crainte d'aborder aux rives de la témérité que, « tout entière, la nature physique est administrée par les Anges... aux mains desquels les êtres matériels sont comme des instruments... La forme substantielle, prédominante pour la réalisation des phénomènes matériels, est due à la force (influx ou influence : *virtus*) des Anges ; la nature physique, en vue d'être "informée" obéit aux Anges » (*ibid.*, art. 2). Cette « providence angélique est universelle : elle s'étend à toutes les créatures matérielles. C'est au point que les Saints et les philosophes s'accordent à dire que, si tous les corps sont régis et gouvernés par la Providence divine, c'est par l'intermédiaire des Anges » (*De Verit.*, qu. 5, art. 8).

St. Thomas ne fait d'ailleurs que s'insérer dans toute une famille de témoins. C'est d'abord Origène, à propos du chapitre XXII au Livre des Nombres : « Les Anges ont à s'occuper du monde ; ils régissent les bêtes, président à la naissance des animaux, à la croissance de l'herbe, des arbres et d'ailleurs de tout le reste ». St. Jérôme, dans son commentaire sur Matt, 8:23-27 – leçon huitième au 3^e Nocturne de Matines, le IV^e Dimanche après l'Epiphanie – écrit audacieusement : « Ce texte nous enseigne que toutes les créatures ont une connaissance directe, une perception du Créateur. Il les a, en effet, gourmandées ; Il leur a commandé, et Celui qui leur donna Ses ordres, elles en ont la connaissance, la perception. Non, certes, comme l'imaginent les hérétiques, parce qu'elles seraient toutes animées (douées de vie, voire de conscience), mais de par la (toute-puissante) majesté du Créateur : notre présence les laisse insensibles, ne les impressionne pas ; la Sienne, oui ».

St. Augustin affirme, au 3^e traité de la Trinité, chap. 5, que « tous les corps sont d'une ou d'autre manière régis par un esprit doué de vie et de raison ». Et, dans un autre endroit : « À chaque être visible en ce monde, une présence angélique est préposée »

(au titre 83 des *Questions*, qu. 79). Et il ajoute : « Dieu opère directement pour réaliser certaines choses, par exemple l'illumination et la béatification des âmes ; pour d'autres, le Créateur use de créatures exécutant Ses volontés : par exemple, pour gouverner le peuple des moineaux, faire exhaler au foin son odeur, déterminer le nombre de nos cheveux » (*ibid.*, qu. 62)... Dans le quatrième de ses *Dialogues*, ch. 5, St. Grégoire le Grand atteste qu' « en ce monde visible rien ne se meut sinon par le truchement et sur l'intervention d'une créature invisible ». Et St. Jean Damascène (*De Fide orth.*, 2:4), bien qu'il ne parle que du Diable : « C'était l'un de ces Anges qu'on appelle les Vertus, et qui dirigent tout l'ordre terrestre », c'est-à-dire le fonctionnement du monde visible. Dès lors, l'angoisse et la douleur, purement ontologiques, objectives, chez certaines créatures, ressenties par d'autres (mais sans conscience réflexive), deviennent subjectives, en vertu de la charité surnaturelle, chez les *mundi rectores* angéliques.

LE CHAPITRE VIII AUX ROMAINS

Relisons maintenant ce fameux chapitre 8 de l'Épître aux Romains :

VERSET 19. – « La création attend avec un ardent désir la manifestation des (hommes comme) fils de Dieu ». Car, « si nous sommes, d'ores et déjà, enfants de Dieu, ce que nous serons (un jour, non plus obscurément, mais face à face), n'a pas encore été manifesté ; nous savons, toutefois, qu'au temps de cette manifestation, nous serons semblables à Lui-même », notre modèle céleste (1 Jean, 3:2). Se référant au Psaume 35:7 – *homines et jumenta salvabis* – St. Augustin commente : « Les pierres elles-mêmes attendent leur salut ». Au Psaume 148, phénomènes naturels, plantes, bêtes sauvages et bétail louent à l'envi Yahweh ; chez Isaïe, Dieu Lui-même proclame : *Glorificabit Me bestia agri...* À Ninive, « bêtes, boeufs et brebis » se joignent au grand jeûne propitiatoire des hommes ; ensemble, « hommes et bêtes crient vers Dieu avec force, se détournent

chacun de sa mauvaise voie », si bien que « Dieu vit ce *qu'ils* faisaient, comment *ils* se détournaient de leur mauvaise voie » ; et Il eut pitié de Ninive, « la grande ville, parce qu'elle contient plus de 120.000 hommes incapables de distinguer leur droite de leur gauche, et des animaux en grand nombre » (Jonas, 3:7-10 et 4:11).

VERSET 20. – « Car la création – littéralement : la *créature*, présentée comme un seul et même objet de la miséricorde créatrice – a été soumise au *vide*, non de son propre gré – donc, sans qu'elle ait elle-même péché – mais à travers, par l'intermédiaire de, celui qui l'y a soumise ». Le grec porte : *dia ton*. Comment rendre cette nuance ? C'est le *per* latin, avec l'accusatif, qui n'équivaut pas le moins du monde à l'ablatif d'agent, mais indique, si l'on peut dire, une instrumentalité de « passage », comme dans : Pour se rendre d'Amsterdam à Paris, il faut passer *par* Bruxelles, donc *dia, per...* Ce *per* n'est pas loin de *l'in* avec l'ablatif : il en garde bien la connotation d'immanence, mais comme un moyen plutôt qu'une fin, comme une voie. Aller à Dieu *per Christum Dominum nostrum*, c'est trouver *dans* le Christ un chemin creux menant au cœur même du Père. Rien ne rend mieux cette double notion d'immanence en vue d'une transcendance que le voyage *par* fleuve : c'est *dans* ses eaux qu'on navigue *vers* la Cité dont il baigne les rives. Ainsi, le *per* des formules pauliniennes (et liturgiques) est à *l'in* comme l'agir à l'être, l'acte à la puissance, l'effet à la cause. *Per* « explique » *l'in* et en rend compte. Nous sommes sauvés *dia, per*, donc *dans* le Christ, par son intermédiaire, en passant par Lui, à travers Lui, parce rien ne se passe en Lui sans retentissement sur nous, qui partageons sa nature et sa vie. S'Il n'était pas, nous ne serions pas sauvés ; dans le schéma de la Rédemption, tel qu'il est éternellement décrété, le Père nous pardonne *en* Jésus-Christ, parce qu'Il nous retrouve *en* Lui, nous rejoint *en* Lui par *l'at-one-ment*, par la rencontre et symbiose théanthropique ; de sorte que le Christ est le point de tangence humano-divin, médiateur et frontière : il faut passer *par* Lui (les Gnostiques faisaient remarquer que *Stauros*, la *Croix*, signifie aussi la *palissade*, la *limite-frontière*, l'entre-deux-mondes). Mais nous avons d'abord été perdus par Adam, *per*, en lui, « à travers » lui. C'est ainsi que la

création tout entière, qui aurait dû se trouver soumise, par Adam, en lui, *dia* comme dit l'Apôtre, donc par son intermédiaire, par le chemin d'Adam, par son truchement, à Dieu, à l'Acte Pur, à la Plénitude de l'être, de l'agir et de toute réalité – de sorte qu'aux percussions humaines elle rendît un son « plein » – l'a été, au contraire, au *vide*, selon le grec de St. Paul, si bien qu'elle rend à l'auscultateur un son « creux » (cf. Gen, 1:26.28-29 ; 2:18-20).

Bonne en soi, essentiellement, dans la pensée divine et dans la nudité de son être intime¹, la création, qui possède son être comme Dieu l'a voulu, se trouve pervertie, non pas ontologiquement, mais « économiquement », et, du fait de l'homme et par rapport à l'homme et au rôle que l'homme joue entre l'univers et Dieu, appelée, comme anthroposphère, à devenir plus ou moins directement l'outil familial, le « quasi-corps » d'une humanité déchue, déserteuse, reniant sa médiation, sa mission de « messie collectif » (*dixit* Soloviev).

La voilà donc soumise au *vide*, au creux, au « trou d'être » – *mataiotêti*² – un thomiste dirait sans doute : à la pure *puissance*, en tant qu'elle s'oppose à la pureté de *l'acte*. C'est donc au non-être – en tant que, précairement campé dans l'existence pour s'être cramponné au don divin, comme un voleur à son butin (Phil, 2:6), il tente, en sa naïve outrecuidance, de ne devoir rien qu'à soi, comme s'il était l'aséité en personne ! – c'est, dis-je, au non-être posant à l'être, abusant de la patience et de la condescendances divines, incarné dans le genre humain, qu'est désormais asservie la création, et, *par* l'homme – *dia, per* – à Satan, nom personnel du néant, ou plutôt, puisqu'il n'est qu'une limite où s'évanouit toute pensée, au vertige du néant, à l'anti-gravitation ontologique, à cette contre-attraction qui fuit le bien, valeur positive, l'être.

Le monde entier se voit ainsi voué à la « perdition loin de la face de Dieu » (2 Thess, 1:9). Sans l'homme, la création se fût stabilisée dans sa plénitude (reçue, participée) ; puisqu'il a, par le péché, effectivement préféré le relatif à l'Absolu, la partie au Tout³, le négatif au positif, le précaire au nécessaire, le « sens propre » à la soumission plénifiante qui fait participer à l'Être : pour cette raison la nature, dans la mesure même où Dieu l'a créée pour l'homme, comme une espèce de « familial », d'animal

domestique, de complément para-humain, voire quasi-humain – l'homme devant, aussi bien, s'assujettir finalement « la créature » pour y trouver de quoi se réaliser lui-même à fond, pour y prendre les éléments complétant sa propre manifestation parfaite – la nature, dis-je, participe dans cette mesure même à la déchéance de celui qui est en quelque sorte sa « tête », son âme et sa voix.

D'où l'attente universelle : et des Anges, que le salut final des élus réjouira, nous dit St. Grégoire le Grand en commentant Luc, 15:7, parce qu'il comblera les vides laissés au ciel par la chute des esprits pervertis (cf. Apoc, 12:4) – des Martyrs et des Saints, parce que « sans nous ils n'obtiennent pas la perfection » (Hébr, 11:39-40) : formule inspirée, d'une incalculable portée pour évaluer ce qui revient à l'individu et à la communauté dans une piété authentiquement chrétienne – attente, enfin, du monde subhumain que doit transfigurer *l'omnia renovo* de la « fin », c'est-à-dire du *but*.

Or le signe de cette attente, de cette nostalgie ontologique, son expression, c'est la souffrance⁴. Sitôt que les hommes seront vraiment, effectivement, « actuellement », les fils de Dieu, sitôt que rayonnera leur gloire et s'effectuera *leur* épiphanie – *nova nos immortalitatis suae reparavit*⁵ – la création trouvera dans l'affranchissement de l'espèce le principe de sa propre paix par son achèvement. Elle sera, définitivement, « acte », positive, libérée de la moindre hypothèque du « vide », du creux, des limites privatives, du moins-être qui est un non-être, du devenir. C'est en l'homme et « par » lui, *per hominem*, « à travers » lui et à cause de lui, qu'elle est maintenant soumise, non par nature (comme l'imaginaient les Gnostiques), mais par accident, à la *vanitas*, à la *mâyâ*. Car, dit à l'homme Elohîm, « le sol est maudit à cause de toi », jusqu'au jour de l'universelle palingénèse, de la « remise en place de *toutes choses* », quand *l'ordre* sera restauré – c'est, dans l'hindouisme, la notion du *dharma* – quand ce qui est premier dans ce monde subversé sera dernier, et vice-versa⁶, quand « il n'y aura plus de malédiction », de maléfaction⁷, dans les « nouveaux cieux » et la « nouvelle terre »⁸.

La Chute a donc ravalé la nature inanimée et animée à une condition instable, inférieure ; elle l'accule à une fiction *qui dément son être* (par exemple : l'utilisation guerrière, meurtrière, de

substances faites pour contribuer à répandre la vie) ; or, le pire des mensonges, équivalant au suicide – non sur le superficiel plan biologique, mais sur celui de *l'être* même – c'est le « mensonge ontologique », par lequel on s'aliène au profit d'un fantôme, reniant sa propre essence, offrant ce qu'on a de réel en sacrifice à l'illusoire. Il résulte de tout ce qui précède, par conséquent, que si Dieu a permis qu'Adam déséquilibre la création, c'est ...

VERSET 21. – ... « avec l'espérance que la création, elle aussi, sera délivrée de la corruptibilité asservissante », de cette fondamentale précarité, pour entrer « dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». Ainsi, l'équation *servitude = corruption* s'oppose à l'équation *liberté = gloire*. On passe de la première à la seconde. Aussi, ce verset exprime-t-il un mouvement : *apoteisis*, comme dans 1 Pierre, 2:9 : « Il vous a appelés *des* ténèbres *dans* son admirable lumière », qui est le Fils ; Il vous a fait sortir du Vieil Adam, pour vous incorporer au Nouveau. Nous voici, dirait Pascal, « au rouet » : *fili in Filio* ! C'est la Pâque finale, *Pesach*, le passage définitif, que St. Paul annonce ici. Nous serons alors tous affranchis de l'illusoire (*mataias* = vide, creuse) manière de vie que nous tenons de nos pères et, par eux, d'Adam (1 Pierre, 1:18), puisque nous serons restitués au réel, derechef configurés à l'Acte Pur, incarné en Jésus-Christ. À tout instant, les textes liturgiques de l'Eglise byzantine opposent, s'inspirant d'ailleurs des Pères grecs, la « corruptibilité », l'emprise du néant sur l'être, l'essentielle et congénitale fatigue ontologique de tout ce qui *n'est* pas l'être, mais l'a seulement – et que nous devons à la Chute – à l' « incorruptibilité » née dans le tombeau du Christ (1 Cor, 15:42). À la traite qu'en Adam nous avons tous signée au non-être – tous, sauf Marie, que préfigura Jérémie (1:4-5 ; cf. Luc, 1:15 ; Jean, 10:36) – la Providence fait perpétuellement opposition, et de cet équilibre provient cette mort vivante que nous nommons le devenir. Mais, quand l'humanité sera devenue, sans possibilité de rechute, « la maisonnée de Dieu » (Eph., 2 : 19), la nature, qui est la maisonnée de l'homme, aura part à la liberté glorieuse de celui-ci.

VERSET 22. – « Car nous savons que, tout entière, la création gémit ensemble et souffre ensemble, gémit et souffre

comme un seul être, comme une seule *ktisis* ou créature, les douleurs de l'enfantement », préalables à l'universelle palin-génèse. Ce n'est pas sans raison que l'Esprit-Saint multiplie cette dernière métaphore – si c'en est une – chez Isaïe et dans le Nouveau Testament, car les créatures ne font qu'extérioriser les « ineffables gémissements de l'Esprit » créateur, qu'elles expriment, pour la plupart, *non loquendo sed moriendo*⁹; on pourrait ajouter : *et patiendo*, car subir, souffrir, c'est tendre à la mort, c'est mourir *in spe*, inchoativement. C'est une suggestion d'Ange, et donc « réconfortante » (Luc, 22:43), que de se dire, au sein de nos plus intolérables épreuves – et nous-mêmes, en 1941, en avons retiré force et lumière au camp nazi de Breendonk – que ces souffrances, apparemment fortuites, méritées et dues, sitôt qu'on les accepte et s'y abandonne sans chercher à supputer la justice de Dieu, à en inventorier le mystère, deviennent en quelque sorte « imméritées » et font partie des « gémissements inénarrables » de l'Esprit. La poignante com-passion du Mystère de Jésus prend ainsi figure de rachat cosmique : elle est d'une autre envergure et profondeur que la « pitié cosmique » du bouddhisme !

Dans St. Matthieu, le Christ annonce le « début des affres puerpérales » (Matt, 24:8 ; Marc, 8:13) ; le siège de Jérusalem n'en est qu'un symptôme. Mais le Seigneur applique aussi la même image aux prodromes de sa Parousie (Jean, 16:20-21). Cette apothéose de la création, inaugurée par l'Incarnation – *ecce ancilla Domini*, dit par Marie toute la nature – trouve son expression prototypique dans le *passage* (la Pâque) de la Croix à la Résurrection ; aussi, St. Pierre montre-t-il aux Juifs le Messie « délivré des affres puerpérales de la mort » (Actes, 2:24) ; car la mort, nous l'avons vu, est le vestibule ténébreux de la vie : *mutatur vita, non tollitur*. Et, dans la mesure où chaque membre reprend à son compte les actes salvifiques du Chef (Jean, 14:12), il éprouve à son tour, par l'effet d'une réversibilité due à la *koïnônia* (1 Cor, 2:26 ; 2 Cor, 11:29), ces douleurs de l'enfantement : *teknia mou, hous palin ôdinô*, « ma progéniture, dont j'accouche avec douleur à mon tour » (Gal, 4:19 ; cf. Col, 1:24). C'est d'ailleurs toute l'Eglise, la « Dame d'élection avec ses enfants » (2 Jean, 1), vivante et vivifiante Expectation, Attente

unique depuis la création du monde jusqu'à sa consommation, soupire vers Dieu de l'univers, qui « s'exclame, enceinte, en plein travail et dans les affres de la parturition » (Apoc, 12:2). L'homme, dans ce concert d'une tristesse faite pour la joie, n'est pas isolé, et l'humanité déchue, visitée par « la philanthropie et la bénignité de Dieu » (Tite, 3:4), a pour symbole Ninive, « ville immense, où sont plus de cent vingt mille hommes, incapables de distinguer leur droite de leur gauche, *et des animaux en grand nombre* », sur qui Yahweh proclame formellement qu'Il « S'afflige » (Jonas, 4:11). C'est donc ensemble, comme un seul être, que la création *tout entière* – « la créature », synthétise St. Paul, comme s'il n'y en avait qu'une seule – souffre et gémit. Et, pour qu'on ne s'y trompe pas, pour qu'on associe l'homme et la nature dans un commun, dans un indissoluble destin, l'Apôtre insiste :

VERSET 23. – « Et non seulement (la création sub-humaine), mais nous aussi (les hommes), qui avons les *prémices* de l'Esprit » régénérateur et rénovateur – d'autres en posséderont donc les fruits mûrs, ultérieurement, « en leur saison », *par nous, en nous, à travers nous*, comme ils avaient été « soumis au vide » de même façon ? – « nous gémissons en nous-mêmes », au plus profond de notre être. De par la Chute, nous sommes nous-mêmes, essentiellement, attente et gémissement : *excita, quaesumus, Domine, potentiam Tuam, et veni*¹⁰ Amen ; *veni, Domine Jesu* (Apoc, 22:20). « Nous guettons anxieusement, en effet, l'adoption, c'est-à-dire la rédemption de *notre Corps* ».

C'est, en effet, par notre « corps », par toute notre vie physique et animale, que nous appartenons au monde en plein « travail ». Mais les dons d'En-Haut qui nous distinguent de cette « créature » (ou création), sans toutefois nous en séparer, nous constituent les prémices de l'Esprit ; c'est donc en nous qu'elle prend conscience, de façon réflexe et par le *rerum cognoscere causas*, du grand cri d'appel qu'elle *est* depuis la Chute : « Répandez, Cieux, votre rosée, et que la Nuée (celle-là même du Thabor et de l'Ascension) fasse pleuvoir le Juste ! » Alors, la terre maudite et frappée de stérilité, incapable de produire les fruits annoncés par les bénédictions génésiaques, fermée depuis l'Eden, s'ouvrira derechef à la fécondation de l'Esprit pour enfanter le Sauveur¹¹.

Mais, en fait, le salut ne nous est communicable que parce que ce Sauveur a fait de nous son Corps en Se revêtant Lui-même d'un corps pareil au nôtre. Il nous sauvera donc tous, pour peu que nous Le laissions faire, et tout entiers (1 Thess, 5:23) : *l'adoption*, l'accès à la filialité humano-divine, la greffe sur la vie trinitaire, n'est complète et donc pleinement véritable, pour l'Apôtre, qu'avec la *rédemption* de NOTRE Corps, au singulier, littéralement : *le Corps de nous* tous, notre Corps unique et commun, le Corps que tous ensemble nous formons (1 Cor, 10:27).

Et voyez : comme nous-mêmes sommes le Corps du Christ, ainsi la nature tout entière sert de « corps » à l'humanité ; elle attend notre déification, mais celle-ci serait incomplète sans la sienne, bien entendu *mutatis mutandis* (cf. Rom, 8:23). Maintenant, que par « corps », on entende l'organe mystique par lequel Se répand et Se communique Jésus-Christ – l'Eglise – ou la forme physique par quoi s'exprime chacun de nous sur le « plan » matériel, voire pour certains l'anthroposphère, pratiquement, la portée générale du texte paulinien reste la même. Car, de toute façon

VERSETS 24-27. – « Nous ne sommes, en effet, sauvés qu'en espérance », jusqu'à ce que la « restauration de toutes choses » ait conformé tout l'univers au Verbe, son modèle. « C'est ce que nous attendons avec patience. Parallèlement, l'Esprit vient en aide à notre (congénitale) faiblesse ; car nous ne savons même pas ce qu'il nous faut demander, dans nos prières, pour nos plus essentiels besoins¹². Toutefois, l'Esprit Lui-même prie pour nous par d'ineffables gémissements. Et Celui qui sonde les coeurs sait quels sont les désirs de l'Esprit, à savoir qu'Il intercède pour les Saints selon Dieu », *kata Théon*, sans l'article (comme dans Jean, 1:1), donc de manière divine, à l'instar du *Théos* sans l'article *ho*, du Logos, du Christ notre « tête », notre Aîné (cf. Jean, 1:1).

Telle est, en effet, la déchéance de l'homme – et du monde en lui – qu'il en ignore la nature dans sa tragique réalité : *ab occultis meis munda me*¹³ ! Il faudrait être Dieu pour connaître vraiment le péché ; l'Etre, pour juger trans-lucidement (d'un oeil parfaitement « sain », dirait Jésus) la nostalgie du néant, l'absurde, l'effarant mensonge de la mort désirable et de la vie

repoussée¹⁴. Nous ne connaissons, qu'abstraitement, du dehors, le besoin fondamental de notre-nature ; seules, la Révélation et la grâce, qui la prolonge en nous, nous illuminent et, malgré nos ténèbres intérieures, font naître en nous, avec le pressentiment de la majestueuse Beauté divine et de sa pureté, un obscur soupçon du péché qui la souille. Sans notion pratique de la valeur suprême, sans connaissance concrète, gustative, sapide, de l'amour divin – bien entendu, il ne s'agit pas de « dévotion sensible » – sans cette science de Dieu comme Bien souverain, Perfection adorable et digne d'être aimée pour elle-même, sans cette science, dis-je, qui ne devient opérante et féconde qu'après s'être assimilé tout notre être et s'être elle-même identifiée à nous, comment veut-on que l'homme, ignorant de l'infinie tendresse et miséricorde de Dieu, ou se bornant à en répéter la formule comme un enfant ânonne sa leçon, se rende compte de ce que représente le refus de cet amour infini ?

C'est donc l'Esprit qui nous apprend ce qui nous manque pour être vraiment nous-mêmes, c'est-à-dire de véritables enfants du Très-Haut – *quoniam Ipse cognovit figmentum nostrum* (Psaume 102:14) – et qui, de notre nature inerte, prostrée, rocailleuse, stérile, fait jaillir l'eau pure d'un appel, d'un « gémississement », d'un *sténagmon* qui la dépasse : *Abyssus Abyssum vocans*. C'est Lui qui désire en nous, et répond à ce désir. C'est Lui qui demande à Dieu, comme Dieu seul peut le faire, qu'il y ait « des Saints », *qui secundum Deum postulat pro sanctis* (Rom, 8:27) – donc qu'en nous l'univers entier accède à l'apothéose, soit « conformé à l'image du Fils, premier-né d'un grand nombre de frères » (*ibid.*, 8:29).

On comprend, dès lors, que, pour St. Paul, « tout soit bon de ce que Dieu a créé », bon en soi malgré tout, et pour nous aussi, si, ouvrant nos coeurs à l'Esprit régénérateur et rénovateur, nous usons des créatures « avec action de grâces ». Car « tout est sanctifié par le Verbe (créateur) de Dieu », *in quo omnia constant*, « et par la prière », qui configure les hommes à ce Verbe incarné (1 Tim, 4:4-5). Ainsi, ce qui fut créé bon l'est resté ; mais, par la faute de l'homme pécheur (auquel les unit une symbiose décrétée le Sixième Jour) l'action de ces créatures bonnes (du moins à notre égard et, dès lors, entre elles) est

aujourd'hui dépravée : le monde entier conspire et collabore à notre mort (spirituelle et temporelle).

Il faut donc « sanctifier *tout* » ; mais l'initiative de cette universelle conversion doit partir de l'homme, « prémices de l'Esprit ». Inversément, signe évident de l'unité cosmique, les créatures contribuent en retour au salut de l'homme.

Tout a valeur sacramentelle ou sacramentale – non, comme l' imagine Carlyle dans *Sartor Resartus*, immédiatement, de par le seul fait de sa présence « naturelle », mais par le biais de la surnature gracieusement communiquée à l'homme et, par lui, à l'univers qui la reçoit à sa manière et suivant sa capacité – tout est donc *signaculum* de grâce – au sens, non « technique », mais général, du mot *signaculum* (« la Nature, disait Mason, est un sacrement »)... *tout*, jusques et y compris l'union sexuelle (Eph, 5:23-32; 1 Tim, 2:15). L'Église orientale, en sa sotériologie – éparsée, moins systématisée que la nôtre, moins condensée en formules définitives, en *schibboleth* (Juges, 12:6), mais prodigieusement riche en suggestions, orientations, allusions, symboles, intuitions dans la pénombre et « nuées lumineuses » – cette Église – pour autant qu'on puisse parler d'une « Église » séparée, détachée, vivant dans le Corps mystique comme un rein flottant dans l'organisme humain – cette Église, donc, a toujours fort insisté sur cette coopération salvifique du cosmos, précisément en partant du fameux chapitre huitième de l'Épître aux Romains.

Pour nos frères malheureusement séparés – malheureusement pour nous comme pour eux – les Sacrements associent la nature entière à la déification de l'humanité ; telle est, par exemple, à leurs yeux, l'éminente dignité créaturelle du pain et du vin, que Jésus-Christ entre avec ces substances dans un rapport intime qui les fait, avant nous et bien entendu dans un autre sens que nous, accéder par une sorte de transfiguration sacrificielle à la gloire¹⁵ : elles aussi « diminuent » pour qu'Il « croisse » ; ces aliments terrestres sont comme des précurseurs, des Jean-Baptiste du Christ eucharistique. Telle est la « gloire à venir », qui fait pâlir « toutes les souffrances du temps présent » (Rom, 8:18). Car notre légère affliction du moment actuel pro-

duit pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire » (2 Cor, 4:17).

THÉOLOGIE DU PSAUME 148

La nature entière doit donc enfanter ; que mettra-t-elle au monde ? Comment concevoir concrètement l'accomplissement de Romains, 8:22 ?

Cette fois encore, comme si souvent, la Parole sacrée nous apporte les plus enrichissantes, les plus suggestives réponses, à condition de la traiter *comme une vivante*, « plus subtile qu'aucun glaive à double tranchant », « pénétrante » et « dénoueuse » de nœuds gordiens (Hébr, 4:12) ; comme une Reine, une souveraine, mais orientale et patriarcale, nous consentant l'accès à sa majestueuse et quotidienne familiarité ; de sorte que nous la vénérions et l'aimions, cette incarnation de l'éternelle Sagesse, cette Parole du Verbe, comme un universel écho de Jésus-Christ, comme une Présence aussi plénifiante et vivifiante – à sa façon – que l'eucharistique ; comme une *semence* aussi (Luc, 8:11), destinée à germer, à croître, à se développer, à s'épanouir, à « porter du fruit » jusqu'au centuple (Matt, 13:23), et non, aimait à répéter Newman, « à rester inerte, immobile et immuable au bord du chemin, comme une borne milliaire, ou à se transmettre d'une génération à l'autre, comme un paquet fermé ». C'est pourquoi S. S. Pie XII, dans son Encyclique *Divino afflante Spiritu*, recommande à *tous* les Catholiques la *méditation* régulière de la Sainte Ecriture....

C'est, en l'occurrence, le Psaume 148 qui va d'abord nous renseigner. Son thème, comme celui du Cantique dans la Fournaise (Daniel, 3:52-90), tient en ces quelques mots : *Vous toutes, œuvres de Yahweh, bénissez Yahweh* (Daniel, 3:57).

Cet hymne des créatures n'a rien de métaphorique. S'il en est qui ne peuvent s'exprimer par la parole et par le chant, comme font les hommes, ni par l'invisible lumière de la connaissance extatique, comme font les Anges, leur existence même est un témoignage, leur seule présence atteste sa gloire, *leur louange*

est ontologique : elles sont elles-mêmes leur *Te Deum*.

Car « les cieux proclament la gloire de Dieu, et le firmament atteste l'œuvre de ses mains. Le jour clame au jour l'action de grâces, et la nuit la répète à la nuit. Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles, dont la voix ne soit pas entendue. Leur son parcourt toute la terre, leurs accents vont jusqu'aux extrémités du monde » (Psaume 18:2-5). Et « les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité, sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » (Rom, 1:20) ; les cieux physiques sont donc comme une parabole – mais réelle et vécue – de ce Royaume du Christ où « les justes brilleront comme la splendeur du firmament, et les guides des justes comme des étoiles » (Daniel, 12:3). Image d'ailleurs reprise à son compte par le Sauveur Lui-même : « Dans le Royaume de leur Père, les justes resplendiront comme le soleil » (Matt, 13:43). Ce Soleil de Justice, nous savons par Malachie quel Il est.

Le Psaume 148 comprend trois parties, comme d'ailleurs le Cantique dans la Fournaise : l'hymne des cieux (versets 1-6), celle de la terre (verset 7-10), enfin celle des hommes (versets 11-14). Ces trois parties correspondent aux trois divisions du monde angélique, auxquelles fait allusion la Collecte de la Messe du 29 septembre : ... *ut, a quibus Tibi ministrantibus in coelo semper assistitur, ab his in terra vita nostra muniatur* [accordez-nous d'avoir pour protecteurs, dans notre vie sur la terre, ceux qui sans cesse vous entourent et vous servent dans le ciel]¹⁶.

Le premier groupe comprend les sublimes Esprits « qui se tiennent toujours devant Dieu »¹⁷ : Séraphins (Isaïe, 6:2-6), Chérubins (Ezéch, 1:5 et 10:1-21) et Trônes (Col, 1:16 ; Apoc, 4:2.10 ; 5:1.6.13 ; 7:15 ; 22:3). Viennent ensuite les trois chœurs à qui la Providence confie la régence de l'univers physique, « esprits de l'air » (Eph, 2:2), c'est-à-dire au contact même de l'anthroposphère, de notre « terre » – car il en est de bons comme de mauvais – et ce sont les Dominations (Col, 1:16 ; Eph, 1:21), Principautés (Col, 1:16 ; Rom, 8:38 ; Eph, 1:21 et 3:10) et Puissances (Col, 1:16 ; Eph, 1:21 et 3:10). Sont enfin préposés au service des hommes¹⁸ : Vertus (Psaume 102:21 ; Rom, 8:38 ; 1

Cor, 15:24 ; Eph, 1:21 ; cf. Matt, 24:29), Archanges et Anges (Tobie, 13:15 ; 1 Thess, 4:16 ; Jude, 9 ; 2 Esdras, 4:36 ; Apoc, 15:1.6 ; 16:1 ; 21:9). N'oublions donc jamais que les appels du Psaume et du Cantique, lorsqu'ils s'adressent aux créatures visibles, ont un message aussi pour leurs régisseurs et guides spirituels. On ne peut songer à traiter ici des Anges *ex professo* ; on avait achevé d'écrire ce manuscrit lorsqu'on découvrit avec enchantement trois ouvrages modernes qu'on ne peut assez recommander : les livres de Latham et de Peterson, déjà mentionnés, et les deux notes sur les Anges, dans *Présence et Prophétie*, de Paul Claudel (Fribourg, 1942).

Voici maintenant le Psaume 148 :

Hallelou-Yah! Louez Yahweh!

1. *Louez Yahweh des cieux, louez-Le dans les hauteurs* (cf. Daniel, 3:56) !...

Il s'agit là du monde « céleste », c'est-à-dire pleinement et définitivement uni à Dieu, de la Jérusalem d'En-Haut que doit rejoindre l'Église d'ici-bas pour ne plus faire avec elle qu'une seule « Cité du grand Roi »¹⁹. L'Épître aux Hébreux voit celle-ci composée, entre autres, de « nombreux milliers d'Anges ». Ces « cieux », que mentionnent plusieurs Préfaces de notre Liturgie (Carême, Croix, Ste. Vierge, St. Joseph et Commune), sont couronnés par les « cieux des cieux », les sphères altissimes du *Gloria in excelsis*, c'est-à-dire les plus élevés des choeurs angéliques : Séraphins, Chérubins et Trônes. On peut se demander, d'ailleurs, si les « cieux des cieux », qui seraient au monde angélique comme ce monde est à l'univers physique, ne seraient pas identifiables aux Sephirôth de la Kabbale, dont la théologie chrétienne nous a fourni l'équivalent sous la forme orientale des « énergies » intradivines, et plus particulièrement au mystérieux groupe des Trois Premières : Kethêr, Binah et Khokhmah...

À Yahweh-Tsébaôth, « Seigneur des armées » célestes – des astres innombrables et des esprits qui les régissent, les *mundi rectores* d'Eph, 6:12 ; car, s'il en est pour prétendre au gouvernement du monde pour le compte de la « puissance des ténèbres » (*ibid.* et Col, 1:13), d'autres sont en possession ou du

moins mènent la contre-offensive au nom du « Royaume du Fils bien-aimé » (Col, *ibid.*), et les *mundi rectores* d'en-bas usurpent leur titre, tout comme leur chef, « dieu de cet éon » (2 Cor, 4 4 ; cf. 1 Cor, 8:5) – à Dieu donc, à *notre* Dieu (1 Cor, 8:4.6), la « troupe de la milice céleste », appartenant aux hiérarchies inférieures, dédie la gloire qu'Il reçoit, face à face, des *excelsi*, la gloire qu'à jamais Il possède *en* eux, dans leur nature fixée par leur choix primordial, dans leur vie surnaturelle, dans tout leur être, devenu pure adoration : *IN excelsis* (Luc, 2:13-14).

2. *Louez-Le, vous tous, ses Anges ; louez-Le, vous toutes, ses armées* (cf. Daniel, 3:58) !...

Comme « un fleuve de feu jaillissant de devant Yahweh, mille milliers Le servent, une myriade de myriades *se tient devant Lui* » (Daniel, 7:10 ; cf. Apoc, 22:1). On sait déjà ce que signifie dans la langue biblique, cette dernière expression. Ainsi, ces « armées » (*Mahanaim* ou *camps*, dans Genèse, 32:2 ; *Tsebaôth* en 263 autres passages de l'Ancien Testament), qui sont à la fois les astres constellant la voûte céleste et les purs esprits veillant sur eux, ont, elles aussi, par imitation, plutôt par écho du Verbe, leur être *ad Deum*, comme, suivant la Genèse, Dieu a voulu qu'Eve l'eût *ad virum*, et, d'après le chapitre cinquième de l'Épître aux Ephésiens, l'Église *ad Christum*.

3. *Louez-Le, soleil et lune, louez-Le, vous toutes, étoiles scintillantes* (cf. Daniel, 3:62-63) !...

Job nous révèle déjà que « les *astres* du matin chantent en chœur, les *fils de Dieu* clament leur allégresse ». Les Septante ont : les *Anges* de Dieu, et l'on ne peut s'empêcher d'évoquer ces « fils de Dieu » de Genèse, 6:2, en qui les plus anciens Pères ont vu souvent, comme en Job, 1: 6 et 38:7, des Anges. Ainsi, dans cette Liturgie cosmique, l'Écriture associe étroitement, jusqu'au parallélisme « positif » (généralement, en hébreu, synonyme d'identification), les étoiles et les hiérarchies spirituelles qui les régissent. Dans quelle mesure ce que nous appelons dans notre ignorance les « lois naturelles » – qui *est* cette dame, la Nature ? – correspond en réalité à des actes de conscience, exprime la vie

de certains chœurs célestes, c'est ce qu'il serait intéressant d'étudier, même chez des auteurs non-catholiques, voire non-religieux. La tradition kabbaliste tient, quelque part, l'insertion dans le cadre du temps et de l'espace pour une participation des créatures à la vie de certaines hiérarchies spirituelles dont l'essence serait, précisément, d'être, sinon principe ultime, du moins source immédiate du Multiple, du Nombre, du Temps, de l'Étendue, de l'Espace, etc. Sans le moins du monde nous prononcer sur ces vues, dont on trouve aussi d'ingénieux exposés dans certaines conférences inédites – mais circulant à l'état photocopié – de R. Steiner, on peut se rappeler que de purs philosophes, comme Fechner et Zöllner en Allemagne – et Heijmans à un degré beaucoup moins affirmatif en Hollande – ont tenté, par leurs théories panpsychistes, d'établir que les prétendues « lois » de la Nature – indispensables au rationalisme et au déisme, et proprement impensables pour l'athéisme – sont la fallacieuse apparence sous laquelle nous prenons empiriquement connaissance d'activités conscientes et délibérées. Ces hypothèses ne font que reprendre, à un niveau d'ailleurs très inférieur, les vues, courantes aux premiers siècles, sur l'action cosmique propre à certaines Hiérarchies spirituelles. Mais ces notions n'étaient familières aux premières générations chrétiennes que parce que, déjà, l'angélologie juive en professait plus d'une. Qu'il s'agisse, en ce verset, de bien plus que d'un astre et d'un satellite, c'est ce qu'on voit pour peu qu'on connaisse le double symbolisme solaire et lunaire de la Bible ; nous ne pouvons que référer le lecteur à des textes comme Daniel, 12:3 ; Matt, 13:43 ; 1 Cor, 15:40-41 et Apoc, 21:23-24. De tels passages représentent une tradition trop constante pour qu'on leur attribue une portée simplement métaphorique. L'exégèse la plus « historique » et la moins anachronique consiste à les interpréter comme ceux qui les écrivirent et ceux auxquels ils étaient immédiatement destinés.

4. *Louez-Le, cieux des cieux ; et vous toutes, eaux, qui Transcendez les cieux* (cf. Daniel, 3:59-60) !...

Car « Toi seul, ô Yahweh, as fait les cieux, les cieux des cieux et toute leur armée ; la terre aussi, et tout ce qu'elle porte ;

la mer, et tout ce qu'elle renferme. Parce que Tu donnes la vie à toutes ces choses, l'armée céleste (qui les régit et les représente) T'adore » (Néhémie, 9:6 ; cf. Apoc, 5:13). « Par le Verbe de Yahweh les cieux ont été faits, et toute leur armée par le Souffle de sa bouche ; les eaux de la mer, Il les rassemble en une seule masse (*in Ipso omnia constant*) ; (les eaux de) l'abîme, Il les conserve en réservoir » (Psaume 37:6-7).

Mais ces « eaux qui transcendent les cieux », quelles sont-elles ? Quand vont et viennent les Chérubins de la Merkhahah, « le bruit de leurs ailes est celui des eaux abondantes, de la Voix du Très-Haut, tumultueux comme la rumeur d'un Camp » (Ezéch, 1:24). Or, Jacob, voyant les Anges de Dieu, s'écria : « C'est le Camp du Seigneur », et il appela ce lieu Mahanaïm, c'est-à-dire *Castra* (Genèse, 32:2-3). Ce fracas des « eaux abondantes » est donc celui « que font les ailes des Chérubins, lorsque se fait entendre la Voix du Dieu tout-puissant » (Ezéch, 10:5), cette Bath-Kol célèbre dans la tradition rabbinique, clameur commune des plus hautes hiérarchies spirituelles, et qui proclame la gloire d'Yahweh. Or, la gloire *ad extra* du Très-Haut, dans son resplendissement le plus immédiat – s'il en faut croire quelques kabbalistes chrétiens, comme Trithème, Reuchlin, Postel, Kircher et Sabathier – se manifeste dans (et s'exprime par) les chœurs dont l'essentielle fonction, dit le Pseudo-Denys, consiste à « se tenir devant la Trinité bienheureuse » : Séraphins, Chérubins et Trônes. C'est par eux que, jusqu'à l'Incarnation, *parle* Yahweh ; ils sont *sa voix* jusqu'à l'avènement du Fils, du Verbe Lui-même, incarné (Gen, ch.18 et 19 ; Deut, 33:2 ; Psaume 67:17 ; Actes, 7:53. Gal, 3:19 ; Hébr, 1:1-2 ; 2:2 ; cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, 5:3).

À propos de l'angélophanie dans la plaine de Mambré – qui met d'ailleurs en cause la notion d' « Anges de la Présence » – les Targoumîm précisent que Yahweh « adressa sa Parole (la *Memra* quasi-hypostasiée, qui se distingue de la *Pitgama* ou parole « ordinaire », anthropomorphiquement proférée) à notre Père Abraham, par des Anges ». De même, lorsque l'Apôtre nous montre la Loi révélée à Moïse, en Sinai, « par les Anges ». Aussi, quand l'Eternel, « siégeant sur les Chérubins », fait son entrée dans le Temple, « sa gloire vient de l'Orient, *sa Voix est*

comme celle des eaux abondantes, et la terre resplendit de sa gloire » (Ezéch, 43:2). Le moindre mot de ces textes appelle un abondant commentaire angélogique, mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler *ex professo* ; autre est notre sujet.

Mais ces « eaux » célestes, cette « mer cristalline » où se réfléchit, « face au trône » de Dieu, la splendeur de Yahweh, elles comportent aussi les Sept que déjà Zacharie voyait debout devant la Face adorable. C'est pourquoi le Psaume 28 nous représente cette Voix comme septuple : elle gronde « à la surface des eaux », comme l'Esprit créateur manifesté par un « septuple don » ; elle proclame sa gloire, « car Yahweh siège sur les eaux abondantes ». Elle « brise les cèdres », fait « bondir les montagnes », « jaillit en flammes de feu » (comme à la Pentecôte), « ébranle le désert » (par Elie et Jean-Baptiste, entre autres), fait « enfanter la biche » du Cantique des Cantiques, « dénude les forêts » et les taillis sacrés des mystères païens. Et, « dans son temple » – dans ce temple *cosmique*, comme dit le P. Daniélou dans son admirable *Signe du Temple* – « *TOUT crie : Gloire !* »... l'existence même de *toutes* choses est un péan de gloire (Psaume 28:3-9). Et le Verbe incarné, principe et modèle (*même en tant qu'homme*) de la création tout entière (ici Soloviev se rencontre avec l'honnête Crampon, qui en fait la remarque en note d'Apoc, 3:14), parle, Lui aussi, par la Voix de ces « eaux abondantes », première réalité créaturelle qu'ait fécondée l'Esprit. Mais tous ceux, encore, qui ne font avec Jésus qu'un seul Christ, « pareils aux Anges après la Résurrection » (Matt, 22:30), chantent le Hallelou-Yah d'une voix pareille, elle aussi, au « son venant du ciel, rumeur des eaux abondantes » (Apoc, 1:15 ; 14:2 ; 19:5).

5 et 6. *Qu'ils* (les cieux et les « cieux des cieux ») *louent le Nom de Yahweh ; car Il a commandé, et ils ont été créés. Il les a établis pour toujours et à jamais ; Il a posé une loi qu'ils ne transgresseront pas.*

C'est leur existence même, leur constance et leur fidélité envers la loi même de leur être – à l'inverse des démons, voir Jude, 6 et Jean, 8:44 – qui constitue, chez les créatures angéliques restées conformes à leur archétype et à leur essence, la

louange de Dieu. Cette action de grâces *ontologique*, cette identification de l'être à la louange, elle est commune aux Anges et aux créatures subhumaines : consciente et fruit d'un choix délibéré chez ceux-là, inconsciente et caligineuse chez celles-ci. Mais l'homme transgresse, du premier au dernier souffle, son *dharma*, sa loi immanente, le « sens » que Dieu a imprimé en lui : *et sui eum non receperunt*. Loin d'être « établi pour toujours et à jamais », il ne cesse de se pencher avec vertige sur son non-être originel. Par contre, « cieux », « cieux des cieux », « eaux transcendant les cieux », sont immuablement fixés dans le service d'amour et l'extatique adoration. Car « à jamais, Yahweh, ton Verbe S'est établi dans les *cieux* » (Psaume 118 : 89). Il y demeure comme Loi, comme Permanence, à la fois transcendante et immanente ; Il S'y est fixé comme décret divin, comme Parole créatrice et conservatrice, qui pose et maintient dans l'être, et dans *tel* être. Et puisque les Targoumîm voient dans les bénédictions génésiaques les quasi-théophanies de la Parole ou Memra, ne peut-on dire que ces bénédictions-bénéfactions sont équivalentes aux sept émissions de la Bath-Kol, de la Voix divine, au Psaume 28, qu'elles sont comme une septuple manifestation du Verbe *per quem omnia facta sunt*, « à travers qui » ou « en qui » toutes choses ont été faites, énonciation subsistante et vivante de la Volonté divine, Son d'En-Haut, Note fondamentale, *La céleste* dont les hiérarchies spirituelles constituent les harmoniques ?

7. *De la terre, louez Yahweh ; monstres marins, et vous tous, océans !...*

Le Psalmiste se tourne, maintenant, de la création invisible vers celle qui doit la manifester aux hommes. Or, l'océan joue son rôle dans l'universel symbole que constitue le monde physique. Il nous rappelle, entre autres, le Déluge, et le Baptême, ce Contre-Déluge. Car « Je répandrai la mer en plein *désert* (ex-Eden flétri), et les fleuves dans la *terre aride* (l'univers privé de l'Eau vive, cf. Gen, 2:10 ; Jean, 7:38 ; Apoc, 22:1), pour abreuver mon peuple, mon élu, le peuple que J'ai formé pour Moi, pour qu'il Me serve de louange » (Isaïe, 43:20). Comme les eaux de la mer sont faites pour en remplir le fond, qui les « attend »

avec une obscure angoisse, ainsi la connaissance de Dieu doit-elle combler la nostalgie de la terre (Hab, 2:14).

8... *feu et grêle, neige et brumes, vents impétueux, qui exécutez ses ordres...*

Car ces éléments servent providentiellement à sauver les protégés de Yahweh : comme les Gabaonites « fuyaient devant Israël à la descente de Bethoron, Yahweh fit tomber sur eux, du ciel, d'énormes grêlons... et ils moururent » (Josué, 10:11). « Il tient prêts les réservoirs de la grêle pour les temps de détresse, pour les jours de la guerre et du combat » (Job, 38:22-23). Alors, « Yahweh tonne dans les cieus, le Très-Haut fait retentir sa voix : grêle et charbons ardents. Il étend (sa main) d'En-Haut et me saisit, Il me délivre de mon puissant ennemi » (Psaume 17:14-18).

9... *montagnes et vous toutes, collines ; arbres fruitiers et vous tous, cèdres....*

On pourrait consacrer tout un volume au symbolisme biblique des *montagnes* et des *arbres*. Pourquoi le Psaume 113 personnifie-t-il les premières ? Pourquoi s'écrie-t-il : « Devant la face de Yahweh, qui change le Roc en Source d'eau », qui fait ruisseler du Roc – *petra erat autem Christus* – un torrent d'eau jaillissant jusqu'en la vie éternelle,

« montagnes, bondissez-vous comme des béliers,
et vous, collines, comme des agneaux ? »

Tout ce Psaume 113 est messianique : le « Dieu de Jacob », s'Il féconde le Roc pour qu'il en jaillisse un « breuvage spirituel » – comme en Raphidîm, dont la racine est *Raph*, guérir (Exode, 17:6 ; Nombres, 20:8 ; 1 Cor, 10:1-4 ; Jean, 7:37-38) – c'est pour que les assoiffés y étanchent leur soif, voient « de leur sein couler des fleuves d'eau vive » (Jean, *ibid.* et 4:14), pour qu'ils deviennent à leur tour des sources pour autrui, pour que le *désert* de leurs âmes, de l'humanité spirituellement stérilisée par la Chute, soit irrigué et fécondé (Isaïe, 43:20).

Pourquoi cette personnification des montagnes et des

collines ? L'Esprit-Saint ne s'amuse pas à de vaines figures de rhétorique, à des métaphores destinées à *l'amplificare rem ornando* !

D'abord, Il associe montagnes et collines, forêts avec leurs arbres, au salut des humains : « Éclatez de joie, car Yahweh a racheté Jacob, manifesté sa gloire en Israël » (Isaïe, 44:23). Quand l'Israël définitif fera briller ainsi la splendeur de Yahweh, « montagnes et collines bondiront de joie, les arbres des campagnes applaudiront. Où poussait l'épine, s'élèvera le cyprès ; au lieu de ronces, croîtra le myrte ; ce sera là pour Yahweh un hommage, un *signe* à tout jamais, que rien ne détruira » (*ibid.*, 49:13 ; 55:12-13). Un SIGNE, et non pas un enjolivement littéraire !

Sans pouvoir entrer ici dans les détails, rappelons qu'à travers toute l'Écriture, malgré la diversité des deux Testaments et des soixante-treize livres qui les composent, le symbolisme des montagnes est constant. Rappelons aussi que le procédé littéraire proprement dit, la métaphore pour la métaphore, la figure de style tout arbitraire, indice d'une culture « intelligente », capable de se jouer une comédie sans en être entièrement dupe – voir les conventions des jeux enfantins – cet usage d'une rhétorique à double entente est étranger au génie juif, biblique, qui se moque de la « chose littéraire », cette adoration d'images, cette idolâtrie. S'il décrit les montagnes comme des êtres vivants, qui louent Dieu, chantent sa gloire, bondissent de joie, comme des manifestations de la divine justice, au sens, non pas distributif, mais de droiture, de rectitude (Psaume 35:6) ; s'il voit « la Main de Yahweh », *Digitus Dei*, l'Esprit-Saint, reposer sur la montagne (Isaïe, 25:10) ; s'il affirme que « les montagnes procurent la paix au peuple, par la justice » que ce peuple trouve sur ces sommets (*ibid.*, 52:7) ; s'il nous décrit l'Église comme une Cité « sise sur la montagne », image qui sert tour à tour à Isaïe et au Sauveur Lui-même : *c'est qu'il y croit* ; c'est que, pour lui, toute montagne, toute éminence physique, toute altitude matérielle, est un symbole d'une élévation dans l'ordre spirituel. Et n'oublions pas que la dichotomie *symbole-chose symbolisée*, la distinction et la séparation entre *signaculum* et *res sacramenti* – vivisection toute moderne que nous devons à la contagion de la sécheresse

rationaliste, à l'endosmose de sa *Nüchternheit*, durant les trois derniers siècles – cette dichotomie, les Anciens l'ignoraient, pour qui, fait remarquer entre autres Mgr Battifol, le symbole est surtout un amalgame, une symbiose, un fait *unique*, comportant à la fois le signe et la réalité, qui sont comme deux foyers d'une même ellipse, l'envers et l'endroit d'un même objet. Aussi, les montagnes sont-elles sacrées et sacrales ; elles participent à l'auguste majesté de ce qu'elles représentent. Symboliser, c'est d'ailleurs, insistons-y, plus que représenter : au sens antique du terme, mon corps ne représente pas mon âme ; il la « symbolise ».

Ces montagnes ne s'équivalent, au surplus, pas entre-elles, mais une hiérarchie les ordonne : « La montagne qui porte la maison de Yahweh sera fondée sur le sommet des montagnes » (Isaïe, 2:2). La « montagne », c'est donc, concrètement, l'objectivation de l'idée *d'en-haut*, de supériorité. Vers ce haut-lieu mène un « chemin *frayé* » par la grâce, « une route » ouverte par Celui qui pénétra comme notre avant-coureur au plus intime du sanctuaire (Hébr, 6:20 ; 10:20). Et Celui qui Lui-même *est* cette Voie – « Voie nouvelle et vivante », dit l'Épître aux Hébreux – nous montre au bout de cette route, comme son aboutissement, la « Cité sur la Montagne » (Matt, 5:14), dont l'Apocalypse nous dit simplement qu'elle est « en-haut », « auprès de Dieu », d'où elle descendra pour se substituer ou, mieux encore, s'identifier au monde régénéré, lors de « la fin de cet éon », quand il sera « consommé », par-fait.

Et c'est encore « en-haut », sur la montagne, en la Cité qui la surplombe – *anôthen* (Jean, 3:3.7) – qu'il faut renaître à la vraie vie, puisqu'aussi bien la Patrie surnaturelle « a ses fondements sur la montagne sainte ; tous les peuples ont ici le lieu de leur naissance ; on dira : chacun-d'eux est né dans cette ville » (Psaume 86:1-6).

Montagne est donc un synonyme plus concret *d'en-haut* ; il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'un état « supérieur » de l'être, d'un niveau d'être plus dense, plus riche, plus stable, où se fait moins sentir l'hypothèque du non-être, la « puissance ». *En-haut*, sur la montagne, c'est la vie, sans entraves, l'évasion : « Il est monté sur la hauteur, Il a emmené les captifs libérés » (Psaume

67:19). D'où vient que toutes les religions localisent le « ciel » et l' « enfer », que le paganisme situait d'instinct les dieux au sommet de l'Olympe et le séjour des morts au sein de la terre ? C'est que « d'en-haut », dit le Seigneur, vient la vraie vie, celle qui nous affranchit de la redoutable hypothèque : « Je lève les yeux vers les montagnes, d'où me viendra mon salut » (Psaume, 120:1).

Mais, toutes ensemble, ces montagnes ne forment qu'une seule chaîne, une montagne unique, dont le Psaume 83 atteste qu'elle comporte d'innombrables hauteurs, des « degrés » divers, depuis la « vallée des larmes », à travers bien des pentes et des « ascensions », jusqu'au lieu où Yahweh « établit sa demeure ». Et toutes ces choses, dit encore le même Psaume, ont leur réalité *in corde suo*, dans le cœur de « l'homme bienheureux, secouru » par son Dieu.

Parce qu'elle offre des paysages si variés, cette montagne porte plusieurs noms : tantôt Sinäi, tout simplement « montagne de Dieu » ; tantôt Horeb, ce pic rocheux du Sinäi, d'où part une route, dit le Deutéronome, vers la ville de Kedesch, qui veut dire *Sainteté* ; ou bien Moriah, que le Targoum d'Onkelos interprète : *terre de vision*, et celui de Palestine : *terre d'adoration* ; là, dit la tradition rabbinique, parce qu'Abraham accepta d'offrir à Yahweh son fils, le sol devenu sacré put servir d'assise au temple de Salomon ; reste enfin, comme nom de hauteur, Golgotha, dérision de montagne, caricature et parodie... St. Paul dirait sans doute : « avorton » de montagne... digne trône de Celui qui « n'avait ni beauté ni splendeur pour attirer les regards » de chair (Isaïe, 53:2-3 ; 1 Cor, 1:27-30 ; Luc, 17:20).

Serait-ce vraiment une téméraire audace que de voir en cette montagne le fondement sur quoi repose « la Femme libre », « la Jérusalem d'En-Haut, qui est notre Mère à tous », l'Église (Gal, 4:22-27) ? Cette montagne est donc un autre « plan », un autre niveau d'être, inaccessible à ceux d'en-bas, tant qu'ils restent livrés à leur propre force : la *vie surnaturelle*, participation à la nature divine... le *monde céleste* (2 Pierre, 1:4).

Mais, si les montagnes signifient *l'état* surnaturel, la grâce en tant qu'ambiance spirituelle, que « climat », les arbres symbolisent *l'action*, et singulièrement la plus caractéristique : le

sacrifice du Verbe, de la Sagesse incarnée, ici-bas terme de la grâce.

Les membres du Christ sont les sarments d'une Vigne, les greffons sauvages sur l'Olivier franc ; qu'ils se gardent bien de suivre la voie du Figuier stérile, mais portent au contraire « beaucoup de fruits » (Jean, 15:5) !

Le Corps qu'ils forment ensemble s'épanouira, comme le grain de sénevé, en un arbre dont la cîme touchera le ciel. Et le Verbe de Dieu, « semence incorruptible » (1 Pierre, 1:23), confié par le Semeur au tuf de leurs personnes, le fera germer à son tour.

Dès le seuil de la Bible, l'Arbre de Vie s'oppose comme la Sagesse d'En-Haut à la science d'en-bas, à l'Arbre de la connaissance autonome et savoureuse du Bien et du Mal. La connaissance synthétique et unitive, au delà de toute réflexion et polarisation, *advaita*, connaturelle et (quant à l'individu) « extatique », n'a pas encore dégénéré en connaissance polarisée, « elliptique » (à deux foyers : sujet-objet, bien-mal, etc.). L'Arbre de Vie s'érige au centre du Paradis : autour de cette Sagesse vivante et personnelle, les justes, ses rejets – comme aux Indes la forêt jaillit d'un seul banyan – sont, eux aussi, « des arbres plantés près d'un cours d'eau, et qui donnent leur fruit en leur temps », lors de la Parousie. On les verra, dans la Jérusalem céleste, se dresser sur les rives du fleuve pour donner leurs douze fruits : charité, joie, paix, patience, mansuétude, fidélité, douceur, continence, bonté, justice et vérité (Apoc, 22:2 ; Gal, 5:22 ; Eph, 5:9). En leur milieu, s'élève l'Arbre-Roi, l'Arbre de Vie et de Sagesse, *arbora decora et fulgida, ornata Regis purpura, electa digno stipite tam sancta membra tangere...*

Aussi l'Église, où demeure l'Arche, et que peuplent ces arbres du sacrifice groupés autour de l'Arbre-étendard royal, est-elle la Kirjath-Jéarim, la « Cité des Arbres » de la Nouvelle Alliance (1 Chron, 16:33 ; 2 Sam, 6:22 ; Psaume 131:6). C'est pourquoi le Psaume 95:12 s'écrie :

« Que les arbres des forêts poussent des cris de joie devant Yahweh, car Il vient pour juger la terre ! »

Les temps sont venus, en effet, de l'avènement royal par excellence : « Dîtes aux nations que Yahweh règne ! » ajoute le même Psaume 95. Mais, dans la version des Septante, St. Augustin, Tertullien et, dès le second siècle, St. Justin lisaient ainsi ce vers, mutilé par les Juifs (*Adv. Tryph.*, 73) : *Il régnera du haut de l'Arbre*. Et la Liturgie s'en souvient au Dimanche de la Passion (l'hymne *Vexila Regis*) :

*Impleta sunt quae concinit
David fideli carmine,
dicendo nationibus :
Regnavit a ligno Deus !*

Voici qu'est accompli ce que chantait
David dans son Psaume plein de foi
quand il disait à tous les peuples :
Du haut de L'Abre (du bois) Dieu va régner !

Ne peut-on, dès lors, au souvenir de ce significatif symbolisme, prendre au sérieux « l'éminente dignité » du monde végétal ? La Liturgie ne reconnaît-elle pas, au surplus, la portée transnaturelle de toute la nature inférieure, par les injonctions et adjurations dont elle apostrophe les « créatures » du sel, de l'huile, du baume, de l'encens, dans ses bénédictions, exorcismes et sacramentaux ? Et le Rituel romain n'est-il pas, en l'occurrence, la meilleure autorité, le plus sûr témoin que nous puissions invoquer ?

10. ... *animaux sauvages et troupeaux de toutes sortes, reptiles et oiseaux ailés !*

Ici s'achèvent les adjurations adressées à la création subhumaine ; après tout ce que nous en avons déjà dit, un mot suffira pour insister sur ceci : l'homme a été créé « à l'image de Dieu, (en marche) vers sa ressemblance ». Mais tel peut être en nous le progrès de la vie surnaturelle, que cette ressemblance, sans jamais pouvoir atteindre l'identité – « l'égalité », dit l'Épître aux Philippiens – peut, néanmoins, s'épanouir indéfiniment en chacun de nous. Mais le monde animal a été créé, *mutatis*

mutandis, « à l'image, (en marche) vers la ressemblance de l'homme » ; et, parce qu'il n'y a pas de liberté spirituelle chez la bête, elle est incapable de progrès, de se dégager soi-même : dès lors, alors que la « ressemblance » avec Dieu se réalise progressivement, dans le cadre du temps, chez chaque individu humain pris isolément (conception classique et courante chez les Pères grecs), par contre, la « ressemblance » du monde animal avec l'homme (et *l'imago* n'est pas la *similitudo*) s'effectue d'un seul coup, dans le cadre de l'espace, mais à travers le règne animal tout entier. Le type humain trouve ses analogues dans l'ensemble des espèces animales. C'est donc une partie de nous-mêmes qu'éventuellement nous méprisons ou maltraitons dans la bête. Pas plus que le genre humain, le monde animal n'a été créé pour *RIEN*, pour paraître tout juste en vue de l'anéantissement. Car s'imaginer les innombrables espèces créées *pour* la domestication, rappelle trop le finalisme de Bernardin de St. Pierre, pour qui Dieu forma le melon de segments, afin qu'on pût le découper en parts égales au dîner de famille... La raison d'être des bêtes dépasse le *hic et nunc* de leur utilisation domestique ou culinaire ; certes, elles n'ont de sens plénier qu'en l'homme et par rapport à l'homme, mais à l'homme considéré, non dans ses contingences, mais dans son essence²⁰.

Dieu, qui nous voit « sous la vigne et sous le figuier », qui « revêt de splendeur l'herbe des champs », qui multiplie dans l'Ancienne Loi les injonctions d'attentive pitié envers les bêtes, voire envers les plantes, qui signale à Jonas sa compassion pour les animaux de Ninive, qui veille au sort du moindre passereau, aurait-il arraché ses créatures au néant pour les y replonger purement et simplement ; ou bien l'Esprit de gloire, après avoir créé toutes choses, *rénovera-t-il toute la face de la terre ?*

11. *Rois de la terre et tous les peuples ; princes et vous tous, juges de la terre !*

Au sens obvie, c'est le règne *social* de Dieu qui est ici mis en cause. La « sainteté à Yahweh » ou consécration de l'espèce à Dieu ne concerne pas seulement les individus, mais le genre humain tout entier, puisque c'est sa plénitude qui constitue Adam réalisé, parvenu à maturation. La bénédiction-bénéfaction géné-

siaque définit comme suit notre essence : mâle-et-femelle, ô Homme, crois et multiplie ; trouve dans le couple et la progéniture cet *ersatz* d'infini que tu ne pourrais trouver dans le seul *vir*, Adam partiel. Si donc c'est Adam que l'Écriture invite à se vouer à Yahweh, entendons Adam complet, donc toutes les formes, tous les aspects, toutes les manifestations de la nature humaine, y compris « tous les peuples » et les gouvernements qui les « récapitulent », comme dirait l'Apôtre. C'est le genre humain tout entier qui doit, « catholiquement », dans les plus divers aspects que revêt sa vie, en tous les phénomènes qui manifestent son essence, louer le « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » ; car il n'est, au fond, pour nous, qu'un seul Maître ici-bas : le Dieu-Homme (Apoc, 17:14 ; 19:16 ; 1 Cor, 8:6).

N'oublions pas, toutefois, que nous constituons tous ensemble un *regnum sacerdotale* ; nous-mêmes « rois et prêtres de Dieu », nous « régnerons *sur la terre* », sur le cosmos régénéré, en associés du Christ-Roi (Apoc, 1:5 ; 5:10 ; Exode, 19:6 ; 1 Pierre, 2:5.9) ; car Abraham s'est « extraordinairement répandu », ce *Père de la multitude d'en-haut* (tel étant le sens de son nom) a reçu de Yahweh cette promesse, réalisée dans le Christ *total* : « Je ferai de toi *des nations*, et *des rois* sortiront de toi » (Genèse, 17:6).

Mais si les rois que nous sommes doivent l'hommage au Roi des rois, le sens obvie du verset souligne d'autant plus sa portée *sociale* que les « juges » ont à louer le Juge universel ; car, étant la Vérité même, subsistante et personnelle, Il est à la fois la loi, l'exemple, le témoin, la voie, le moyen, le rétributeur et la récompense (Matt, 25:31-33 ; Jean, 5:22). Mais, encore une fois, ne sommes-nous pas, depuis l'Eden, devenus à rebours, tant que nous sommes, tous « juges de la terre » ? N'avons-nous pas la manie judicatrice ; ne passons-nous pas toute notre vie à qualifier les créatures que nous faisons, comme Adam, défilier devant nous, non plus comme porte-parole du Logos, mais en *notre* Nom très sacré, au point que nous invitons pratiquement toute la nature à sanctifier le nom de l'homme ?

12. *Jeunes hommes et jeunes vierges, vieillards et enfants !*
C'est par rapport au Christ, au Dieu-Homme, qu'ils

loueront Yahweh dans leurs personnes, en conformant leurs vies à celle du Fils, digne objet de la complaisance divine. Tous ensemble constituent la progéniture humano-divine dans le Christ : *teknia* (1 Jean, 2 ; 12 ; cf. Jean, 1:12 : *tekna Théou*).

« Jeunes hommes et jeunes vierges », athlètes chrétiens, sont « forts » parce que « le Verbe de Dieu demeure en eux » ; et, comme Il est plus puissant que le « Fort » de la Parabole, ils sont victorieux du « Malin » et le « dépouillent », lui « ravissent son butin », c'est-à-dire leurs Âmes. Ces militants par excellence, ces soldats en pleine lutte, ont donc toutes raisons de louer le Seigneur (1 Jean, 2:13).

Quant aux « vieillards », ils ont dépassé le stade du combat, ils « connaissent Celui qui *est* dès le commencement » (*ibid.*) ; autrement dit, ils ont déjà, dès le crépuscule de leur pèlerinage terrestre, reçu les arrhes de la vie éternelle (Jean, 17:2) ; qu'eux aussi louent le Seigneur !

Et les « petits enfants » – *païdia*, mais est-ce toujours une question d'âge (Gal, 4:19) ? – « ont connu le Père », dit encore l'Apôtre de l'amour ; ils sont au début de leur pèlerinage et, sur les traces de cet Emmanuel enfant dont on regrette que le culte soit si peu répandu dans la Chrétienté, ils se préparent à la lutte pour laquelle le Baptême leur a conféré la grâce et l'adoption, de telle sorte que leurs Anges « voient sans cesse la Face du Père qui est dans les cieux » (Matt, 18:2). En vérité, ceux-là ont aussi toutes raisons de rendre grâces à Yahweh !

13. *Que tous louent le Nom de Yahweh, car son Nom seul est grand ; sa gloire transcende ciel et terre !*

Ce *Nom* équivaut à la *Face* du Père, à ce qui L'énonce et Le manifeste, à ce qui est connu de Lui et notifie sa Présence. « Ciel et terre » sont néant devant Lui : les mondes visibles et invisibles sont l'humble marchepied de sa gloire. Et celle-ci revient à son Nom « de par toute la *terre* », à travers toute la création physique.

L'univers sidéral en témoigne ; « brebis et boeufs, tous ensemble animaux des champs, oiseaux de l'air et poissons de la mer, tout ce qui parcourt le sein des océans », l'homme enfin, jusqu'aux enfants à la mamelle, tout et tous proclament cette

louange (Psaume 8, en entier). Bref, *toutes* les créatures – au ciel, sur terre et sous la terre – fléchissent le genou devant le Père, en ce *Nom* qu'est Jésus (Phil, 2:9-11).

14. *Car Il a relevé la puissance de son peuple* – déchu depuis la faute d'Adam – (aussi) *la louange* (Lui vient-elle) *de tous ses fidèles, des enfants d'Israël, du peuple qui s'approche de Lui !*

Ce peuple, désormais assaini et fortifié (Eph, 3:16 ; Col, 1:11), *est* lui-même son propre cantique : « Jérusalem rétablie devient la louange de la *terre* » (Isaïe, 62:7). Toute la nature visible chante Yahweh par l'homme, en l'homme et avec l'homme. Il *est*, lui, l'hymne de la création : *laudem in terra*. Aussi, la « race bénie de Yahweh » peut-elle s'écrier, l'humanité rachetée s'exclamer, l'ÉGLISE proférer son Magnificat (Isaïe, 61:10-11) :

*Je serai ravie d'allégresse en Yahweh,
et mon âme se réjouira en mon Dieu;
parce qu'Il m'a revêtue du manteau du salut
et couverte d'un habit de justice²¹.
comme le Fiancé se couronne d'un diadème²²,
comme l'Epouse se pare de ses bijoux²³.
Car, de même que la terre fait éclore ses germes,
et qu'un jardin fait germer ses semences²⁴,
ainsi le Seigneur Yahweh fera germer la justice²⁵,
et la louange devant toutes les nations !*

C'est parce qu'aux termes de l'un et de l'autres Testaments nous sommes tous « un peuple de prêtres et de rois », parce que la nature entière doit être régie et déifiée par nous – non pas *a nobis*, mais *per nos* – que nous sommes, en l'Église, « revêtus de justice » (Psaume 130:9). Car Yahweh « veut être sanctifié en ceux qui s'approchent de Lui », c'est-à-dire en ses prêtres (Lévit, 10:3). Désormais, en effet, nous, qui n'avions pas perdu l'« image » (statique et définitive) de Dieu, mais bien sa ressemblance (dynamique et progressive), nous voici redevenus ceux qui sortent d'Égypte *et marchent* vers l'Éternel, *le populus appropinquans Sibi* du Psaume 148. Et, comme de juste, en « nous

rapprochant de Lui par le Sang du Christ, notre paix », nous nous rapprochons les uns des autres « en un seul Homme nouveau », unis « en un seul Corps avec Dieu par la Croix... car par Lui (le Sauveur) nous avons accès, les uns et les autres, auprès du Père, dans un seul et même Esprit » (Eph, 2:12-18).

Décidément, l'Eglise, c'est l'universelle attraction, la gravitation du monde surnaturel.

CANTIQUE DANS LA FOURNAISE

On s'aperçoit que, partout, l'Ecriture associe la louange et la gloire : pour elle, celle-là est l'extériorisation de celle-ci, et celle-ci est en réalité la substance secrète de celle-là. D'où la similitude et la différence, à la fois, du Psaume 148 et du Cantique des trois jeunes Hébreux dans la Fournaise.

Le Psaume invite la création tout entière à *louer* le Seigneur ; mais les trois « enfants » – au sens évangélique du terme – *Le bénissent* « dans le Temple de sa sainte gloire » et « sur le trône glorieux de son Royaume » – *sicut in coelo et in terra* – puis appellent toutes ses œuvres, car le monde est son temple, et leurs régisseurs angéliques – chez St. Paul les « régents du cosmos » – à « Le glorifier par-dessus toutes choses à jamais ». Nuance et gradation : les trois règnes de la nature doivent, cette fois, non plus seulement « louer », mais *bénir* Dieu. Qu'est-ce à dire ?

Au seuil de la Genèse, Yahweh, considérant la création telle qu'elle est sortie de ses mains, la « bénit », c'est-à-dire littéralement qu'Il la proclame « bonne », voire même, sitôt que l'homme la couronne et l'achève, « très bonne ». Or, dit le Psaume 32, « Il parle, et la chose existe ; Il commande, et elle apparaît ». En prononçant l'excellence de la créature²⁶, Dieu lui confère à la fois l'existence et l'essence, l'être et *tel* être, la simple présence et la détermination, l'hétérogénéité. Cette « lumière »²⁷, il est normal que les créatures la réfléchissent, à leur façon, chacune selon ce qu'elle a d'être, de réalité positive ; car « autre est l'éclat du soleil », de Dieu ; « autre celui de la

lune », de la créature spirituelle, en qui se réfléchit la lumière solaire, et donc au premier chef du Dieu-Homme, en tant qu'Homme ; « autre, enfin, celui des étoiles », des créatures inférieures à l'homme, « et même une étoile diffère en éclat (en *gloire*, en lumière ou *doxa*) d'une autre étoile ». Or, en Le « bénissant », chaque « étoile » à son tour rend au « Soleil de droiture » (de « justice » au sens d'être immaculé) sa lumière réalisante et créatrice (cf. Mal, 4:2) ; et nous savons par le Prologue johannique comment s'appelle précisément *cette* Lumière (Jean, 1:4-5 et 8-9).

Ainsi, suivant le Cantique dans la Fournaise, *chaque* créature, sans exception, *bénit* Dieu ou, du moins, est censée Le bénir du fait même qu'elle existe. *Elle LE veut*, comme Lui-même l'a voulue. Elle approuve qu'Il soit et s'en réjouit (consciemment ou non) ; dans la mesure où, devant Lui, l'intention compte pour l'acte (Matt, 5:28), elle Lui restitue l'être, avec intérêts, comme les talents de la Parabole. Nous, qui ne sommes rien – et pires que rien : du non-être en sursis, affublé de révolte – il nous est donné, sur le seul terrain qui nous soit accessible, de *rendre* à Dieu sa gloire, de Lui *rendre* la bonté, l'être, la réalité que nous avons reçus de Lui.

Il Se tient à la porte et frappe : si nous écoutons sa voix et Lui ouvrons, Il entre chez nous et soupe à notre table, *recevant de nous comme nous recevons de Lui* ; et ceci est inouï, proprement admirable (Gen, 18:8 ; Psaume 94:7-8 ; Apoc, 3:20).

Tel est le sens de la bénédiction dans le Cantique des trois jeunes Hébreux. Aussi comprend-on l'adjuration de St. Pierre : quoi qu'on vous fasse, injure ou mal, « bénissez en retour ; car c'est à cela que vous avez été appelés », pour cela que vous avez été créés, « pour *hériter* vous-mêmes de la (divine) bénédiction », et la répandre à votre tour (1 Pierre, 3:9).

Et, en bénissant les créatures, c'est Celui dont leur être, dans tout ce qu'il a de positif, porte témoignage, c'est la source et la racine même de leur existence, que nous bénissons. Satan, par contre, est, selon Jésus-Christ, « assassin *dès le principe* » (Jean, 8:44) : en niant Dieu, le principe suprême²⁸, il attaque les créatures à la source, à la racine, au « principe » même, dit le Sauveur. Nous, au contraire, en « bénissant » les créatures, nos

« compagnes de service » (Apoc, 22:9), nous affirmons de tout notre être leur Principe ; nous nous joignons ainsi à Celui qui leur a donné l'être, et, au moins en intention – c'est tout ce dont nous disposons – nous sommes ses collaborateurs (2 Cor, 6:1), des Créateurs de surcroît.

Depuis la Chute, évidemment, le *Bénédicite omnia opera Domini Domino* n'est susceptible que d'une réalisation inchoative et précaire ; tout comme le Psaume 148, il constitue plutôt une traite tirée sur cet avenir qu'esquisse si vigoureusement St. Paul, au chapitre VIII de l'Épître aux Romains. L'un et l'autre annoncent les lendemains de cette palingénèse, dont parle un intuitif génial, rétif à toute croyance chrétienne, plein de rêveries fumeuses, mais d'autant plus surprenantes sont ses découvertes : « Quand l'épiderme de la terre, ayant subi cette purification²⁹, redeviendrait une habitation convenable pour l'homme – pour l'homme purgé par la mort – pour l'homme dont l'intelligence ennoblie ne trouverait plus un poison dans la science³⁰, pour l'homme racheté, régénéré, béatifié, désormais immortel, et cependant encore revêtu de matière³¹ ». ».

Si l'Église, comme l'ont répété les plus connus des Pères grecs, est ce « levain qu'une Femme (la *Sophia*, la Sagesse divine) mêle à trois mesures de farine », aux *trois mondes* des Anciens, « pour faire lever toute la pâte » cosmique (cf. Matt, 13:33) ; si donc elle est destinée à s'incorporer la création tout entière, à l' « informer » comme disent les scolastiques, de sorte qu'il ne lui reste finalement plus de raison d'être en tant qu'entité séparée, comme l'âme par rapport au corps, ou comme ces missionnaires qui travaillent à se rendre inutiles, à se fondre dans la chrétienté qu'ils ont appelée, éveillée à la vie céleste, n'en concluons-nous pas qu'à leur façon *toutes* les créatures, « tous les règnes de la terre », du monde visible (Matt, 4:8), en font partie, *quodammodo* ?

TOUT ce qui participe à l'une des « trois mesures » qui composent la « pâte », c'est-à-dire l'Homme parfait, l'Homme maximum (Nicolas de Cuse *dixit*), l'Homme intégral en qui tout l'univers trouve un épitomé de soi-même, en même temps que sa perfection – et ces « trois mesures » sont, quant à l'homme même, l'esprit, l'âme et le corps (1 Thess, 5:23) – *tout* ce qui, par

conséquent, sur le terrain de l'esprit, de l'animation, de la matérialité, correspond à quelque idée divine, reflète tel ou tel « aspect » du Verbe – on parle ici selon la faiblesse humaine – relève de l'Eglise, Épouse et Corps du Verbe incarné.

TOUT est donc sacré et sacré, la « terre » entière est sainte (Exode, 3:5), vouée à Dieu, possédée par Lui, « escabeau de ses pieds » (Matt, 5:35). « Ouvrière de *toutes* choses », la Sagesse, dont l'Eglise corporise et manifeste l'infinie variété (Eph, 3:10), « atteint d'un bout du monde à l'autre... pénètre et sature *toutes* choses » ; car « l'Esprit du Seigneur remplit *tout l'univers* » et « contient *tout* » (Sagesse, 1:7 ; 7:24 ; 8:1).

La nature, après avoir subi les répercussions de la Chute, doit et peut désormais – en l'homme, par l'homme et avec l'homme, mais il s'agit ici du Second Adam – se « conformer », tout entière et graduellement, au monde idéal et parfait, à l'harmonie universelle, à l'unipluralité principielle, à l'ordre cosmique, immanent et transcendant, à la SAGESSE en un mot, que Dieu trouve en son Verbe ; car la Sagesse *est* à l'éternelle génération du Verbe ce que la chair, c'est-à-dire le sein de la Vierge, *devient* à la nativité temporelle du Christ. Ce que le Verbe trouve « au sein » du Père, Il en fait sa propre substance ; les Personnes sont ce que Dieu *est*, la Sagesse est ce que Dieu a ; ou encore, les Personnes *sont* Dieu, mais la Sagesse est à Dieu : « Tout ce qui est à Moi, est à Toi, et Tu es toujours avec Moi » (Luc, 15:31).

Or, ce Verbe S'incarne, depuis Nazareth et la Pentecôte, dans le *plenarius Christus* de l'Apôtre et des Saints, donc en l'Eglise, trait d'union entre le monde idéal, intradivin, et l'univers objectif, posé dans l'être, créé : « Des deux, pourrait dire St. Paul, elle ne fait qu'un ». Elle réalise donc, elle objective ici-bas, elle manifeste les perfections de la Jérusalem céleste ; mais, d'autre part, elle incorpore, assimile, identifie graduellement à cette Sion d'En-Haut *tout* ce qu'il y a de positif dans la création.

C'est ainsi que rien, absolument rien, de ce que Dieu a créé « bon », n'échappe à l'orbite de l'Eglise ; pour peu, qu'elle ne se refuse pas au *fortiter et suaviter* de la divine conquête, l'anthroposphère devient CHRISTOSPHERE, et la « nouvelle terre », univers régénéré, offre à Dieu l'hommage « infiniment varié » – comme la Sagesse elle-même, au dire de l'Apôtre – d'une

consécration, d'une sanctification et d'une déification auxquelles ont part, chacun suivant sa nature propre, TOUS LES REGNES NATURELS. Dès lors, il va de soi qu'à l'*etiam jumenta salvabis* du Psalmiste réponde l'*extra Ecclesiam nulla salus* : même les bêtes et les plantes entrent dans l'Arche....

Il m'a fallu 154 pages pour le démontrer laborieusement ; St. François d'Assise le comprenait dans un éclair et le proclamait par toute sa vie.

NOTES DU CHAPITRE V

¹ « *Tout* ce que Dieu a créé est bon » en soi et l'est aussi pour nous si nous en usons « avec action de grâces », dans l'esprit de Philip, 2:6 et non de Genèse, 3:5. De ce double principe, l'Apôtre donne aussitôt une double explication : « *Tout* est, en effet, sanctifié par le Verbe (créateur) de Dieu », dont la présence assure l'être des créatures (Actes, 17:28 ; Col, 1:16-17), « et par la prière » des hommes, par leur *eucharistie, meta eukharistias* (1 Tim, 4:4-5). Si, dans l'Eucharistie proprement dite, nous nous servons des oblats exprimant notre gratitude adoratrice pour la générosité du Ciel, l'homme, à son tour, n'y devient-il pas le truchement par lequel la création muette répond à l'appel du Psaume 148 ? N'est-ce pas, entre autres, pour cela qu'après la Messe le Prêtre récite le Cantique des trois jeunes Hébreux dans la Fournaise ?

² Sur *mataïotêti*, cf. Eph, 4:17 (*en mataïotêti toû noos autôn*) et 2 Pierre, 2:18 (*huperogka mataïotêtos*).

³ Il va sans dire qu'il n'est pas question de comprendre ce « *Tout* » dans un sens panthéiste, mais comme l'expression de la possession, par Dieu seul, de la plénitude de l'être.

⁴ C'est pourquoi St. Paul parle explicitement des « douleurs puerérales » de la création. Le monde inanimé peut-il « souffrir » ? Outre qu'il peut y avoir souffrance sans conscience, réfléchie, « objective » sinon « subjective », rappelons que le monde végétal connaît le désir, le besoin, la satisfaction, la répulsion, le sommeil et la maladie, et qu'il a des réactions au moins élémentaires. Au début de ce siècle, sir Jagadish Chandra Bose a réalisé de troublantes expériences sur les réactions, la « fatigue », le « sommeil », le « réveil », les « maladies », la « mort » et, en un mot, la *sensibilité* des métaux. Ces travaux, menés entre 1902 et 1906, ont été considérés comme assez sérieux pour valoir à leur auteur un titre de chevalier (*Sir*) et son élection comme membre de la British Association.

⁵ Préface de la Messe de l'Epiphanie.

⁶ Matt, 20:16 ; 19:30 ; Marc, 10:31 ; Luc, 13:30.

⁷ Dans les traditions initiatiques, tant de l'Inde que de l'Extrême-Orient, la malédiction et la bénédiction, interprétées indépendamment de tout anthropomorphisme, sont considérées comme l'influx d' « influences spirituelles ». Dieu opère la bénédiction et constate la malédiction. Cependant, « Je suis Yahweh et il n'y en a point d'autre ; hors

moi, point de Dieu !... Il n'y a rien en-dehors de Moi ! Je forme la lumière et crée les ténèbres ; Je fais la paix et Je crée le malheur : c'est Moi, Yahweh, qui fais tout cela » (Isaïe, 45:5-7, trad. Crampon).

⁸ Gen, 3:17 ; Matt, 19:28 ; Actes, 3:21 ; Isaïe, 65:17 ; 2 Pierre, 3:13 ; Apoc, 21:1 et 22:3.

⁹ Collecte de la Messe des Saints Innocents (28 décembre).

¹⁰ Introït de la Messe du Premier Dimanche de l'Avent.

¹¹ Apoc, 22:20.

¹² Introït du Mercredi des Quatre-Temps de l'Avent.

¹³ Cf. Jonas, 4:11, où Yahweh parle des hommes *qui nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram suam...*

¹⁴ Avec une pénétration qui se refuse à rien devoir à la Révélation chrétienne, Edgar Poë a magistralement tracé le portrait, le tableau clinique, de ce qu'il appelle la perversité fondamentale de notre nature ; entre autres, dans *Le Chat noir* et le *Démon de la Perversité*, tome 1 des *Œuvres*, trad. Ch. Baudelaire, Bruxelles, 1914, pp. 173-181.

¹⁵ St. Grégoire de Nysse dit, à ce sujet : « La grâce du Verbe Lui a fait un saint Corps, composé du pain qu'Il mangeait, et ainsi lui-même pain d'une certaine manière ». Il s'agit de la vie physique du Christ. Mais, dans l'Eucharistie, « de même, le pain, comme dit l'Apôtre, est « sanctifié par la Parole de Dieu et la prière ; il ne devient pas le Corps du Verbe par le manger et le boire, mais est, cette fois, directement fait le Corps du Verbe ».

¹⁶ Messe de la Dédicace de St. Michel Archange (29 septembre).

¹⁷ Cf. Job, 1:6 ; 2:1 ; 38:7 ; 1 Rois, 22:19 ; Daniel, 7:9-10 ; Apoc, 5:11-12 ; Isaïe, 6:3 ; Ezéch, 1:5 ; etc...

¹⁸ Cf. Gen, 19:15 ; 32:1 ; Isaïe, 6:6 ; Ezéch, 40:3 ; Zach, 2:9 ; Apoc, 1:1 ; 22:16 ; 15:1 ; 20:1 ; Matt, 23:39-42 ; Actes, 8:26 ; 10:3.7.22 ; 11:13 ; 12:23 ; 2 Rois, 19:35 ; Psaume 33:7 ; 90:11 ; Hébr, 1:14 ; etc...

¹⁹ Se reporter ici aux innombrables traditions, d'origine si variée (chrétienne et « païenne »), concernant le « Grand Monarque », sur lesquelles René Guénon a rassemblé une documentation prodigieusement intéressante dans *Le Roi du Monde*, Paris, 2^e édit., 1939.

²⁰ La tradition spirituelle de l'Orient comme de l'Occident chrétien manifeste ce *sens de la création comme telle*, que nous essayons de justifier ici. Pour St. Macaire, « l'homme intérieur se réjouit à cause de l'univers entier » (*Homil.*, 8:6). Pour Isaac de Ninive, le « cœur compatissant... brûle d'amour (divin) pour toutes les créatures : hommes, oiseaux, quadrupèdes », etc. Il « ne cesse de prier aussi pour les animaux, même pour les reptiles » (Wensinck, *The Mystical Treatises of Isaac of Nineveh*, p. 343). Palladios et Rufin racontent

qu'un Père du Désert, l'Abbé Théo, « sortait nuitamment de sa cellule pour désaltérer les fauves ». Moschus et Sulpice Sévère abondent en récits du même ordre : les bêtes féroces, dès qu'elles approchent des Saints, s'appriivoisent spontanément. « Celui qui est vraiment pur, tout lui est assujetti, comme à Adam, au Paradis, avant la chute », dit St. Paul, ermite (*Apophth. Patrum*, Migne P. G., 65:379-381). Car « telle est la puissance du Christ : en son honneur, la brute devient raisonnable et le fauve s'appriivoise » (Sulpice Sévère, *De Virt. Mon. Or.*, 15). Faut-il, pour l'Occident, rappeler François d'Assise, Jean de Parme, Jean d'Alverne et tant d'autres ? Du séraphique Père, le *Speculum perfectionis*, ch. 113, dit qu' « en toute créature il voyait à merveille la bonté de Dieu ». Jean d'Alverne « voyait toutes les créatures dans le Créateur » (*Actus Bi. Franc.*, 51:9-10). Il en était de même pour Suso, à la Messe, au moment de chanter la Préface : il voyait toutes les créatures se joindre à lui (*Vie*, 9).

²¹ *Sacerdotes Ejus induam salutari* (Psaume 130:16) ; cf. Eccli., 15 :5 ; 45:9 ; Isaïe, 49:18 ; Baruch, 5:2 ; Zach, 3:4 ; Matt, 22:11-12 ; Ephés, 6:14-16 ; 1 Thess, 5:8 ; Apoc, 12:1 ; 21:2.

²² *Egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademata quo coronavit illum Mater sua in die desponsationis illius* (Cant. des Cant, 3:11).

²³ *Jerusalem novam... paratam sicut sponsam ornatam viro suo* (Apoc, 21:2).

²⁴ Ce « jardin », c'est la terre redevenue paradis ; car « Mon serviteur le Germe », la « Semence incorruptible », meurt et « tombe en terre » dans ce jardin (Jean, 12:24 ; 19-41-42 ; cf. Zach.,- 3 : 8 ; 6 : 12 ; 1 Pierre, 1 : 23).

²⁵ *Aperiat terra, et germinet Salvatorem, et justitia oriatur simul* (Isaïe, 45:8).

²⁶ La créature est « bonne », en effet, dans la mesure où elle est, où l'être en elle est vrai, pur, inaltéré, inaliéné, donc conforme à l'être divin, à l'Acte Pur (conformité, faut-il le dire analogique et non pas univoque).

²⁷ C'est une lumière, un « révélateur », en effet, que l'être ordonné, significatif, compréhensible, intelligible, clair et translucide, saturé jusqu'à la moëlle de logique et de sens, de cohérence et de portée, et qui ne serait pas s'il n'était pas rationnel, de l'intelligence objectivée.

²⁸ Car sa révolte est, comme tout péché, une suppression « intentionnelle », un anéantissement virtuel du Créateur, alors que notre « bénédiction » en est l'inverse. Le péché est un athéisme de fait et, comme tel, assassine l'intelligibilité de la création, sa portée, ce qu'elle com-

porte de sagesse, donc d'être. C'est pourquoi Satan est à la fois menteur et *assassin* (Jean, 8:44).

²⁹ L'auteur cité souligne l'homophonie entre *pur* (le feu) et le mot *purification* (voir note 31)

³⁰ Genèse, 2:17 et 3:3.

³¹ E.-A. Poë, op. cit., tome II, p.266 (*Colloque entre Monos et Una*).

CHAPITRE VI

« HIC ET NUNC » OU L'UNIVERS « SAUVÉ EN ESPÉRANCE »

LE PROBLÈME DES « VALEURS TERRESTRES »

La synthèse métaphysique et cosmologique qu'on vient d'esquisser – avec ses prolongements théologiques – débouche, puisqu'elle est religieuse, sinon directement sur une éthique, du moins sur un ensemble d'évaluations, sur une « table de valeurs » et d'appréciations servant de base à une pratique morale. Mais, se demandera-t-on, les rapports entre l'homme et la nature sensible sont-ils susceptibles d'une connotation morale ?

On est amené, dès lors, à se poser d'autres questions : la création « inférieure », en y comprenant tous ses « plans » ou états d'êtres, tous ses « éons », est-elle sacramentelle ou plus généralement « sacramentale », c'est-à-dire mystérique – les Anciens diraient : symbolique, et le Carlyle de *Sartor resartus* : vestimentaire – fil d'Ariane ou labyrinthe, selon qu'on l'interroge pour trouver Yahweh ou pour Le fuir ? Ces « valeurs terrestres », que l'homme suscite au contact des règnes subhumains, sont-elles susceptibles d'avoir pour lui, d'ores et déjà – après la Rédemption, mais avant l'épanouissement dans la gloire, puisque « l'humanité est un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs » (Herder) – un sens divin, de sorte qu'en elles transparaisse *hic et nunc* une portée transcendante et surnaturelle ? Sont-elles, de par l'Alliance Nouvelle – voire même de par leur existence, sitôt la pesanteur de la Chute neutralisée par une plus puissante gravitation, par ce *pondus amoris* qui devient un « poids éternel de

gloire » (2 Cor, 4:17) – sont-elles, comme dit le Martyrologe de Noël, « consacrées », vouées à « narrer la gloire de Dieu » et, par conséquent, dans l'immédiat, sanctifiantes et quasiment codéfiantes ?

Ou bien les anathèmes du Christ contre le *monde* et la méfiance de l'Apôtre envers ce « siècle » ou plutôt cet « éon », cet univers *de fait*, tel que l'homme déchu l'a marqué, atteignent-ils, la Rédemption n'étant pas arrivé à sa pleine maturité (comparer Rom, 8:23-24 et Eph, 4:13), entendons : à sa plénitude quantitative et diffusive, ces condamnations atteignent-elles toute la nature, tout « éon », la création physique comme telle ?... Le Christianisme serait-il une religion de l'esprit pur, un hégélianisme sacré, un « angélisme » gendarmé contre cette « condition servile » que le Fils éternel – cependant « formé d'une Femme, né sous la Loi » de toute chair, de toute manifestation (Gal, 4:4) – a, pour un temps, laissé masquer et comme envahir et « anéantir » (« par condescendance », dit la Liturgie byzantine) sa « condition de Dieu » (Phi, 2:6-7) ?

Ce dilemme traduit, au delà même des conceptions philosophiques, voire même des formules dogmatiques, et sur un autre terrain, une différence profonde et capitale de tempérament religieux, d'« âme », d'esprit, de mentalité : ce problème, l'espérance, presque autant que la foi – mais peut-on dresser entre elles, phénomènes de *vie*, des cloisons étanches ? – contribue à le formuler et à en pré-orienter la solution. Avant même, en effet, d'interpréter la Révélation dans l'un ou l'autre sens à la lumière de l'intelligence éclairée par la foi et affermie par la volonté, on penche instinctivement, par des propensions dont on ne se rend d'habitude pas compte, en vertu de l'homme qu'on est *concrètement*, vers telle ou telle position du problème. En ce domaine, ce qu'on *est* prédispose à ce qu'on *pense*. C'est l'insensé, dit un Psaume, qui nie Dieu ; c'est l'homme qui se refuse à mettre un sens, un ordre, une attirance spirituelle – *obsequium rationabile* – dans sa vie, qui, d'instinct, nie la réalité du Logos : « Quand on ne vit pas comme l'on pense, dit Bourget à la dernière page du *Démon de midi*, on finit par penser comme on vit ». Et l'on peut appliquer ici ce qu'à propos du *Mystère du Péché originel* (Le Puy, 1943) écrit le R. P. Rondet, S.J. :

Nous ne sommes pas de purs esprits... En nous, la personne s'enracine dans une nature qui revêt en chaque homme une modalité particulière. Cette solidarité mystérieuse est une et multiple à la fois ; elle affecte directement notre corps, indirectement notre âme ; car il ne faut pas se lasser de mettre en relief ce que l'un des meilleurs interprètes de St. Thomas appelle le caractère physique de notre âme. Concrètement, nous ne sommes pas des hommes, mais des Français, des Espagnols, des Lorrains ou des Bourguignons ; nous sommes de telle ville ou de tel village... Notre race, notre terroir, le moment historique où nous sommes nés, influent sur notre être le plus profond... Nous sommes, certes, tous égaux, tous appelés à la vie éternelle, à la même liberté spirituelle, mais nous appartenons d'abord à un climat physique et spirituel défini.... La famille dans laquelle nous sommes nés nous a imprégnés de son esprit ; elle nous a imposé ses qualités et ses défauts, bien avant que nous ne fussions capables de lui opposer la moindre résistance, et même d'en prendre conscience. L'éducation qui nous fut donnée, d'abord dans le cercle étroit de la famille, puis dans le milieu social, a eu pour résultat de nous imposer, à la fois comme une richesse incalculable et comme une redoutable forme d'inertie, tout un fardeau de pré-jugés, au sens philosophique du terme, de réactions instinctives, qui sont en nous comme une nature concrète devançant l'éveil de notre propre personnalité.... Dans mes déterminations les plus libres, je suis emporté par mon hérédité spirituelle ; en moi habitent une famille, une race, une civilisation, qui sont à la fois bonnes et mauvaises, saintes et pécheresses.... L'univers qui m'entoure, le milieu où je vis, m'attirent ou me répugnent souvent moins à cause de préférences personnelles qu'à cause d'un déterminisme intérieur qui compose subtilement avec ma liberté. Lorsque je dis : J'aime ou je hais, suis-je bien sûr que celui qui dit Je, n'est pas un autre qui habite en moi ?

Ce texte rejoint les pages classiques où Newman – ce continuateur, après St. Augustin, d'une théologie « existentielle » avant la lettre – analyse les voies psychologiques de la conversion ; le R. P. Congar en confirme l'exactitude par l'exposé

concret, véritablement illuminateur, qu'il donne de l'atmosphère propre à l'Orthodoxie russe dans son indispensable ouvrage, *Chrétiens désunis*¹.

On ne peut toutefois, en pareil domaine, concéder aux puissances purement subjectives, ni davantage à la raison qui se dresse sur ces pilotis, la régence incontrôlée des opérations intellectuelles. Nous sommes en plein terrain religieux, proche du dogme, dans les alentours du Credo. Or, le magistère ecclésiastique ne nous fournit, jusqu'à présent, aucune définition sur ces matières. Manquerions-nous de critères objectifs et permanents ? Ferions-nous route sans carte ni jalons ? Non, car l'Église a d'autres moyens de nous manifester son esprit : *legem credendi lex statuat supplicandi*, qui ne connaît cet aphorisme du Pape St. Célestin I ? La liturgie, la prière de l'Eglise, voilà qui va nous guider, voilà notre pierre de touche. Mais, à son tour, elle s'abreuve aux sources de l'Écriture : nous aurons donc à demander aux Évangiles et aux Épîtres, au Sauveur et à St. Paul, quelle orientation imprimer à nos réflexions.

Sans tomber, en effet, dans le « biblisme », dans la « religion du livre », propre au Protestantisme conservateur, on peut observer que les courants variés de la pensée chrétienne trouvent dans l'Écriture leur source et, par conséquent, le critère de leur apostolicité, de leur caractère traditionnel et « primitif ». L'évolution des idées religieuses est légitime dans la mesure où, « fidèle au dépôt », elle reste compatible avec la Révélation. Entre l'arbre « dans les rameaux duquel les oiseaux du ciel font leur demeure » et le « grain de sénevé qu'un homme a jeté dans son jardin », il doit y avoir homogénéité, continuité vitale, persistance d'une seule et même « forme substantielle ». Dans la mesure même où l'être commande et conditionne l'agir, nous reconnâtrons cet arbre, non seulement à « ses fruits », mais encore, puisqu'il est lui-même un fruit, au *grain* dont il provient.

Voilà pourquoi les Écritures de l'Alliance Nouvelle méritent une attention toute particulière, en tant que l'Esprit-Saint Lui-même nous y découvre à l'état pur, vierge encore des influences et des altérations ultérieures, des développements orthodoxes et des interprétations hérétiques, la doctrine révélée sur le rôle et la fin de la création subhumaine, sur la nature de ses rela-

tions avec l'homme, sur le sens que l'homme confère à ces rapports et les « valeurs terrestres » qu'il suscite de ce chef.

LE RÉALISME ÉVANGÉLIQUE

Les conceptions acosmiques, voire antiphysiques, de l'ascèse orientale, généralement transmises par les Mystères d'Asie-Mineure, ne pouvaient guère intoxiquer les Juifs de Palestine, claquemurés dans l'étroite observance de leurs traditions. Si leur théologie post-exilienne s'ouvre à des notions plus expressément spiritualistes, leur grossièreté terre-à-terre, leur nostalgie des « viandes et oignons d'Egypte » et leur mépris des peuples voisins opposèrent un utile contrepoids au chimérisme spéculatif de l'Orient. Nous parlons, bien entendu, des Juifs palestiniens ; car il suffit de citer Philon pour se rappeler que la Diaspora accueillait des influences hétérogènes. Qu'il se manifeste, dans les Ecritures post-exiliennes, des traces de dualisme iranien, voilà qui ne fait aucun doute : « Tout existe par couples, par contraires... toutes les œuvres du Très-Haut vont par couples, par oppositions », affirme l'Ecclésiastique. Mais sa ferme foi théiste, son bon sens positif reprennent aussitôt : « Tout existe par contraires, mais il n'est rien qui n'aille à la ruine ». Autrement dit : le mal, et l'antithèse morale qu'il forme avec le bien, ne sont que secondaires, dérivés ; le Bien, seul primordial, seul aussi l'emporte (Eccles, 33:15 et 42:24). Reste à savoir si ce Bien premier doit être tenu pour le pôle moral faisant équilibre au mal, ou si, dépassant la sphère du phénomène, du polarisé, de l'ellipse à deux foyers, ce Bien n'est pas identique à l'Etre, à l'Un, comme chez Platon, comme plus tard chez Plotin, surtout comme en cette doctrine védantique de l'Advaita si curieusement présente chez le pseudo-Denys, comme semblent l'avoir entrevu le R. P. Sertillanges et M. Bréhier. Un passage fameux d'Isaïe permet de poser cette question (Isaïe, 45:5-7).

On a suffisamment épilogué sur le « matérialisme pratique » des Juifs, sur leur nature rétive au dualisme platonicien, pour n'y devoir pas insister ici. Lors même qu'avec les Pharisiens

ils admettaient l'existence du monde angélique et la vie future, il s'agissait là de croyances religieuses plutôt que de philosophie systématique ; la matière n'était pas spéculativement opposée à l'esprit – le problème de la veuve aux sept maris défunts se posait – la réalité du monde angélique ne préjugait en rien des questions ontologiques et cosmologiques et le dualisme, d'ailleurs médiocrement accentué, s'appliquait surtout au domaine moral sous forme d'antithèse entre le *getser-hatob* et le *yetser-hara* ; entre l' « impulsion bonne » (notion très inchoative de la grâce ?) et l' « impulsion perverse » (assimilable, mais lointainement, à la concupiscence).

Dans ces conditions, Notre-Seigneur n'avait pas, comme plus tard les Apôtres répandus dans l'Empire, à prendre position – pratiquement et même dogmatiquement – contre la dépréciation dualiste du monde physique et des rapports de l'homme concret et complet avec lui. Est-il besoin de rappeler combien le Sauveur, dans la mesure où certain ascétisme ou plutôt rigorisme ou puritanisme juif dépréciait systématiquement – mais toujours sur le terrain pratique et prudentiel – les agréments naturels de la vie, la jouissance des « biens » sensibles, les institutions du monde hellénistique et les « valeurs terrestres » influant sur la destinée de l'individu : famille, patrie, etc., combien le Christ, disions-nous, réagit dans le sens d'une acceptation désormais optimiste – *puisqu'Il était venu, Lui, sauver le monde et lui rendre la vie ?* Déjà, le Précurseur reconnaissait aux publicains le droit d'exercer leur métier, de manier l'argent, pourvu qu'ils le fissent en conscience ; de même, les mercenaires des légions romaines pouvaient considérer leur état comme légitime, à condition de s'abstenir « de toute violence et de toute fraude ». C'est déjà le *sapere ad sobrietatem*, l'admirable pondération catholique chez ce prototype des solitaires égyptiens : *ne quid nimis* ! Il ne méprise rien, et ne hait que le péché.

Jésus, Lui, consacre la vie de famille, sanctifie les réjouissances matrimoniales et les « plaisirs honnêtes » ; Il les approuve au point d'y contribuer matériellement. Il réprovoque les Juifs, tout en honorant leur Loi, leurs fastes historiques et leurs privilèges, passe volontiers pour un « amateur de bonne chair et buveur de vin », admet à son intimité, voire à son amitié, des hommes pé-

cheurs, voire une femme scandaleuse. Aux enfants d'Israël, Il témoigne l'amour « d'une poule à sa couvée » ; Il pleure sur sa patrie (le texte grec dit : *sanglote*), mais ne s'insurge pas contre le dominateur étranger : indifférence aux destinées nationales ou, comme plus tard chez Josèphe, conception d'un destin judéo-romain ?....

Loisy voit dans le Seigneur un homme étranger à tout ce qui nous préoccupe, maniaque du Royaume apocalyptique, obsédé d'eschatologie, au point de rester fermé à tous les problèmes sociaux, à tous les charmes de la vie civilisée, si bien qu'il pourrait revendiquer comme devise : *omnia hominis a me aliena puto*. Le vieux critique tout sec et desséchant, penché sur l'histoire des origines chrétiennes pour la flétrir et non pour y participer, le solitaire trempant sa plume dans le fiel, le mémorialiste remâchant avec un rictus un demi-siècle de rancœurs et de rancunes – fée Carabosse de la critique néotestamentaire – toujours encombré de comptes à régler, reproche un manque de sympathie, de compréhension, d'intérêts pour les biens et les buts relatifs des hommes, à Celui qui ne cessa de guérir, d'apaiser, de nourrir, de libérer, et sur les genoux duquel grimpait la marmaille d'Israël : l'observateur des lys champêtres et des crépuscules cuivrés, le convive de Béthanie et de Cana, en qui Térrence eût reconnu l'homme parfait, et dont la liturgie des Rameaux nous dit que « tous les (vrais) biens Lui plaisent ».

Bien entendu, ces biens sont relatifs et leur valeur se détermine et définit dans la mesure où ils manifestent le seul vrai Bien, l'absolue perfection, Dieu. Ils ne peuvent sous aucun prétexte nous « scandaliser » : la vue nous est précieuse, mais plus précieuse encore la vie éternelle. Dans le Pater, une seule requête exprime les besoins de notre nature physique. Et ce « pain » de tous les instants, cette nourriture « nécessaire (en général) à notre subsistance » (Matt, 6:11 ; Luc, 11:3), représente en raccourci tous les dons qui nous sont indispensables pour répondre aux desseins et aux exigences de la Providence à notre égard : *bona (quae) semper creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis* ; ce sont là, comme dit la Collecte du III^e Dimanche après la Pentecôte, les « biens temporels » dont il nous faut faire usage en passant – debout, la ceinture aux reins, les

sandales aux pieds, le bâton à la main, *en hâte*, comme les Juifs célébrant la Pâque, le *passage* (Exode, 12:11) – car il s'agit, comme eux, de suivre Yahweh notre maître et guide – *Te rectore, Te duce* – pour *traverser* le désert : la « figure de ce monde qui passe » (1 Cor, 7:31), d'emprunter pour notre barque la route fluviale sans échouer dans ses bancs de sable, « afin de ne pas perdre les biens éternels ».

Ainsi, dans le Pater, une seule demande sur sept vise les valeurs d'en-bas : la proportion est significative. Elle nous enseigne à ne pas nous attarder aux délices de Capoue, mais, sans négliger les biens sensibles, ni « brûler l'étape », à ne pas nous y enliser – *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est* (Psaume 119:5) – à dépasser ces oasis comme des pèlerins requis par leur but, afin de ne pas trouver porte close en arrivant chez l'Époux : *ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna* (... pour que, passant parmi les biens du temps, nous en usions sans perdre ceux de l'éternité)².

On pourrait nous objecter que Jésus a refusé de prier, pour le « monde ». Mais, attention ! Dans l'Évangile, comme chez St. Paul, des expressions comme *chair, chair et sang, éon, monde*, etc., ont une acception spéciale, contextuelle, qu'il importe de se rappeler toujours pour ne pas verser constamment dans l'anachronisme (sous ce rapport, on fera bien de se référer à l'ouvrage d'Alfred Edersheim, qui fut rabbin avant d'être ecclésiastique anglican : *The Life and Times of Jésus the Messiah*, 3^e édit., Londres, 1901)...

Quand Notre-Seigneur dit à ses Apôtres : « Vous n'êtes pas du monde, comme Moi-même Je ne suis pas du monde », précisant toutefois qu'Il les « a choisis du milieu du monde », les constituant par l'élection de la grâce ce qu'Il est Lui-même par le droit de la nature, Il implique du même coup la *surnaturalité* du « monde », sa capacité (passive) d'élévation à l'ordre surnaturel.

Lors donc que le Sauveur nous met en garde contre *cet* « éon », il ne s'agit donc pas de l'univers créé comme tel, dont « la grandeur et la beauté révèlent par analogie Celui qui en est le Créateur » (Sagesse, 13:5). Car c'est « depuis la création du monde » (*apo*, à partir de, dès, *logiquement* aussi bien que

chronologiquement), c'est « *de par* la création du monde », en y jetant l'amarre de la raison, que les « invisibles perfections » de Dieu, « sa puissance éternelle, son caractère divin lui-même, sont rendus manifestes à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » (Rom, 1:20). Rien n'échappe à l'influence de cette Sagesse qui « atteint avec force d'un bout du monde à l'autre, pour *tout* disposer avec douceur », avec une impérieuse et contraignante bonté (Sagesse, 8:1). C'est pourquoi Il vit *tout* ce qu'Il avait fait, à vol d'oiseau pour ainsi dire, sous l'angle de l'unité – *eïs kai pân*, dira Soloviev – en récapitulation (et Paul voit cette dernière dans le Verbe); et voici : *cela était TRES BON* (Genèse, 1:31).

N'oublions pas non plus que le Messie, accomplissement parfait et fruit suprême des vieilles Écritures, S'est toujours montré profondément convaincu de leur divine véracité. Et, pour la piété juive, qu'Il n'a pas rejetée, mais couronnée, Yahweh « dit, et tout est fait ; Il ordonne, et tout existe » (Psaume 32:9). La bénédiction génésiaque est donc un acte, c'est l'aspect qualitatif de l'acte créateur – le *fiat* confère l'existence ; la bénédiction-bénéfaction, l'essence – car le Bien diffusif de Soi, « seul Bon » comme dit Jésus, amène à l'être ce qui n'était pas, et lui impartit Sa bonté, dans la mesure où la créature contingente en est capable. Bénir, *bonum dicere*, c'est dans le chef de l'Acte Pur, *bonum facere*, c'est rendre participant à la nature du Créateur qui nous a donné SON Esprit (Genèse, 6:3). C'est, quant à toutes les créatures, leur prêter le talent fondamental, essentiel, sans lequel, dirait Browning, elles ne seraient que des *might-have-beens*, des possibles, des « juments de Roland ». Il n'y a d'être qu'en Dieu, de Dieu et par Dieu ; on se gardera de dire que Dieu, c'est l'Être, mais on peut affirmer que l'Être, c'est Dieu. L'unique et inexprimable réalité, propre à Dieu, qui Le constitue seule Réalité véritable, spontanée, autonome et autogène, et qui n'est pas l'être – au sens où l'entend notre analyse de ce qu'ont de commun toutes les créatures – quand Dieu la transmet à ces dernières, telle que la postule leur caractère contingent et dérivé, nous l'appelons *être* (un thomiste dirait que celui-ci n'est pas « univoque »).

C'est pourquoi Dieu montre à Job que la création proclame sa majesté, sa transcendance ; supérieur à l'être, ontologiquement

incommensurable et irréductible à quelque notion que ce soit, Il est transcendant ; mais l'hymne même des créatures serait inconcevable s'Il n'était pas immanent, si le Verbe ne constituait pas leur « sens » (Soloviev). Et il s'agit bien de l'univers entier, y compris « le désert où n'habite pas l'homme », la nature physique telle quelle (Job, 38:26-27). Si « les cieux racontent la gloire de Dieu », si « le firmament annonce l'œuvre de ses mains », au point que nul ne puisse récuser « ce langage » (Psaume 18:1-5), ce qui se passe *in coelo* vaut aussi *in terra* : « À Yahweh la terre et ce qu'elle renferme, le monde et tout ce qui le peuple » (Psaume 23:1). L'Église « orthodoxe » (byzantino-slave) chante ce dernier Psaume en conduisant les défunts au cimetière – au *Friedhof* ou « champ de paix », comme dit admirablement la langue allemande – car le Christ a consacré la glèbe par son ensevelissement, et tous les inhumés sont avec Lui. Ce même verset : *coeli enarrant gloriam Dei*, etc. est inscrit, à Londres, en mosaïque, sur le dallage du Royal Exchange, cette Bourse célèbre où se concentre le commerce mondial. Exemple par excellence, semble-t-il, de consécration à l'Éternel des valeurs les plus « terrestres » qui soient au monde !

Mais *toutes*, provenant de Yahweh, Lui sont souverainement acquises dans l'Ancien Testament. De par leur origine et leur destination, toutes y sont, en soi, intrinsèquement bonnes : les « astres du matin chantent en chœur » sa gloire ; leur existence même est un « cri d'allégresse » (Job, 38:7). Aussi, le Psalmiste ne se lasse-t-il pas de proclamer leur sainteté, leur portée, leur signification par laquelle – St. Augustin y reviendra souvent – elles désignent Celui en qui elles ont « la vie, le mouvement et l'être » : en Lui, dit l'Apôtre, « toutes ont leur consistance »...

C'est là le sens des exclamations davidiques : « Que Tes œuvres sont nombreuses, ô Yahweh ! Tu les as *toutes* faites avec sagesse ; la terre entière est remplie de Tes biens !... Bénissez Yahweh, vous *toutes*, Ses oeuvres, dans *tout* le domaine de Sa domination !... *Toutes* Tes œuvres Te louent, ô Yahweh, et proclament Ta puissance ! » (Psaume 103:24 ; 102:22 ; 144:10-11). Le Psaume 148, nous l'avons vu précédemment, décrit l'univers en prière : le monde céleste (versets 1-6), la création sub-humaine (versets 7-10), l'homme enfin (versets 11-14). Ainsi

l'Apôtre verra « chaque genou ployé : des créatures célestes, des terrestres, des inférieures aux terrestres » (Phil, 2:10-11). Et le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise fait chanter le *Te Deum* par l'innombrable chœur des créatures, dont l'existence même est une louange à Dieu ; bien entendu, dans la mesure où l'Incarnation neutralise les effets de la Chute. L'Ecclésiastique proclame : « *Toutes* les œuvres de Yahweh sont très bonnes ». À proprement parler, toutes participent, selon la mesure de leur nature propre, à l'excellence du seul Bon, du Bien absolu ; la créature « mauvaise » est bonne par ce qu'elle a de positif, d'être véritable, de déiforme malgré tout ; et, quand on va répétant que ce qu'elle a de mal, c'est précisément ce qu'elle a de négatif, ce par quoi elle limite le rayonnement diffusif de l'Être, on pourrait se rappeler cette notion qui fait de l'hérésie un refus d'admettre la plénitude du dogme. C'est encore à l'Ecclésiastique qu'on doit ce texte si curieusement nuancé : « Il n'y a pas lieu de dire : Ceci est plus mauvais que cela ; car *toute chose* sera reconnue bonne *en son temps* », c'est-à-dire ni *meilleure*, ni *pire* qu'une autre « en son temps – lorsque viendra son épanouissement, sa plénitude et maturité dans « les nouveaux cieux et la terre nouvelle », lors de la palingénèse (cf. Matt, 19:28 ; Psaume 1:3) – mais tout simplement « bonne », comme « un seul est Bon », Celui qui, étant alors « *tout* en toutes choses », est d'ores et déjà quelque chose en toutes (Eccles, 39:1 et 33-34). Car en elles s'explicite et se manifeste cette « Sagesse essentielle de Dieu... *archétype du monde physique* »³, que Yahweh « engendra comme Principe de Ses voies, de Ses oeuvres anciennes » (Prov, 8:22).

Ce n'est donc pas pour ce « monde »-là que Jésus, nourri des Ecritures, refuse de prier : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que Tu M'as donné » (Jean, 17:9). Il y a donc dans le monde, au sein de cette création qui reflète l'homme – « choisis en son milieu » (*ibid.*, 15:19) – ceux que le Père a donnés au Fils – et les autres. Le monde, qui a son être impérissable, les racines et le principe de son existence, dans le Verbe, et qui « est vie en Lui », *kosmos noëtos*, dans la subsistante, vivante et vivifiante Pensée du Père, est, par le truchement du Fils, « devenu ». Et ce Fils, transcendant au « sein » du Père, immanent dans le monde, assure à celui-ci la permanence et

l'être par Sa transcendance (car le Prologue johannique est fondé sur l'antithèse *être* et *devenir*). Néanmoins, « le monde ne l'a pas connu ».

Or, c'est dans la mesure où le monde, parvenu dans l'homme au choix conscient et responsable, se refuse à l'Amour divin, reste fidèle à Satan, se cramponne aux négations de l'être, que l'Incarnation, « révélant les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre » (Luc, 2:35), « atteste que leurs œuvres », celles du monde déchu et pécheur, « sont mauvaises ». Aussi, *ce monde-là* diaboliquement persévérant dans la nostalgie du non-être, convaincu de dévoiement et d'usurpation, ne peut-il que haïr Celui qui lui arrache son masque (Jean, 7:7) : *Mon royaume n'est pas de CE monde*. Il en est donc deux et, si « ce » monde, « cet » éon, s'entend surtout des créatures consciemment et délibérément rebelles, donc des hommes, les règnes subhumains, ces ombres, participent exactement à la « dose » d'obéissance ou de révolte que manifeste le genre humain. Nous sommes, pour notre part, persuadés que la nature physique, dont l'actuelle incohérence provoque plus que jamais des catastrophes dont souffre l'humanité tout entière, *suit* tout bonnement les fluctuations de l'anti-théisme humain. Un vieux mythe rosicrucien veut que des correspondances secrètes existent entre le « feu » psychique et l'autre, matériel, de sorte qu'à toutes les époques de *Sturm und Drang* « dyonisiaque » le « feu central » tellurique réagisse en conséquence...

« À ce monde-là, anthroposphère encore souillée par la Chute, le Christ, tout en ayant assumé la nature humaine – on pourrait quasiment dire : l'ayant ré-inaugurée – n'appartient pas. *Ses disciples non plus* : « Si le monde vous hait, sachez qu'il M'a haï le premier. Si vous étiez de ce monde, il aimerait (en vous) ce qui lui appartiendrait en propre. Mais, parce que vous n'êtes pas du monde, et que Je vous ai choisis du milieu du monde, à cause de cela il vous hait » (Jean, 15:18-19). En pleine Prière pontificale, le Sauveur revient à la charge : « Ils ne sont pas du monde, comme Moi-même Je ne suis pas du monde. Je ne Te demande pas, (Père saint : le Christ oppose la malice du « monde » à la sainteté du Père), de les ôter du monde, mais de les garder du mal. Car ils ne sont pas du monde, comme Moi-même Je ne

suis pas du monde » (Jean, 17:14-16). Il ne s'agit donc pas, insistons-y, de la création en soi, qui est bonne, mais uniquement des créatures en révolte contre Dieu – juives ou païennes, peu importe au Sauveur – puisqu'il est possible, *adjuvante Deo*, de rester dans le monde sans succomber au mal. En fait, les régents visibles de l'univers, c'est nous, et de plus en plus, comme en témoignent les progrès de nos sciences – collaboratrices de l'Esprit-Saint ou de Satan, disait Fedorov – et l'action de ces *mundi rectores* engagés dans la chair participe de leur nature duelle, à la fois physique et psychique. Tout ce que nous sommes et tout ce que nous faisons ne cesse de rayonner, visiblement et invisiblement, de sorte que nos oeuvres « brillent », comme dit Jésus d'un éclat céleste ou infernal, non seulement pour les hommes, mais encore pour toute l'anthroposphère. « Bonnes » en soi, les créatures subhumaines subissent notre influence, ont à vivre dans une ambiance psychico-physique dont nous sommes responsables : *vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum qui subiecit eam*, c'est-à-dire l'homme (j'ai déjà dit qu'*in spe* se rattache au verset suivant ; cf. Rom, 8:20-21). Le monde est ainsi ce que nous le faisons, il est notre ombre, notre « animalité domestique », voire notre « naturalité domestique » : si nous dressions notre chien à des mœurs de loup, il nous dévorerait... Si le Christ nous annonce « des pestes, des famines, des tremblements de terre » par toute la planète, ces révolutions de la nature procèdent des « guerres et bruits de guerre », de la mentalité haineuse parmi les hommes : lorsque « s'élève nation contre nation, royaume contre royaume », l'anthroposphère se met à l'unisson. La destinée de cet univers physique – retour au paradis ou figure de l'enfer – est donc en nos mains : dans cet univers devenu tout entier Sodome, c'est aux cohéritiers du Christ de jouer le rôle des Dix Justes pour l'amour desquels Yahweh ne le détruira pas. Car les hommes seront punis par leurs propres iniquités (Ezéché, 14:10) ; ils seront eux-mêmes les metteurs en œuvre des grands fléaux et catastrophes.

Mais le Christ, Adam nouveau, inaugure en sa Personne le Royaume, Il *est* déjà ce Royaume, *hé autobasileïa*, nous dit Origène ; et nous constituons tous ensemble avec Lui cet état nouveau, ce *politeuma* (Phil, 3:20). Mais ce Royaume « n'est pas

de CE monde ». Mieux encore : c'est dans le Christ que le monde, le *vrai* monde, conforme au plan divin, trouve enfin son accomplissement suprême : dans la Créature seule parfaitement fidèle à ce plan, dans l'humanité créée du *Testis fidelis et verus, principium creaturae Dei* : « Par le fait de son Incarnation, notre Créateur est devenu le fruit même de la terre » (Grégoire le Grand, *In Ez. II Hom. 1*, n° 4, P. L., 76 : 938). Terre nouvelle et nouveaux cieux, la création restituée – par cette palingénèse universelle, annoncée par le Messie Lui-même – possède en ce même Christ son principe et son amorce : *hê arkhê*, dit St. Jean.

C'est pourquoi Jésus refuse de condamner le monde. À deux reprises, Il déclare même n'être pas venu pour le juger – le monde se juge tout seul ! – mais pour le sauver (Jean, 3:17 ; 12:47). Ce n'est que la *figure* du monde, son masque, son mirage, qui doit passer (1 Cor, 7:31, dans un contexte où l'Apôtre nous presse de lâcher l'éphémère au profit du permanent, le fallacieux pour l'essentiel). Loin de trouver dans les paroles du Maître le plus minime vestige de dualisme pessimiste – proto-gnostique – nous y découvrons à tout instant la certitude paisible et souveraine d'avoir « vaincu le monde » – c'est-à-dire le Pervertisseur d'un monde en soi bon – et mené à bon terme, de par cette Incarnation qui ne finira jamais, l'œuvre confiée par le Père : faire triompher le bien, convertir et sauver le monde. Car « telle est notre victoire sur le monde : notre foi » (1 Jean, 5:4), par laquelle, sans cesser de vivre dans le vieil univers faussé, dévoyé par la Chute, nous appartenons déjà au monde nouveau, régénéré, au Christ complet, plénier, anthroposphère comprise, au *kosmos* enfin conforme au Fils, convenable et adapté, soumis au Fils, afin que « toutes choses Lui étant assujetties, Lui-même en fasse hommage au Père, pour qu'en toutes choses le Père soit tout » (1 Cor, 15:22-28).

C'est donc un optimisme militant que traduit toute l'attitude de Notre-Seigneur envers les créatures. Aucune méfiance envers elles, mais envers Satan qui les trompe, les désaxe et les pervertit. La pitié, la condescendance, la « philanthropie » du Christ – comme disent les Pères grecs – seraient incompréhensibles dans une atmosphère dualiste, dont le jansénisme fut l'une des dernières manifestations systématisées en Occident.

On objectera peut-être les allusions de Jésus à la *chair*. Il y a d'abord, après la confession de St. Pierre, le verset fameux : « Chair-et-sang ne te l'a pas révélé, mais mon Père qui est dans les cieux » (Matt, 16:17). Cette expression n'était pas inconnue à la tradition juive : « Ainsi en est-il des générations de chair-et-sang : les unes meurent, les autres parviennent à la vie » (Ecclus, 14:18), Il s'agit de l'homme en tant qu'animal, qu'organisme vivant, sans plus, des « générations humaines », commente la Bible de Crampon (édit. 1930, p. 924, note 18).

C'est dans le même sens que, pour l'Apôtre, « chair-et-sang ne *peut* (au singulier) hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruption », parallèle suggestif, ce nous semble (1 Cor, 15:30). Et voici une antithèse : si Paul a connu le Christ, c'est sans avoir « consulté chair-et-sang », mais parce qu'il a « plu à Dieu de lui révéler son Fils » (Gal, 1:16). Il ne s'agit donc pas d'opposer la matière à l'esprit, le monde visible à l'invisible, de déprécier par conséquent les biens temporels et les valeurs humaines, les rapports de l'homme avec l'univers et les mœurs suscitées par ces relations, mais de mettre en lumière l'impuissance de la nature déchue à l'égard de tout le secret divin, des mystères propres à la Trinité : l'homme « juge d'après la *chair* » (Jean, 8:15), alors que le « secret du Roi » n'est connu que par révélation d'En-Haut : « L'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu... et ne peut les connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout... Or, nous avons la pensée, la mentalité, l' « esprit » du Christ » (1 Cor, 2:14-16).

Enfin, quand le Seigneur nous avertit que, si « l'esprit est prompt, la *chair* est infirme » (Matt, 26:41), une fois de plus la *chair*, comme tout à l'heure l'expression *chair-et-sang*, doit s'entendre en un sens quasi-paulinien. N'y voyons pas la constitution physique de l'homme, moins encore l'univers matériel, mais un principe d'activité, comme nous le verrons plus loin en analysant la pensée de l'Apôtre. L'antithèse *spiritus-caro* n'a rien de platonicien, de « dualiste » ; elle n'oppose pas l'immatériel à la matière, le « nautonier » à la « barque » (*l'homme, dira Bonald, est une intelligence servie par des organes*). Mais elle nous montre, au sein d'une seule et même personne humaine, deux

natures (St. Augustin dirait : de deux cités ; l'Apôtre, de deux civismes ; St. Ignace, de deux royaumes) : l'une, moins *noûs* que *pneûma*, est en nous dynamisme surnaturel, énergie déformante, force centripète, *mouvement* (l'étymologie même de *spiritus* l'indique) ; c'est la puissance qui, suivant une suggestive expression de l'Apôtre, nous *énergise* pour nous entraîner, de plus en plus réels, de plus en plus positifs, vers l'Etre plénier, vers l'Acte Pur (seul capable de création spirituelle, d' « opérer le vouloir et le faire », au delà, dit encore St. Paul, de « tout ce que nous demandons ou pouvons même concevoir »)... L'autre, c'est l'attirance du non-être, le vertige des limites, le « vive ma mort, meure ma vie » ontologique (auquel même Elie faillit céder), la force centrifuge, *inertie*, entropie morale ; c'est, au delà même de la zone consciente et du choix délibéré, « ce que le monde (déchu) possède en nous », ce qui, dès l'origine de chacun de nous, dès son « principe », le constitue fils du menteur et de l'Assassin *ab initio* – alors qu'au dire du Maître les pierres mêmes, si elles le pouvaient, clameraient leur adoration (Luc, 19:40).

Cette attitude très nette du Sauveur nous semble la réponse la plus adéquate aux théories d'eschatologisme intempérant, à la mode vers 1900-1920. Nous en parlons, toutefois, avec réserve et sans vouloir prétendre apporter en l'occurrence des affirmations trop massives. Une fois pour toutes, d'ailleurs, on sollicite ici l'indulgence du lecteur pour un auteur qui, n'ayant jamais dépassé la « Troisième latine », est malheureusement un autodidacte complet : on voudra bien, pour l'amour de sa « philosophie » – au sens étymologique du terme – lui pardonner l'insuffisance et l'incertitude de sa documentation. Du moins, le peu qu'il sait résulte-t-il de ses ruminations solitaires, et les notions ici exposées sont-elles, dans toute la force de l'acception, « existentielles » – Bacon disait plus joliment : *part of his business and bosom*.

Si l'on admet l'interprétation ci-dessus donnée de la « chair » et du « monde », c'est dans cette perspective élargie qu'on peut comprendre les paroles de l'Évangile sur la Loi, que le Messie vient parfaire et non pas abolir – loi naturelle aussi bien que Torah⁴ – sur l'indifférence des nourritures terrestres et la gravité des pensées, des paroles, et des actes : pour Jésus

comme plus tard pour St. Paul, « tout est permis, mais cette liberté ne peut servir de prétexte pour vivre selon la chair ». Tout ce qui compte, et pourquoi nous serons jugés, « se passe au fond du cœur », dit Luther. L'intention, nous dirions presque : au sens étymologique du terme, fait dès lors la valeur de toutes choses. En soi, l'ascétisme n'est pas préférable à la jouissance, « avec action de grâces », des biens terrestres (1 Cor, 13:3 ; Col, 2:18-19). Nous sommes ici à l'antipode du gnosticisme dualiste et pessimiste ; une « théologie des valeurs, terrestres » y trouverait aisément ses bases. Nous allons voir maintenant que les Epîtres pauliniennes en contiennent, épars et *disjecta membra*, mais facilement reconnaissables, les linéaments principaux.

SAINT PAUL : PESSIMISTE « NATUREL » OPTIMISME « SURNATUREL »

C'est d'abord et surtout chez l'Apôtre que la réaction antignostique apparaît dans le Nouveau Testament. Occasionnellement et par allusions, comme il convient à une correspondance traitant de « cas » appelant conseils et décisions. Qu'il s'agisse des controverses sur les aliments permis, ou défendus, de l'attitude à prendre envers les autorités de l'Empire, du mariage et de sa sainteté, toujours nous verrons Paul enseigner l'essentielle bonté de la création, son rôle de *signe* pouvant et devant mener à Dieu ; alors que les gnostiques la tenaient pour ontologiquement mauvaise, incurable, incapable de salut (d'où, par contre, la formule, irénéenne : « La matière est capable de salut »). C'est la perversité des hommes qui introduit le désordre dans la nature : « Je sais et suis persuadé dans le Seigneur Jésus » – c'est-à-dire par inspiration – « qu'en soi rien n'est impur ; si, toutefois, quelqu'un estime qu'une chose est impure, elle l'est pour lui (*telle est son anthroposphère*)... Car tout est pur pour ceux qui sont purs ; mais, pour les souillés et les incrédules, tout est impur... Ils font profession de connaître Dieu, mais leurs actes Le renient ; ce sont d'abominables rebelles, incapable d'aucune bonne œuvre » (Rom, 14:14 ; Tite, 1:15-16).

Nous trouvons amorcée ici cette théologie de l'histoire cosmique qui, au chapitre VIII de l'Épître aux Romains, voit l'homme dans l'univers comme le ver dans le fruit : la Chute du genre humain, sans altérer *l'esse* des créatures inférieures, en fausse *l'agere*, donc le *bene esse*. C'est *non volens* que la nature sensible passe d'un « éon » à l'autre, de l'innocence à l'ignominie, et de l'humiliation à la Rédemption.

L'orgueil des Adamites, au contraire, pervertit jusqu'à leurs tentatives de redressement. Car le dualisme des sectes pessimistes se fait l'accusateur des créatures subhumaines : l'homme, lui, est irréprochable. Si l'univers l'accable, la faute en incombe à l'univers seulement : *agere sequitur esse*. Les choses *sont*, par essence, mauvaises, et l'on ne peut rien espérer d'une dépravation ontologique ; un péché métaphysique est irréparable : en l'occurrence, l'être même est une lèpre. Essentiellement, le monde physique est vomissable, hostile à Dieu : son péché, c'est d'être là... Qu'on aboutisse à identifier de la sorte l'être au non-être, voilà qui ne semble guère avoir préoccupé les dualistes. En fait, le mal est une rouille de l'être, un moins-être. Mais l'être n'est pleinement, donc, s'agissant précisément de l'être, n'est vraiment, que si rien ne vient l'hypothéquer, s'il ne comporte que réalité actuelle, sans l'ombre de possibilité virtuelle. Dès lors, le mal, qui est un moins-être, est, par rapport à l'être-en-soi, proprement un néant, une emprise, une hypothèque du néant sur l'être, un évanouissement et donc un manque, une simple apparence d'être. Mais tenir ce mal, comme l'ont fait les gnostiques, pour un principe, pour quelque chose de positif, l'identifier à l'être, de sorte qu'on doive conclure à deux êtres contradictoires, mais également nécessaires, c'est une absurdité ; il ne semble pas, toutefois, que les dualistes à l'iranienne s'en soient fort souciés ! Pour eux, en effet, l'essentiel est de plaider *non-coupable* pour l'homme : où le Seigneur affirme que « ce qui souille l'homme, c'est ce qui sort de sa bouche, et non ce qui pénètre en lui par elle » (Matt, 15:11), les gnostiques, eux, enseignent, au contraire, qu'il est des aliments fastes et d'autres néfastes. À quoi St. Paul répond : « Le Royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger et le boire, mais dans la droiture, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint » (Rom, 14:17). C'est là paraphraser *l'intra vos* de l'Évangile.

On comprend que, pour l'Apôtre, l' « humilité » des prétendus spirituels soit orgueil en réalité (cf. Col, 2:18-23). S'ils acceptent parfois la notion de péché, voire même quand ils se l'appliquent, c'est pour frapper leur culpabilité sur le cœur du Créateur, pour mettre en cause Ischa, Eve, c'est-à-dire, à leurs yeux, la nature, *antiqua Mater*, la création physique, l' « universelle plasticité », comme disaient certains d'entre eux, qui l'identifiaient parfois au Serpent de la Genèse. Pour d'autres encore, l' « esprit de la Terre » a échoué dans son épreuve. Bref, la matière seule est en faute : l'homme en est la victime.

Dès lors, une ascèse volontaire s'impose pour emporter d'assaut le salut ; entre autres : « Mange... ne mange pas... » Mais, derechef, l'Apôtre oppose à cette recette toute mécanique, roide et dure, l'humble opportunisme de la charité : « Il est vrai que *toutes* choses sont pures », et que les mortifications physiques comptent pour rien au regard de « l'esprit contrit et humilié » ; mais il est mal, cependant, « de devenir en mangeant (sans tenir compte des faibles, scandalisés) une pierre d'achoppement » pour les âmes timorées, étroites, membres avec nous du Corps mystique ; alors que, précisément, les *forts* doivent non « se complaire en eux-mêmes », mais alléger le fardeau des *faibles* (Rom, 14:20 et 15:1).

S'en tenir à l'essentiel : telle sera toujours la règle d'or paulinienne. Aussi, « que personne ne vous condamne d'après ce que vous mangez ou buvez... ce n'est là que l'ombre des choses à venir. Mais la réalité se trouve dans le Christ », principe et aboutissement, voie, vie et vérité des créatures ; car c'est en Lui, par Lui et pour Lui qu'elles ont l'être : *di' autoû*. Où l'ablatif d'agent – *Ipsa* – n'impliquerait qu'une causalité en quelque sorte extrinsèque, exclusivement efficiente (celle du déisme), le *per Ipsum* se réfère en plus à la causalité formelle : c'est *dans* le Verbe-Archétype et Principe que les créatures ont leur origine, leur source, leur constance et leur consistance dans l'être, comme elles ont *en* Lui leur aboutissement, leur plénitude, cette *fin* par laquelle elles *deviennent*, au terme de l'Histoire, ce qu'elles *sont* en Lui *ante omnia saecula*.

Elles participent ainsi à la bonté de Dieu, à l'excellence de sa nature : « Car voici : Elohim vit que *tout* était très bon », donc

déiforme, puisqu' « un seul est Bon ». En tant qu'elles reçoivent l'être, les créatures sont « valorisées » ; chacune à sa façon, selon ce qu'elle doit exprimer et manifester de la *theïotês* (Rom, 1:20), est « bonne », autrement que sa voisine, mais ni plus ni moins, affirme l'Ecclésiastique dans un texte déjà cité.

Ensuite, cependant, dans la mesure où toute créature reste « témoin fidèle » des vues de Dieu sur elle, où elle « garde le dépôt » de la bonté reçue, ou elle persiste à posséder son être – et, chez les hommes, à *vouloir* le posséder, elle devient, au regard de Dieu, bonne ou mauvaise, et, par ricochet, bonne ou mauvaise par rapport à toutes les autres créatures, manifestant, elles aussi, « Ses perfections invisibles et Son éternelle puissance ».

Le manger et le boire, indifférents en eux-mêmes, n'acquiescent dès lors de portée, de sens et de valeur, ne passent du domaine des « figures transitoires » (1 Cor, 7:31) à celui de l'inébranlable « réalité », que dans la mesure où ce boire et ce manger se réfèrent au Christ (Col, 2:17). Reprenons donc de plus près ce dernier texte : « Prenez garde que personne ne vous surprenne par la philosophie... selon une tradition tout humaine, et non selon le Christ ». Cette philosophie, Paul la qualifie de « creuse » et de « chimérique ». Elle appartient à l'enfance du monde, aux temps inachevés, aux siècles de minorité, « quand nous étions enfants, encore soumis au monde rudimentaire » (Gal, 4:3 ; bien que la soumission aux « éléments du monde » puisse signifier aussi l'assujettissement aux régents des royaumes élémentaires – aux dieux de la terre, de l'onde, de l'air et du feu – dans l'occultisme astrologique alors aussi répandu dans le monde hellénistique que les théories évolutionnistes parmi nos contemporains ; cf. *L'Astrologie chez les Grecs* de Bouché-Leclercq et *Nabathean Agriculture* de Chwolson). Aussi, l'Apôtre met-il en équation les « traditions humaines » et les bégaiements d'un monde infantile, ses « rudiments » (Col, 2:8) ; ici encore, il peut s'agir de « traditions » initiatiques concernant les « maisons de servitude » zodiacales, les régents planétaires et les « éons » constitutifs du « quaternaire inférieur », notions courantes en occultisme, tant oriental qu'occidental ; les exégètes de l'Épître aux Colossiens n'ont jamais tenté, semble-t-il, de se renseigner sur les gnostiques attaqués par St. Paul, dans l'ample champ de la

documentation ésotérique. En tout cas, les docteurs hétérodoxes des Colosses ne s'en tenaient visiblement pas aux interdits alimentaires communs à tous les judaïsants, mais pratiquaient une théurgie dont on retrouve des traces dans les sectes protognostiques, Philon, très « vulgarisé », fournissant déjà des éléments doctrinaux.

On pourrait relever, croyons-nous, à travers toute la correspondance de St. Paul, les allusions hostiles aux données astrologiques et théosophiques alors courantes dans le monde proche-oriental (voir par exemple l'Ascension d'Isaïe). La notion la plus répandue – celle de la *hêmarmeinê*, du déterminisme cosmique signifié par les astres et les « maisons de servitude »⁵ – ne laissait au libre-arbitre humain que la latitude de la *fuite*. Il s'agissait de ne pas donner prise aux influences néfastes, d'échapper au contact des créatures foncièrement mauvaises. Il fallait se contenter, dans ces conditions, d'une religion toute négative : éviter les mauvaises rencontres. D'où cette ascèse myope et anthropotropique, tellement hantée par le discernement des créatures – les unes, intrinsèquement bonnes, à rechercher ; les autres, foncièrement mauvaises, à fuir – qu'on en arrivait, bien qu'on fût membre du Corps mystique, à en négliger le Chef, devenu l'un des nôtres, mais libérateur par excellence – et libérateur *en tant qu'homme* aussi – par une « affectation d'humilité, de religion à l'instar des Anges » (Col, 2:18).

De la métaphysique dualiste à l'angélisme dénoncé par St. Paul (« religion d'Anges », et non plus d'hommes : c'est *l'in spiritu* amputé de *l'in veritate*), la progression logique est simple et droite. L'homme, en soi, n'est qu'esprit, libre par conséquent, issu du Dieu bon. Tout déterminisme étant de nature matérielle – parce que le monde physique est fini et ne peut que se dévorer lui-même, comme le Catoplébas, symbole de l'agir aveugle, asservi, inconscient – l'incarnation de l'homme-esprit n'est qu'adventice, prise au piège d'un pur esprit par le Démon. Le salut consiste donc à se dégager du piège, mais il faut évidemment commencer par dresser la carte de ces récifs. Deux éléments commanderont donc l'ascèse : la connaissance, la *gnose*, et la volonté, appliquée à déjouer les ruses de l'ennemi, du monde sensible (le *yoga*).

C'est ainsi que *L'Ascension d'Isaïe* nous montre la « descente » de « mon Seigneur, le Christ, dont le Nom sera Jésus » : de sphère en sphère, Il S'abaisse, à travers les mondes de moins en moins spirituels (ce « moins en moins » ne semble guère avoir troublé davantage les théosophes d'aujourd'hui), sans que jamais les « gardiens du Seuil » veillant à l'entrée des royaumes élémentaires Le reconnaissent, pareil qu'Il est chaque fois aux habitants de l' « éon » qu'Il traverse. Il appartient à Ses frères humains de « remonter » comme Lui-même « descendit » ; un fragment de l'*Évangile selon Philippe* nous a conservé un mot de passe permettant d'échapper aux gardiens des sphères. Et les *Actes de Thomas* font dire à cet Apôtre : « Les Dominations ne peuvent m'apercevoir, ni les Puissances me juger, ni les Exac-teurs d'impôts me molester... Car ils tombent avec ruse et violence sur quiconque accepte leur tyrannie ». Mais, pour lui, Thomas, pas de danger : il se nourrit (à peine) d'herbes et d'eau, impose à ses convertis l'abstention radicale des rapports conjugaux (traités par lui de « commerce ignoble »), distribue aux pauvres l'argent que le roi Goundaphor lui a confié pour les besoins de l'Etat, tient l'attachement à la vie d'ici-bas pour « une maladie très opiniâtre, rebelle à la guérison, difficile à traiter, infectant même l'éternité », voit dans le Démon le « roi de la création », fait naître ici-bas les hommes des anges déchus, enfin met dans la bouche du Christ ces paroles : « Thomas... tu ridiculiseras publiquement *la Nature, cette puissance de l'Ennemi* » ...

Quel rôle peut encore jouer le Sauveur dans cette conception ? Celui d'illuminateur, de guide, sans plus. Entre Lui et nous, par d'autre *koïnônia* que celle du savoir, de la gnose, communiquée d'une part par un *gourou*, fût-Il le *jagat-gourou*, l' « instructeur mondial », en personne, reçue de l'autre par un *tchéla*. Initiateur et disciple, oui. Chef et Corps, Tête et membres, non. Aussi, nous dit l'Apôtre, si « ces interdits », qui constituent le tout de l'ascèse gnostique (puisque la gnose est passivement reçue), « ont quelque apparence de sagesse, avec leur culte (sans humilité, mais purement) volontaire », où la grâce réduite à rien le cède à l'effort humain, au « désir de l'homme » (Jean, 1:13), mais avec une extrinsèque et factice « humiliation de l'esprit », incarcéré dans le corps, « et la mort-

fication de ce (même) corps, méprisé », en réalité, ces pratiques « sont sans valeur réelle et ne servent qu'à la satisfaction de la chair » (Col, 2:23). Comment cela ? Paul nous répond que qui-conque « pénètre dans le monde invisible » par effraction, grâce aux recettes de l'ascèse gnostique, « s'enfle d'un vain orgueil » et « sa mentalité reste charnelle, parce qu'il ne s'attache pas au Chef, de qui (seul) tout le Corps reçoit nourriture et croissance que Dieu donne » (*ibid.*, 2:18-19).

Ce sont là des généralités, que l'Apôtre explicite en passant, quand l'occasion s'en présente : « D'hypocrites imposteurs... proscrivent le mariage et l'usage d'aliments créés par Dieu même » – coup droit à la notion gnostique du Démiurge, « archonte » de cet univers physique, de cet « éon » ou système cosmique – « créés (dis-je) par Dieu même pour que les fidèles... en usent avec action de grâces », celle-ci répondant à la bénédiction divine dans la Genèse. « Car *tout ce que Dieu a créé est bon*, et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se prend avec actions de grâces, tout étant sanctifié par le Verbe de Dieu », qui donne, « et par la prière » de l'homme, qui reçoit tous ces biens (1 Tim, 4:2-5). Car c'est par Lui, Seigneur, que *toutes* ces choses, Tu les créés, les sanctifies, les vivifies, les bénis, répandant parmi nous tous ces biens (Ordinaire de la Messe).

En visant les Encratites ses contemporains, qui trouvaient en eux-mêmes la force de s'affranchir spirituellement (c'est le sens même de leur nom) – leur condamnation atteignant d'ailleurs les dualistes du siècle suivant (Saturnin, Cerdon, Marcion, Apelle et Tatien) – St. Paul esquisse une doctrine qu'il a tant soit peu développée au chapitre VIII de l'Épître aux Romains, comme nous l'avons amplement vu déjà : rien n'est sorti mauvais des mains de l'unique Créateur. Et *toutes* choses proviennent de Lui ; par rapport à sa plénitude, à son incommensurable perfection, à sa radicale altérité – à ce que Von Hügel appelait *the Otherness of God* – à sa sainteté, qui sont absolues, rien ne peut se targuer de valoir quoi que ce soit par soi-même, ou plus que telle autre créature : du haut de la stratosphère, une chaumière et l'Himalaya sont également plats.

À plusieurs reprises, l'Apôtre ironise aux dépens de qui-conque se prend pour quelque chose et « passe pour être », alors

que lui, Paul, serviteur de Jésus-Christ, « n'est rien ». Il n'en défend pas moins la majesté de Celui qui opère en lui le vouloir et le faire ; mais alors, c'est le Christ qui agit en Paul, et non Paul, fils du premier Adam, pécheur. L'humilité véritable, à ses yeux, consiste dans l'union quasi-symbiotique au Christ « doux et humble de coeur », qui S'est pour ainsi dire « anéanti » par amour des hommes. Avec Pascal, il dirait bien de l'homme : « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante », et de cette « vantardise » il pourrait donner les mêmes raisons que Pascal : « Faire les petites choses comme grandes, à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous, et qui vit notre vie ; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa tout-puissance » et de son humilité.

Rien ne compte donc que Dieu, et notre attitude envers, Lui. La fausse humilité du gnosticisme, de cette « science qui n'en mérite pas le nom » (1 Tim, 6:20), ignore le Christ quant à l'essentiel – puisque cet ésotérisme n'en fait qu'un hiérophante, un initiateur – et cherche en la matière congénitalement mauvaise un alibi. Aussi, la « chair », identifiée par l'Apôtre à la concupiscence dans son acception la plus large, la mentalité charnelle – *to phronêma tés sarkês* – trouve-t-elle en ce dualisme pessimiste une satisfaction de principe (Col, 2:23).

Cependant, « tout ce qui est bon, agréable à Dieu, parfait, voilà ce que Dieu veut » (Rom, 12:2). Et de spécifier : « Offrez vos *corps* », oui, vos organismes physiques, avec leurs habitudes, leurs besoins, leurs organes, leurs plus humbles fonctions vitales, leurs plus « bas » instincts physiologiques, « comme des hosties », des oblations dignes de Yahweh, « vivantes, saintes, agréables à Dieu ; c'est là votre *logikê latreïa*, votre sacrifice *spirituel* » (Rom, 12:1).

Cette « carcasse », comme disait Turenne, St. Paul veut que nous la présentions à Dieu comme les premiers-nés dans l'Ancienne Loi, comme une anamnèse d'Isaac (cf. Luc, 2:21) ; notre organisme matériel, offrons-le en sacrifice spirituel... Il ne s'agit plus ici, on s'en aperçoit, comme chez les gnostiques de Colosses, d'une « humilité prétendue » et d'un « angélisme », mais de spiritualiser notre vie *physique*, non par je ne sais quelle désincarnation altératrice du plan divin – et que l'Inde prend

pour ce plan même sous le nom de « loi de Viçnou » – mais en lui conférant valeur et portée spirituelles, en la conformant à celle, vécue ici-bas dans la chair, de l'Agneau sans tache.

Inutile de répéter ici les nombreuses allusions de l'Apôtre au « vaisseau d'honneur », au « temple » de l'Esprit-Saint⁶. Mais rappelons avec lui que « chacun de nous doit garder son corps dans la sainteté et l'honnêteté ; *telle est votre sanctification, comme Dieu la veut* » (1 Thess, 4:3).

Ainsi, l'ascèse paulinienne fait confiance au corps, attend de la matière qu'elle manifeste – en l'homme, épanouissement du monde visible, « Messie collectif de la nature physique », disait Soloviev – l'excellence de l'être qu'elle a reçu du « seul Bon » et que lui a restitué l'Adam nouveau. Loin d'identifier *sarx* et *sôma*, elle constate deux « lois », deux propensions fondamentales ou comportements essentiels et donc permanents : la « loi » de la *chair* et celle de *l'esprit*, aux prises dans le *sôma* (Rom, 7:22). C'est l'homme tout entier qui se conforme au modèle, soit terrestre, soit céleste (1 Cor, 15:47-49), qui « vit dans la chair » ou « dans l'Esprit » (Rom., 8:9 et 13). Si « le fils de la servante naquit selon la chair », n'oublions pas que ces choses ont un sens allégorique (Gal, 4:23-24). Enfin, le corps lui-même peut être charnel, purement organisme animal, ou spirituel, perméable et docile aux suggestions de l'Esprit (1 Cor, 15:44). Les fonctions les plus odieuses aux gnostiques – la procréation, par exemple – ont valeur sacramentelle : le mariage est une image terrestre de l'union entre le Christ et son Église – le *Corps* du Fils éternel, dit audacieusement l'Apôtre : ainsi, Chrétien, que *ton* corps soit pour toi comme une Eglise ! – et l'épouse « opère son salut », sauve son *âme*, « par la maternité » : valeur quasi-sacramentelle des couches (1 Tim, 2:15) !

On comprend, dès lors, que *toutes* les « valeurs terrestres » aient été jugées par St. Paul sous l'angle unique du bien qu'elles nous procurent pour la gloire de Dieu. Les Epîtres ne nous renseignent sur ses vues qu'incidemment. Mais on sait que, pour lui, « tout pouvoir vient de Dieu », non quelque autorité « meilleure », à Salente ou en Utopie, mais « celles qui existent », telles quelles – et pour l'Apôtre, il s'agissait de Néron ! – « car elles ont été instituées par Dieu ». Déjà Jésus, qui rendait à César

ce qui lui revenait, déclarait à Pilate : « Tu n'aurais sur Moi aucun pouvoir (*exousia*, comme chez St. Paul), s'il ne t'avait été donné d'En-Haut ». Et l'Apôtre y revient (trois fois dans la même Épître) : « Les magistrats sont les liturges de Dieu, totalement voués (par Lui) à cette fonction... Quiconque résiste au pouvoir, s'insurge contre l'ordre établi par Dieu ». St. Pierre est du même avis, alors que, cependant, il voit en nous ici-bas « des étrangers et des voyageurs » (1 Pierre, 2:11) : « Soyez soumis, dit-il presque aussitôt, à toute institution humaine, à cause du Seigneur » (1 Pierre, 2 : 13).

L'universalisme, le *catholicisme* de Paul a, dans l'Épître aux Romains, revêtu au chapitre VIII un caractère cosmique ; il n'exclut *rien* de sa sympathique compréhension ; comme les Juifs de l'Exode, il annexe les biens de l'Égypte, si souvent symbole du monde sensible dans la littérature paranéotestamentaire (par exemple dans l'hymne figurant au chapitre 108 des Actes apocryphes de St. Thomas) : « *Tout* ce qui est vrai, *tout* ce qui est honorable, *tout* ce qui est juste, *tout* ce qui est pur, *tout* ce qui est aimable, *tout* ce qui est de bonne réputation... que ce soit là l'objet de vos pensées » (Phil, 4:8).

À ces affirmations antipuritaines et antijansénistes avant la lettre, l'Apôtre apporte, en son discours de Lystres, la justification suivante : « Dieu... a laissé toutes les nations suivre chacune sa voie, sans qu'Il ait toutefois omis de Se rendre témoignage en faisant du bien, vous dispensant du ciel les pluies et les saisons fécondes en fruits, remplissant vos cœurs de nourriture et de joie » (Actes, 14:16-17).

Ainsi, la nature et ses dons, les beautés et les douceurs du monde, la satisfaction physique autant que morale, la « nourriture » du corps au même titre que la « joie » de l'âme, *tous* les assouvissements n'allant pas au péché, à l'asésiation pratique, la contemplation de *l'univers* (cf. Rom, 1:20) comme l'apaisement de nos besoins, nous rendent Dieu plus proche, même si nous sommes païens, ont donc valeur de *signe*, manifestent le « sacré ». Tout cela – qui justifie les vues d'Henri Bremond sur la poésie, péristyle de la prière – est, pour St. Paul parlant à Lystres, « *du bien* ». Or, « un seul est Bon », et *LE Bien* subsistant et transcendant, parce que « vivant ». Même César – et pour

l'Apôtre, répétons-le, César s'appelait Néron – « est ministre de Dieu pour ton bien » : *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ; de sorte que le pécheur lui-même, en dépit du péché, voire même PAR le péché – *stipendia enim peccati mors* – rend gloire, quand même, à la Majesté céleste.

LEX ORANDI, LEX CREDENDI

L'Eglise explicite doctrinalement sa foi par sa théologie « officielle » et par sa prière commune. On pourrait appliquer en l'occurrence l'amusante comparaison de St. Augustin : le Chrétien, dit-il, doit s'appuyer, en marchant, sur les deux Testaments, qui sont comme sa jambe droite et sa gauche ; antijudaïser, ne reconnaître (à la manichéenne) que le seul Nouveau Testament, « c'est avancer à cloche-pied ». Il en est de même pour le complément que la liturgie apporta à la théologie, et réciproquement. Ainsi, le dogme de la Présence réelle avait vaincu dans le domaine liturgique bien avant les définitions du Concile de Trente. Trois cent soixante-douze ans avant la Bulle *Ineffabilis* du 8 décembre 1854, le Pape Sixte IV, en inscrivant au Missel romain la fête de l'Immaculée Conception, observe, en 1482, que « l'objet de toute fête liturgique est toujours une chose sainte, objet immédiat ou lointain de la foi ». On pourrait donc dire que la connaissance religieuse se réalise suivant un double mouvement, qui correspond d'ailleurs aux deux grandes « ondes » du cycle liturgique, du « temporel » : de Noël à l'Ascension, se déroule le message de Dieu aux hommes, l'anamnèse (à la fois récit et ré-actualisation) de la Révélation en Jésus-Christ ; de la Pentecôte à l'Avent, c'est la réponse des hommes à Dieu, ou, comme disait Hello mourant, le « retour au Principe ». Somme toute, si nous aimons Dieu (2^e période de l'année liturgique), c'est parce qu'Il nous a aimés le premier (1^{ère} période, cf. 1 Jean, 4:19) ; de même que si nous apprenons graduellement à Le connaître (Pentecôte-Avent), c'est parce qu'Il nous a connus le premier (Noël-Ascension, cf. Gal, 4:9). Ce double mouvement de diffusion et de retour, nous le retrouvons dans les modes et formes de

la connaissance religieuse, tantôt réalisée par voie d'autorité (magistère, tradition faite, Dieu *parmi* les hommes, cf. Jean, 1:14 et Luc, 17:21), tantôt par voie de tâtonnements (*sobornost*, tradition en devenir, Dieu *dans* les hommes, cf. Jean, 1:14 et Luc, 17:21, seconde interprétation).

Si l'Eglise ne s'est aucunement prononcée, jusqu'à présent, sur le terrain proprement théologique ; si elle n'a pas encore formulé de définition dogmatique sur le thème ici traité : cependant *legem credendi lex statuat supplicandi*, a dit le Pape Célestin I. Autrement dit, la Liturgie, plus souple en un sens, plus plastique et susceptible de mutations et d'évolution que le formulaire dogmatique, fatalement rigide et cliché, peut nous fournir des indications utiles, voire précieuses, sur la pensée de l'Église en matière de sotériologie cosmique.

Les deux voies d'accès à la connaissance religieuse débouchent, en effet, sur deux modes de connaissance, certes complémentaires, mais qu'il est bon de ne pas confondre : la gnose, à son plus haut degré l'épignose, est une compréhension, une saisie, c'est entendu, mais qui laisse face à face le sujet et l'objet ; elle procure une forte conviction mentale et réalise une « adéquation » ; alors que la connaissance connaturelle – parce que sur-naturelle et « gracieuse » – résulte de l' « union ». À la gnose et à l'épignose (1 Cor, 12:8 ; Eph, 4:13 ; Col, 1:9 ; 1 Tim, 2:4), constitutionnellement incapables de comprendre, de « saisir » (*katalabesthai*) l'amour de Dieu, Dieu-Amour (Eph, 3:18), l'Apôtre oppose cette connaissance « ontologique » et intuitive qu'il attribue au *noûs* et qui provient de la volonté amoureuse, de l'adhésion totale à Dieu (1 Cor, 6:17 ; cf. Rom, 8:9-11. 26 ; 7:25 ; 11:34 ; 1 Cor, 1:10 ; 2:16 ; Luc, 24:45).

Les textes liturgiques – ce dernier mot pris d'ailleurs au sens le plus large – vont nous renseigner sur le *noûs* de l'Eglise en matière de sotériologie cosmique. On a vu, dans la préface du Révérendissime Abbé Dom B. Cappelle au présent livre que, dans le martyrologue de Noël (à l'office de Matines), le Christ apparaît comme S'incarnant pour sauver le monde entier : *volens mundum suo piissimo adventu consecrare*. Il y a donc sacre, vœu, dédicace, offrande et sacrifice de paix, mais non de chaque

créature isolément prise. L'oblat unique, c'est l'univers, offert en bloc, comme une seule *ktisis*, dirait St. Paul : il y a con-sécration.

Comment la concevoir ? Les témoignages de l'Église orante sont rares, mais singulièrement significatifs. C'est d'abord, dans l'hymne de Vêpres durant l'Avent (*Creator alme siderum*), ce passage

*Qui daemonis ne fraudibus
Periret orbis, impetu
Amoris actus, languidi
Mundi medela factus est.*

Tentons une traduction, qui ne vaudra pas l'original, hélas :

Afin que l'univers s'évade
Des pièges mortels du Démon,
Par amour du monde malade
Le Christ S'est fait sa guérison.

Dans le n° 45 de ses *Hymns Ancient and Modern*, l'Église anglicane a repris ce thème (*Creator of the starry height*) :

*Thou, sorrowing at the helpless cry
Of all creation doom'd to die, etc...*

On objectera peut-être qu'il s'agit là d'une expression vague, du « monde » figure de style pour l' « humanité » ; on ajoutera même : tout comme dans le cliché « Sauveur du monde ». Mais, précisément, de quel droit refuse-t-on l'acception cosmique à cette dernière expression ? Mais alors – *sed contra est...* – pourquoi l'hymne distingue-t-elle entre *orbis* et *mundus* ? Supposons que *mundus* puisse désigner ici les habitants de la terre, mais *orbis* ?

D'ailleurs, l'Église oppose ou, du moins, juxtapose très nettement le cosmos au genre humain, dans l'hymne *Jesu Redemptor omnium* (Hymne de Noël à Matines) ; la première et la troisième strophe s'adressent au Christ ; la deuxième traite du jour même de la Nativité :

*Testatur hoc praesens dies,
Currens per anni circulum,
Quod solus e sinu Patris
Mundi salus adveneris.*

Ce jour, que ramène à la terre
Le cours du temps, vient attester
Que, seul, issu du sein du Père,
Tu délivras le monde entier.

*Hunc astra, tellus, aequora,
Hunc omne quod coelo subest,
Salutis auctorem novae
Novo salutat cantico.*

Ce jour libère la nature :
Les astres, la terre et les eaux
Sous les cieux, *toute* créature
L'honore par des chants nouveaux.

*Et nos, beata quos sacris
Rigavit unda sanguinis,
Natalis ob diem tui
Hymni tributum solvimus.*

Et nous, purifiés dans l'onde
De ton Sang pour notre salut,
En ce jour où Tu vins au monde,
Nous T'offrons notre hymne en tribut.

Cette fois encore, l'Eglise anglicane a repris le thème traditionnel (*O Christ, Redeemer of our Race*, n° 57 des *Hymns Ancient and Modern*) :

*And heav'n, and earth, and sea, and shore,
His love Who sent Thee here adore...*

Cette mise en regard de l'homme et de l'anthroposphère – et pourquoi ce parallélisme « négatif », sinon pour distinguer ? – on la retrouve dans un répons du 3^e Nocturne, à la Vigile de Noë : *Crastina die delebitur iniquitas terrae, et regnabit super nos Salvator mundi*. On découvre ici les deux derniers termes du Gloria in excelsis dans l'original grec : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur terre, bienveillance envers (et parmi) les hommes...

Le Dimanche dans l'Octave de Noël, curieux répons au 1^{er} Nocturne : « O grand mystère! Admirable sacrement! Les animaux ont vu le Seigneur nouveau-né, couché dans sa crèche ! » Se seraient-ils à leur manière, « rendu compte » ?

On ne songe pas une minute à tenir l'hymnaire anglican pour une autorité doctrinale, cela va sans dire ; mais c'est un admirable témoin du plus ancien passé catholique. St. Ambroise et St. Thomas d'Aquin y retrouveraient la plupart de leurs chants. L'instinct du peuple chrétien, même après plusieurs siècles d'égarement, reste souvent singulièrement sain. Voyez cette vieille prose médiévale, perdue chez nous, mais traduite par A.-J. Mason et qui, sous le titre de *Hail festal day*, figure comme n° 650, dans la section pascale des *Hymns Ancient and Modern* :

*All nature with new births of beauty gay
Acknowledges her Lord's return today.
The Crucified is King ; creation's prayer
To its Creator raises everywhere.*

La nature renaît et, sortant de la nuit,
Acclame son Seigneur, qui revient aujourd'hui.
Le Crucifié règne et vers Lui c'est, entière,
Que la création élève sa prière.

Nous avons perdu en cours de route l'original de cette hymne, que Mason retrouva dans le Missel de Sarum ; par contre, la Liturgie des Rameaux – au *Gloria, laus et honor* – nous apporte un double témoignage :

*Coetus in excelsis
Te laudat coelicus omnis,
Et mortalis homo,
Et cincta creata simul...*

Tous T'acclament : au ciel,
Le chœur des enfants de lumière ;
Ici, l'homme mortel
Et la nature tout entière.

Puis, dans la dernière strophe de la même hymne :

*Hi placuere Tibi,
Placeat devotio nostra :
Rex bone, Rex clémens,
Cui cuncta bona placent.*

Daigne agréer ce chant
Qu'à Ta gloire Ton peuple entonne :
O Roi bon, Roi clément,
A qui plaît toute chose bonne.

Une oraison du Samedi-Saint, après la deuxième prophétie, considère, « en son développement total, l'admirable mystère de l'Église », identifié à « l'œuvre du salut éternel ». En quoi consiste ce mystère, cette œuvre ? – En ce que « le *monde entier* expérimente... le relèvement de *toutes* ruines, la rénovation de *tout* ce qui était caduc, et le retour de *toutes choses* à leur intégrité première ».

Le 5^e Dimanche après Pâques, à Matines, la 6^e Lecture (au 3^e Nocturne) est de St. Ambroise (*De Fide Res.*) : « En Lui, le monde est ressuscité ; en Lui, le ciel est ressuscité ; en Lui, la terre est ressuscitée. Car il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle ». Un peu plus tard, à l'Ascension, l'Eglise latine lit, au 3^e Nocturne de Matines, en guise de 9^e Lecture, ce texte de St. Grégoire le Grand (*Hom. 29 in Evang.*) :

« Pour que le Seigneur ait pu dire à ses disciples : “Prêchez (le) à toute la création”, fallait-il que le St. Evangile fût prêché aux objets inanimés, aux bêtes sans raison ? Mais cette expression “toute la création” désigne l’homme. Car il a quelque chose de la création tout entière. En effet il a l’être en commun avec les pierres, la vie avec les plantes, la sensation avec les animaux, l’intelligence avec les Anges. Si donc il a quelque chose en commun avec toute la création, l’homme est cette création tout entière, comme il est chacune des créatures. L’Évangile est donc prêché à toute la création, lorsqu’il l’est à l’homme seul ».

Le même jour, on chante à Laudes :

*Salutis humanae sator,
Jesu voluptas cordium
Orbis redempti conditor,
Et certa lux amantium...*

Jésus, des hommes le Sauveur,
Notre volupté la plus chère,
Du *monde entier* le Rédempteur,
Des cœurs aimants la lumière...

Enfin, lorsqu'au Bréviaire romain l'Office des Morts porte, à Matines, l'invitatoire suivant : *Regem cui omnia vivante venite adoremus...* « Venez, adorons le Roi pour qui vivent tous les êtres », non pas *omnes*, mais *omnia* ; lorsqu'au 4^e Dimanche de l'Avent, l'Evangile annonce que « *toute* chair verra le salut de Dieu » (Luc, 3:6) : nous croyons pouvoir estimer que l'Eglise orante a eu le pressentiment d'une Rédemption étendant ses effets et répercussions, *per homines*, à la création tout entière.

La lecture du Rituel romain est tout aussi instructive. Dans la bénédiction abrégée de l'eau baptismale, dite de Paul III, le Prêtre demande à Dieu que « tout mirage (diabolique) soit extirpé de cette créature d'eau et fuie loin d'elle, pour qu'elle devienne une source jaillissant jusqu'en l'éternelle vie ». Quant au vin, « bénis-le, Seigneur, et mets-y la puissance de Ta béné-

diction ». Pour *la* créature (au singulier) d'or, d'encens et de myrrhe, le Prêtre lui parle ainsi : « Que s'éloigne de toi toute fraude, astuce et perversité du Diable, ô créature ; sers de remède au genre humain contre les pièges de l'ennemi ». Et voici le cierge : daigne donc, ô Seigneur, « bénir cette créature et... la remplir de Ta grâce ». À l'Assomption, on apporte à l'église les fruits, légumes et produits de la terre, « afin qu'en Ta clémence Tu bénisses ces plantes et ces fruits ; en plus de la force naturelle que Tu leur as donnée, répands en eux, la grâce de Ta bénédiction nouvelle »...

Ainsi, des créatures inanimées sont traitées en êtres quasi-responsables, capables en tout cas de transmettre des influences spirituelles : le Rituel enseigne à chasser le Diable d'un puits, d'une fontaine, d'une maison, d'une école, d'un haut-fourneau, d'une cokerie, d'une étable, à *fortiori* des animaux qui l'habitent. Mais il apprend, par contre, à bénir les abeilles, les vers à soie, les porcs, les chevaux et le bétail... voire même, hélas, les chiens de chasse : puisque l'engeance des chasseurs existe, qu'au moins quelque limite chrétienne s'impose à leurs massacres !

Quant au sel, on lui commande de « devenir un sel exorcisé pour le salut des croyants ». La bénédiction des fonts baptismaux, le Samedi Saint et la veille de la Pentecôte, fournit des textes plus explicites encore, s'il se peut : « Que la nature de l'eau – sa mystérieuse “quiddité” – s'imprègne de Ta puissance sanctifiante » ; ainsi, « du sein très pur de cette divine fontaine, surgira la race céleste, par une nouvelle naissance qui la constitue créature nouvelle ». Le Prêtre, alors, touche l'eau de la main et dit : « Cette créature (d'eau), *qui est sainte et innocente* – parlerait-il autrement d'un être humain ? – qu'elle soit affranchie de toute incursion de l'Adversaire, purifiée par l'élimination de toute malice. Qu'elle soit, source de vie, eau de régénération, onde purifiante... C'est pourquoi, ô créature d'eau, je te bénis ». Comme l'Esprit Dieu dans la Genèse, le Prêtre répand son souffle sur l'onde. Il continue : « Toi, Seigneur, bénis ces eaux pures (*simplices* = bonnes, innocentes) ; afin que, non seulement elles nettoient naturellement les corps souillés, mais qu'elles aient aussi puissance pour purifier les âmes. Qu'en la plénitude de cette fontaine descende la force du Saint-Esprit ! Toute la

substance de cette eau, qu'Il la féconde par Sa puissance régénératrice ! » Dans la basilique de St. Jean de Latran, au baptistère de Constantin, le Pape Urbain VIII a fait placer l'inscription suivante :

*Gens sacranda polis hic semine nascitur almo
Quant foecunditatis Spiritus edit aquis.*

(Ici) une race vouée aux cieux naît d'un germe divin,
(Race) que l'Esprit-Saint fait surgir des eaux fécondées (par Lui).

St. Thomas constate que, « par la consécration (=bénédiction), l'eau acquiert une certaine force spirituelle » (IIIa, qu. 83, art. 3, ad 3). Mais voyez pour le saint chrême : le Prêtre supplie le Seigneur de « daigner sanctifier par Sa bénédiction le caractère onctueux de cette créature et lui infuser la puissance du St. Esprit ».

Est-il possible d'admettre que les discours et injonctions de l'Eglise à ces « créatures » inanimées soient de pure rhétorique, et qu'il faille, pour en saisir l'esprit, prendre le contrepied de leur lettre ? Peut-être ne sera-t-il pas inutile, en l'occurrence, de citer une étude du regretté Dom A. Stolz (*Sacrement et Sacramental*), parue en avril 1939 dans les *Questions liturgiques et paroissiales* (éditions du Mont-César, Louvain, 24^e année, n° 2) :

Le Sacramental (l'objet) a-t-il donc une vertu spéciale par laquelle il devient l'instrument physique de l'effet produit ? Il y a des théologiens qui l'affirment, d'autres le nient énergiquement. Le premier groupe fonde son opinion surtout sur les textes des bénédictions ; le second, sur l'impossibilité d'en expliquer la nature.

Si nous comprenons bien Dom Stolz, et si lui-même ne fait pas fausse route, le premier « groupe » s'en tiendrait aux formules mêmes du rituel pour en formuler les implications ; tandis que le, second, devant l'impossibilité de comprendre ces choses, préférerait donner tort aux textes... Mais Dom Stolz poursuit :

Les Sacramentaux ont certainement pour but de faire du monde sensible, dans lequel nous vivons, un moyen apte à l'exercice de notre vie chrétienne. Il est donc évident que l'Eglise, parlant de ce monde visible, en a une conception tout à fait déterminée.

Elle suppose, d'abord, que les choses sensibles ne sont pas toujours une aide pour la vie chrétienne, mais souvent un obstacle. La « consécration » du monde par l'Incarnation (Mundum volens adventu suo piissimo consecrare, lisons-nous au Martyrologe de Noël) ne signifie pas qu'un monde indifférent ou neutre aurait été fermenté par un principe de sanctification qui irait se développant progressivement jusqu'à la consommation du Dernier Jour. D'après l'ancienne tradition théologique, qui s'est conservée aussi chez St. Thomas, le monde doit être considéré comme un grand Royaume dont Dieu le Père est le Roi. Celui-ci est entouré par ses Anges, qui... doivent gouverner les diverses provinces de son Royaume... Cette doctrine n'est pas sans intérêt pour comprendre l'état actuel de la nature, puisque ce sont les Anges administrant le monde qui se sont révoltés contre le Roi céleste. Le plus haut de ces Anges apostats est le « prince de ce monde » et l'homme au paradis a pris, pour lui, fait et cause. L'harmonie du monde n'existe plus, le Démon exerce son pouvoir sur le monde physique et, par le fait, aussi sur l'homme.

Remarquons ici qu'à l'inverse, c'est d'abord le genre humain qui fut subversé par Satan, et, *per hominem*, la création tout entière. Comme le dit St. Thomas, on peut qualifier l'homme de microcosme (*De Veritate*, qu. 5, art. 8) ; Bossuet dit : *ramassé d'univers...* Mais revenons à Dom Stolz :

L'œuvre rédemptrice du Christ ne doit donc pas seulement rectifier les relations entre l'homme singulier et Dieu mais le pouvoir du Démon (sur le monde sensible) doit être (aussi) brisé. Le Démon est déjà vaincu par le Christ, mais son pouvoir sur le monde existe encore. Les Sacramentaux supposent ce pouvoir du Démon sur le monde visible et leur sens est de res-

treindre son influence et le pouvoir qu'il exerce ainsi sur l'homme...

Et réciproquement, pourrait-on ajouter. Après avoir montré « le pouvoir magique de la nature présidée par Satan », Dom Stolz conclut à propos des objets exorcisés :

Ils n'appartiennent plus au monde soumis à l'empire du Démon⁷, mais au monde chrétien et remplissent déjà la fonction que le monde matériel devait, dans l'intention de Dieu, exercer au regard de l'homme d'après la première institution des choses au paradis. Comme au paradis le monde matériel n'était pas seulement soumis à l'homme, mais aussi un miroir de perfection divine qui rappelait à l'homme constamment Dieu, ainsi les objets bénits par l'Eglise sont capables d'exercer cette dernière fonction à cause de la bénédiction reçue : ils sont intégrés par les multiples signes de croix (tracés sur eux) dans le mystère de la Croix lui-même. Voilà la vertu, la res, si l'on peut parler ainsi, donnée au Sacramental-objet.

Enfin, la Tradition n'a pas laissé d'entrevoir, en particulier, la portée cosmique de l'Eucharistie. C'est St. Irénée, pour qui les Saints Dons destinés à devenir le Corps et le Sang, du Christ représentent toute la nature visible et sont « les prémices de la création », appelée à la gloire, elle aussi ; car « dans l'Eucharistie, l'un des deux facteurs est terrestre » (*Adv. Haer.*, IV, 18, 5). Le Christ, en instituant ce Sacrement, a voulu sanctifier l'univers physique, lui aussi : « Car le (vin du) calice, emprunté à la création, Il l'a reconnu pour son propre Sang ; et le pain, emprunté à la création, Il l'a proclamé indubitablement son Corps. La vigne... porte en son temps son fruit ; le grain de blé, tombé dans le sol et dissous, ressuscite et se multiplie par le Souffle de Dieu, qui régit toutes choses. Alors, l'un et l'autre, de par la Sagesse divine, sont utilisés par l'homme ; sitôt que les pénètre la Parole de Dieu, ils deviennent Eucharistie, c'est-à-dire le Corps et le Sang du Christ » (*ibid.*, V, 2, 2-3).

Pour St. Éphrem, l'Eucharistie réhabilite la matière ; car, par la Fraction du Pain, le Christ a voulu montrer qu' « Il n'a pas

pris un Corps impur » (*Homil.*47). Classique est la description que fait, du Canon de la Messe, St. Cyrille de Jérusalem : on « fait mémoire du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de la lune, des étoiles et de toute la création, douée ou non de raison, visible et invisible » (*Cat. myst.*, 5, 6). On trouve, aux chapitres 20 et 33 de la 1^{ère} Clémentine, des fragments d'hymnes liturgiques, où la création tout entière est censée chanter le Seigneur. De même, dans le Canon de la Liturgie pseudo-clémentine, le *Sanctus*, déjà significatif en Occident – « le ciel et la terre sont remplis de ta gloire » – est plus explicite encore dans les Liturgies attribuées à St. Jacques et à St. Marc. La Messe arménienne a ce texte suggestif : « Le ciel et la terre sont pleins de ta gloire, grâce à l'épiphanie de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». Car, « par la Passion de ton Fils monogène, *toutes les créatures sont renouvelées* ». Dans la Liturgie alexandrine de St. Grégoire, le Prêtre dit, en rompant le pain : « Tu as laissé jaillir de ton flanc transpercé le sang et l'eau, pour que par eux le monde entier soit sanctifié ». Avant d'encenser, les Jacobites syriens disent : « La création tout entière est saturée du parfum de ta divine suavité. *La Grâce s'est répandue sur toutes les créatures* ». Un vieux Canon de Liturgie persane, cité par Brightman (*Eastern Liturgies*, p. 514), proclame : « Tout T'appartient ! Tu as fait tiens, non seulement nous-mêmes, mais aussi toutes les créatures ! »

Les premiers linéaments doctrinaux qui semblent se dégager de l'enseignement donné par le Christ et par l'Apôtre, des allusions très éparées et occasionnelles chez les Pères – la fameuse formule irénéenne, par exemple, sur la matière susceptible de salut – ces cartilages d'une ossature théologique (et, qui sait ? peut-être un jour dogmatique), on peut, croyons-nous, les résumer comme suit, en tenant compte, bien entendu, des allusions assez significatives de la prière officielle du *Corpus Christi mysticum*.

1° Toutes choses participant, de par leur création même, au don de l'être que Dieu ne peut leur conférer d'une autre source que Lui-même, sont « bonnes » et manifestent les perfections du seul Bon.

2° Entre l'homme et la nature sensible, les liens ne sont pas adventices, mais organiques, à la fois anthropocosmiques et anthropo-angéliques. La Chute altère ces liens, comme une boussole détraquée par la présence d'une masse-ferreuse ; en soi, cette boussole reste « bonne », mais, en fait, *for all practical purposes*, elle ne réalise plus le but en vue duquel on l'a construite.

3° Dès lors, le monde, « soumis au mirage du non-être, sans faute de sa part » (Rom., 8 : 20), est « tout entier plongé, dans le Malin » – *mundus totus in Maligno positus* – et, si l'on compare entre eux des textes comme 1 Jean. 5:19, que nous venons de citer, Matthieu, 13:19; 1 Corinthiens, 5:10 ; 2 Corinthiens, 4:4 ; Galates, 1:4; 1 Jean, 2:13 et 5:18, on doit se demander, pour peu qu'on ne cède pas à la manie d'édulcorer constamment les textes bibliques, pour leur faire parler notre langage de « modernes » ayant subi l'endosmose rationaliste, on doit se demander, dis-je, si cette immersion de l'univers entier – car St. Jean y insiste : *totus* – dans le Démon, considéré comme une espèce d'atmosphère, de « milieu » spirituel, ne constitue pas la parodie diabolique de cette autre immanence réciproque qui faisait dire à Bérulle que « Jésus-Christ est le véritable monde dans lequel nous vivons » ?

4° S'il est avéré que la « fin », l'aboutissement définitif de la création comporte une régénération plénière de l'univers physique, que penser de l'ère qui s'écoule entre l'acte initial de la Rédemption et la Parousie ? Ici, comme l'écrit Dom Stolz, il y a lutte pour le monde comme pour l'homme : le principe du salut étant désormais acquis, il ne s'agit plus que d'étendre le plus loin possible cette « espérance », de répandre la rédemption, c'est-à-dire l'adoption – *fili in Filio* – au Corps entier du Verbe incarné : les hommes, plus, à sa propre façon, l'anthroposphère. Le Sauveur universel doit au monde sa chair, donc un élément constitutif de sa nature humaine, de son rôle de Second Adam, et cela, non seulement *in fieri*, dirait un thomiste, mais encore *in facto esse*. Le Seigneur glorifié reste donc – « le même hier, aujourd'hui, éternellement » (Hébr, 13:8) – organiquement uni, relié au monde, tant à l'« éon futur » qu'à l'« éon d'aujourd'hui ». Dans son *Voyageur chérubinique*, Angelus Silesius écrit :

Die Welt als Schiff ist ungeheuer ;
Seit ruhig : Christus steht am Steuer

Le monde est une énorme flotte ;
Soyez en paix : Christ la pilote !

Mais la relation de l'univers sensible au Verbe Incarné ne se borne pas à ce rapport, presque platonicien, du capitaine au navire. Si l'univers, « se tient devant » le genre humain, devant ha-Adam – « l'Adam », comme dit, la Genèse – en qualité de plérôme, de « naturalité de surcroît », de quasi-corps ; puisque le Christ est la tête, la souche, le cœur même de cette humanité rachetée, en voie de déification ; ne peut-on conclure qu'Il est, Lui, le Chef de la race, Lui, seul Homme vrai, seul conforme à l'essence humaine – puisque nous n'accédons à l'humanité véritable, authentique, qu'en Lui – qu'Il est, dis-je, la Tête du Corps cosmique ? Nous ne reviendrons pas ici sur les passages, antérieurement cités, de ces Epîtres où l'Apôtre montre le Christ principe, non seulement des hommes – *pantes* – mais aussi de toutes choses : *panta*. Mais on peut se borner à rappeler que : tout l'univers est toujours présent à la pensée et à la volonté du Verbe incarné ; 2° s'il est exact que les Anges régissent tous les rouages de la création sensible, encore sont-ils les délégués de la Providence, plus précisément de cette *Sagesse-à-l'œuvre* qui s'appelle le Verbe : le Christ est Roi des Anges ; enfin, le Christ, en assumant notre chair, assumait tout ce qui contribue à la perpétuation de notre vie incarnée, c'est-à-dire tout l'univers physique ; certains passages de St. Thomas suggèrent assez curieusement cette interdépendance somatique du Christ et du monde. Il nous reste à voir, pour en finir avec ce thème sotérioc cosmologique, en quel océan débouche le « fleuve de la manifestation », pour emprunter une juste image au vocabulaire védantin.

L'ANNÉE JUBILAIRE

Le « fleuve » dont on vient de parler, c'est, dans la métaphysique hindoue, le « courant des noms et des formes » (cf. Gen, 2:19-20), la vallée de larmes, le *samsara*, ce champ de la manifestation qui, sitôt atteint la région de l'humain, devient *kouroukchêtra*, le champ de bataille psychique où l'esprit livre combat à la chair. C'est donc le fleuve de l'imperfection créaturelle, puis du péché proprement dit, d'ordre moral sans doute, mais d'abord religieux. Vieille métaphore biblique et patristique. St. Augustin oppose les deux Cités : sur la montagne et sur le fleuve (*De Catech. rudim.*, 19:31). La Babylone charnelle et terrestre « est assise sur les grandes eaux » (Apoc, 17:1) ; c'est-à-dire, selon Bossuet, qu'elle a pour seul fondement « une éternelle agitation » (*Panégy. de St. Sulpice*). Tel est le sens spirituel du Psaume 135 : « Au bord des fleuves de Babylone ». Par contre, la Jérusalem divine et spirituelle, dit encore Bossuet, est « bâtie sur une montagne », c'est-à-dire d'une consistance « immuable ». Mais, puisque « le monde entier est plongé dans le Malin » (1 Jean, 5:19), le *fleuve* de la tradition hindouiste, la « grande mise à l'épreuve » du *samsara*, dans son aspect-limite, le plus aigu, le plus dramatique, n'y peut-on voir l'équivalent de cette « grande tribulation » dont parle St. Jean, et à laquelle on échappe pour devenir « une colonne stable dans le temple de Dieu » et « n'en plus sortir » (Apoc, 7:14 et 3:12) ?

Ce qui nous paraît suggestif et significatif, c'est que ce courant d'existence ou *fleuve* – Daniel voit le monde angélique comme un « fleuve de feu » (Dan, 7:10) – symbole du monde actuel, de la « manifestation universelle » – et dont le « rosaire » brahmanique est à son tour le « signe » – ce « fleuve », donc, qui représente actuellement le circulus des vies souillées à l'origine, signifie, tout au contraire, au seuil et à la fin de la Bible, l'effusion de la vie éternelle, la communication de la nature divine (2 Pierre, 1:4). « La convoitise qui règne dans le monde » est source de « corruption » ; Dieu doit nous y soustraire, nous arracher à la « grande tribulation » de cette existence terrestre devenu tentation « de l'utérus au sépulcre ».

La Genèse commence par la bénédiction de toutes les créatures, avec la création du monde angélique et de l'univers sensible, « du *ciel* et de la *terre* », comme dit le Credo. Mais, très tôt, après l'échec de l'épreuve adamique, cette bénédiction fait place à la malédiction, et la « terre » entière a, de par l'homme, sa part de ce destin. Dans l'Apocalypse, au contraire, alors que les messagers d'En-Haut commencent par crier : « Malheur! Malédiction ! », la Bible s'achève par cet achèvement de la Bonne Nouvelle : « Il n'y aura plus de malédiction! »

Aussi, voyons-nous d'abord « un fleuve sortir d'Eden pour arroser le Verger » ; ensuite, « il se partage en quatre bras » (Genèse, 2:10). Ce fleuve, nous dit la tradition juive, « porte le nom de Iobéël », c'est-à-dire : Jubilé (*Sepherhazohar*, 111, 52 B). Dans l'Apocalypse, nous le retrouvons, « fleuve d'eau vivifiante, pur comme cristal, jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau » ; or, la Ville qu'il arrose c'est la Cité sur la montagne, quadrangulaire, donc fondée sur une pyramide. Le trône se trouvant au sommet, le fleuve unique en jaillit et, coulant sur les « quatre faces de la sainte montagne », donne en effet naissance aux « quatre bras » dont parle la Genèse (Apoc, 21:10.16 ; 22:1 ; cf. Genèse, 2:10 ; Ezéch, 47:1-12 ; Zach, 14:8 ; Jean, 4:14 ; 7:37 ; Apoc, 2:7 ; 21:6). Ainsi, dans l'Apocalypse, la topographie de la Jérusalem céleste évoque curieusement celle du Paradis terrestre (et, par ailleurs, celle aussi de ce Mont Mérou de l'hindouisme qu'Anne-Catherine Emmerich a décrit sous le nom de « Montagne des Prophètes »).

Précisément, les prophètes juifs ont fait de nombreuses allusions à ce fleuve initial et final, *alpha* et *oméga*, dont le cours médian, toutefois, souillé par la Chute d'Adam, se trouve altéré au point que sur ses rives s'élève « Babylone ». Ainsi, l'homme qui cesse de « marcher dans la voie des pécheurs, mais qui prend son plaisir dans la Loi de Yahweh, et qui la médite le jour et la nuit » – il s'agit évidemment des *jours* et des *nuits* de l'âme – « est comme un Arbre (*du Paradis*) planté près du Fleuve : il donne son fruit quand viendra son temps (*au Grand Jour du Seigneur*) ; son feuillage (*ses œuvres*) ignore la flétrissure ». Ainsi parle le Psaume 1. Du même homme racheté, Jérémie nous dit qu'il est « comme un Arbre planté au bord de l'eau ; il pousse

même ses racines vers le Fleuve (au lieu de « plonger dans le Malin », comme le monde, il cherche sève en Iobéël)... il ne s'inquiète pas des sécheresses, car (même alors) il ne cesse de porter du fruit » (Jér, 17:7-8).

Isaïe est plus explicite encore :

*L'Esprit du Seigneur Yahweh est sur Moi,
parce que le Seigneur m'a oint.
Il M'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux
malheureux,
panser ceux qui ont le cœur brisé,
annoncer aux captifs la liberté,
aux prisonniers l'élargissement ...*

S'agit-il uniquement d'un affranchissement moral. Est-ce uniquement du péché que le Christ libère ? Ou bien est-ce aussi de toutes les séquelles de la souillure première, les « cosmiques » comprises. Et, dans ce cas, la délivrance finale, n'est-ce pas l'entrée dans le Royaume, la véritable Mokça, l'insertion dans le cosmos rénové, l'enlèvement de la « grande tribulation », le passage de la servitude à la gloire ? Il y aurait, dans ces vues, des points de rencontre précieux pour l'apostolat des peuples de culture et de tradition non-européennes... Mais citons encore Isaïe :

*... pour publier une Année de grâce au nom de
Yahweh
un jour rétributif au nom de notre Dieu,
et consoler tous les affligés...
On les appellera des arbres de justice,
le Verger où Yahweh répand sa gloire.*

Ce texte extraordinaire d'Isaïe, 61:1-3, que Jésus S'applique dans la synagogue de Nazareth (Luc, 4:16-19) – parce qu'Il a commencé son ministère dans l'année jubilaire – s'il ne mentionne pas expressément le Fleuve Iobeël, rappelle les Arbres paradisiaques qui croissent, *sumphutoï* du Christ, sur ses rives ; enfin, le dernier verset nous montre le VERGER qui cons-

titue la gloire *ad extra* d'Yahweh, le Paradis que nous *sommes*, sitôt pleinement réintégrés dans la nature du véritable Adam.

Mais il commence par une nette allusion à l'Année jubilaire. Rappelons ce qu'elle fut dans l'Ancienne Loi : l'année de plénière libération (Ezéch, 46:17). Après sept semaines d'années (soit 49 ans), commençait, au son des trompettes à travers tout le pays, la grande jubilation. Ces fanfares avaient pour but de « proclamer la liberté dans tout le pays pour tous ses habitants. Chacun de vous retournera dans sa propriété, chacun de vous dans sa famille ». Ni semailles, ni moissons. Ce que la terre produit spontanément, on ne le moissonnera pas ; les esclaves seront libérés ; les dettes, remises ; les propriétés aliénées, rendues au possesseur primitif ; les gages, restitués. Alors, enfin, « la terre donnera ses fruits et vous y habiterez en paix, en totale sécurité ». Ce qui se dessine nettement en ce chapitre XXV du Lévitique, dit Crampon (note sur LèV, 25:7), c'est « l'idée de sanctification de toute la terre comme propriété d'Yahweh » ; l'année jubilaire « ramenait le Royaume d'Israël dans la situation où Dieu l'avait constitué à l'origine ». Paul Vulliaud note, avec un sens plus vaste des perspectives bibliques, que « l'idée centrale du Jubilé est la remise de toutes choses en leur état primitif... Or, le retour de toutes choses à leur premier état marquera l'ère messianique » (*La Kabbale juive*, tome I, pp. 506-507). Qu'on puisse interpréter l'année jubilaire suivant une synthèse où la Loi mosaïque intervient comme une préfiguration, comme « l'ombre » des réalités à venir, c'est ce que nous suggère l'Épître aux Hébreux, dans ce chapitre IV où, par sept fois, le mot *repos* est rendu par *katapausis*, alors que le grec original porte *sabbatismos* dans le seul verset 9 : « Il reste donc un Sabbat, un Jour de Paix, de Repos, réservé au peuple de Dieu. Quiconque, en effet, entre dans le Repos de Dieu, se repose lui-même aussi de ses œuvres, comme Dieu S'est reposé des Siennes ». St. Paul précise, d'ailleurs, que ce Repos aura lieu « le Jour où le Seigneur Jésus apparaîtra, (*venant*) du ciel avec ses Anges puissants » (2 Thess, 1:7 ; Hébr, 4:9).

Mais il ne s'agit pas d'un dépouillement à la panthéiste, d'une perte au sein d'un quelconque Grand-Tout ; un bouddhiste dirait qu'en la perspective chrétienne nous n'abandonnons pas

nos *skandas* ; ce que nous avons ici-bas réalisé n'est pas annulé, anéanti, perdu : « Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur », alors que le « monde » a l'air de « vivre » dans le Malin... « Oui, répond l'Esprit. Qu'ils se reposent de leurs travaux, car *leurs œuvres suivent avec eux* » (Apoc, 14:13). Au IV^e Livre d'Esdras, ouvrage juif retouché par un auteur judéo-chrétien des temps subapostoliques, une vision, d'ailleurs apparentée à certains passages de l'Apocalypse johannique, nous montre « l'apparition de l'Épouse, actuellement retirée loin de la terre », du monde physique. Alors, « ceux qui auront échappé aux tribulations décrites verront Mes prodiges. Car Mon Messie Se révèlent, et ceux qui seront avec Lui connaîtront la joie. Ensuite Mon Fils, le Christ, mourra, et avec Lui tous ceux qui possèdent la Vie. Et l'univers sera replongé dans le primitif silence (cf. Apoc, 8:1), pendant sept jours, comme à ses origines. Après sept jours, le monde, toujours en plein sommeil, serra ressuscité ; mais tout ce qui est corruption, mourra. La terre rendra ceux qui dorment en son sein ; la poussière restituera les habitants du silence ; les lieux secrets livreront les âmes qu'on leur avait confiées. Le Très-Haut siègera sur le trône du jugement, la souffrance disparaîtra, la longue tribulation sera finie... Et *l'œuvre suivra*, la récompense se manifestera, la justice primera, l'injustice sera sans force » (4 Esdras, 7:26-35).

Nous n'avons cité cet apocryphe que parce qu'il témoigne aussi de cette tradition primitive à laquelle nous devons déjà, dans l'Apocalypse, un témoignage bien autrement autorisé sur « les œuvres qui suivent avec nous ». Si l'ère d'épreuve est passée, si l'homme – « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change » – entre désormais et définitivement dans la joie et la paix de son Seigneur, s'il se « repose », il ne s'agit pas, nous l'avons dit plus haut, de cette « loi de Viçnou » en vertu de laquelle l'Absolu, tournant stupidement dans le vide comme un écureuil dans sa roue, après avoir, au cours d'un *manvatara*, suscité toute la profuse richesse d'un univers, d'un « courant des noms et des formes », n'aurait rien de plus sérieux à faire que de trans-former à la limite *toutes* les « formes », *toutes* les configurations (physiques, intellectuelles, etc.) qui posent dans l'être, dans un certain être donné, en limitant et définissant, pour

redéboucher dans l' « informel ». Les vacances du Nirgouna Brahman. Insoluble problème que cet oubli, cette « absence » de l'Absolu védantin : l'hégélien hollandais G. J. P. J. Bolland exprimait cette thèse de la « manifestation par erreur » en remarquant ironiquement que le Brahman « sort de Soi » (*hij gaat zich te buiten*, ce qui peut signifier aussi qu'il « déménage » ou qu'il « sort de ses gonds »). Au lecteur qu'étonnerait l'insistance que nous apportons à confronter les thèses chrétienne et hindouiste, rappelons que, depuis plusieurs années, toute une élite européenne s'est construit une *Weltanschauung* fondée sur les *darçanas* de l'orthodoxie hindoue ; serait-il interdit à des Chrétiens de « se faire tout à tous », dans le même but que l'Apôtre, et de parler à ces frères une langue mentale qu'ils connaissent et qui leur soit sympathique ?

Alors que, pour la pensée védantine, il n'y a pas en réalité de temps et qu'éternellement « la roue tourne », les cycles de manifestation et de résorption se « succèdent » – comme si cette conception du monde pouvait comporter l'idée de succession ! – alors que cette machine illusoire moule fallacieusement un devenir qui n'existe pas, pour nous, Chrétiens, l'irréversible temps est tout chargé de substance et de réalité. Il comporte une origine, une véritable durée, une orientation... « Et alors, dit Jésus, *alors viendra la fin* ». L'achèvement, la plénitude, la saturation et maturation complète, ce but, ce pôle vers quoi converge tout le processus cosmique et qui, seul, l'explique et le justifie ; « Quand Je serai élevé de la terre, J'attirerai *tout* à Moi » ; oui, tout, toutes choses. *Etiam jumenta...*

Les « œuvres »... qu'est-ce à dire ? C'est tout ce qui provient de l'homme, toutes les « valeurs » qu'il lance dans le circulus mondial, au contact de la création dont il fait partie comme centre visible de gravité. Dans l'hypothèse orientale, si pleine de charme pour tant de nos contemporains – car sa pénombre attire comme celle que répand la ramure du mancenillier – si l'on observe la discipline du *vairajguia*, du détachement radical par rapport aux « œuvres » – les laisser tomber de soi comme des fruits mûrs ; n'y pas plus penser qu'au chapeau de paille qu'à la plage le vent vous arrache et qui, l'instant d'après, vogue vers les Amériques ! – si l'on réalise en soi cette ablation,

cette rupture de l'être et de l'agir, c'est parce que nos « créations » risquent de nous enchaîner ici-bas, à ce monde mayâvique : la goutte d'eau ne parvient à l'océan, ne réalise sa destinée, qui est de devenir elle-même océan, qu'en s'écoulant en lui.... Que ferait-elle de ses caractéristiques en cet Absolu, conçu par la pensée hindoue comme Inconditionné, comme INDÉTERMINÉ ?

Pour nous, Chrétiens, au contraire, il s'agit d'un Absolu de plénitude et de réalité ; si l'Inde connaît *Swaiambhou*, littéralement : *l'Ens a Se*, elle semble ignorer l'Acte Pur, la Densité, l'Intensité ontologique par excellence. S'il nous est enjoint, par l'exemple du Baptiste, de « diminuer pour qu'(en nous) Il croisse », c'est que, précisément, la mort de notre Ego *en tant que centre universel* fait place à Celui qui « opère en nous le (véritable) vouloir et le (réel) faire ». L'ascèse chrétienne ne souffle pas la bougie (*nivr'iti*), n' « éteint » pas le Moi, mais le remet tout bonnement à sa place.

Dans ces conditions, le Chrétien, qui vit dans le monde après avoir été placé, en la personne du premier Adam, « dans le jardin d'Eden » pour le « cultiver » (Gen, 2:15), pour lui faire manifester à sa façon, mais de plus en plus, la gloire du Très-Haut, le Chrétien, dis-je, incorporé désormais au Second Adam, devra « cultiver cette terre » pour en refaire un Eden, un Verger de Yahweh, dont il sera lui-Même un « arbre », un élément constitutif. Ces « richesses d'iniquité » qui sont les « valeurs terrestres » d'un univers présidé par Satan (*dixit* Dom Stolz), il les transmutera en « biens véritables » (Luc, XVI) ; ces « ennemis » de son salut, il s'en fera des « amis ». Et, lorsque l' « éon d'épreuve » ne sera plus (Apoc, 21:1.4), quand surgira le jour de la grande remise en place et que seront arrachés tous les masques, mises à nu nos identités profondes, l'homme et l'anthroposphère, dans la lumière divine enfin manifestée, se verront tels qu'ils sont, se révéleront l'un à l'autre (1 Jean, 3:2). Alors, ce monde que nous aurons créé – monde des « valeurs terrestres » et des rapports anthropocosmiques qui les suscitent – ce monde des « fruits », des « œuvres », ces créatures subhumaines dont nous aurons fait notre ambiance, ces êtres inférieurs que nous aurons marqués de notre empreinte, ces « familiers » qui seront

devenus quelque chose de nous-mêmes, comme un écoulement et prolongement de nous-mêmes *ad extra*, et, pour parler comme le Seigneur, ces « richesses d'iniquité », cette illusoire richesse de ceux que Dieu renvoie les mains « vides » (Luc, 1:53 ; 16:9 ; Rom, 8:20), transformée désormais en « biens véritables », nous la retrouverons dans « les nouveaux cieux et la nouvelle terre », où elle nous accueillera comme une anthroposphère adaptée à notre existence de gloire.

Le Chrétien, majordome d'abord infidèle, usera de ces trésors créaturels, de ces *bona temporalia*, précisément pour – à l'instar du Nouvel Adam dont il est le *sumphutos* – « les sanctifier, les vivifier, les bénir et les répartir », ce qui constitue pour lui la seule méthode capable de les transfigurer en *aeterna*. Ainsi, les « richesses d'iniquité », cette science humaine que nous devons à la pravité première (Genèse, 3:5.7), lorsque nous entrerons « dans les tabernacles éternels », dans « les nouveaux cieux et la nouvelle terre », nous y « recevront », peupleront cet univers rénové, le « meubleront » pour y servir d'ornement à notre habitacle. Comme dit l'Apocalypse, « nos œuvres suivront avec nous », elles passeront avec nous dans le monde réel et glorifiées elles-mêmes à la façon qui leur convient, elles nous accompagneront dans *notre* gloire. Sans doute un très obscur et lointain pressentiment de ces choses est-il à l'origine de ces rites primitifs, suivant lesquels le mort était entouré, dans la tombe, des objets composant dans cette vie son milieu habituel, son sillage personnel, la projection *ad extra* de son Moi.

Ainsi, ce monde – et TOUT, absolument *tout* ce qu'il contient – non seulement peut et doit, selon l'Apôtre, nous rendre présent, d'une manière concrète et « parlante », comme dit le Psaume 18, l'incompréhensible, l'ineffable et saint Dieu d'amour qui nous environne, mais il est déjà, par-dessus le marché, sous la patine de crasse dont notre contagieux *état* de péché le recouvre, lui-même glorieux « en espérance », mystérieusement consacré, sanctifié par la divine promesse, digne tabernacle d'une théanthropique humanité. Cet univers secret – dont, suivant plusieurs penseurs « orthodoxes », l'étonnant Fedorov par exemple, la destinée physique elle-même serait en nos mains – quand donc nous révélera-t-il sa splendeur, sa gloire *ab intus*

(Psaume 44:14) ? Quand donc nous apparaîtra-t-il, lui aussi, comme le Créateur qu'alors il reflètera comme un miroir sans tache, « tel qu'il est » (1 Jean, 3:2) ? Quand donc, ô « terre » – nature physique qui, dans le Symbole de foi, fais pendant au « ciel » – quand donc « seras-tu comblée, achevée, plénifiée, pour qu'en toi tous aperçoivent la gloire de Dieu » : *quia repletur terra, ut cognoscant gloriam Domini* (Habacuc, 2:14) ?

À ces questions, le Psaume 4 répond :

Fils des hommes, jusques à quand Ma gloire sera-t-elle outragée ?

Jusques à quand aimerez-vous le vide, la vanité, le faux-être ?

Et rechercherez-vous avidement ce qui n'est que mensonge ?

Oui, c'est en nos mains que reposent les clés de l'universel salut ; le Vainqueur des Portes redoutables – qu'Il ferme par nous, Ses membres, Sa chair, et personne n'ouvre ; qu'Il ouvre même, et nul ne ferme : parce qu'Il est « saint » comme Dieu, « véritable » comme Nouvel Adam (Apoc, 3:7) – ce « capitaine du salut » nous les a confiées : la délivrance cosmique, la « fin des larmes, du deuil, du cri, de la douleur, voire de la mort », c'est de nous seuls qu'elle dépend, de ce que St. Paul appelle audacieusement notre « coopération » avec Dieu (2 Cor, 6:1 : *sunergoûntes*) et qu'un certain protestantisme qualifie dédaigneusement de « synergisme » catholique⁸ ...

Si nous offrons, dit encore le Psaume 4, « des sacrifices de justice », si nous « mettons en Yahweh seul notre confiance » ...

... alors le genre humain pourra « s'étendre et s'endormir en paix » ; parce qu'au delà de ce sommeil (Jean, 11:11) « Toi, Yahweh, Toi seul, Tu le feras habiter dans la sécurité » faite monde.

NOTES DU CHAPITRE VI

¹ M.-J. Congar, O. P., *Chrétiens désunis*, Principes d'un Œcuménisme catholique, Paris, 1937.

² Collecte de la Messe pour le 3^e Dimanche après la Pentecôte.

³ *La Sainte Bible*, trad. Crampon, édit. 1930, p. 813, note 2 ; les mots soulignés le sont par nous. L'hébreu *kanah*, que la Vulgate traduit par *possedit*, se retrouve dans Genèse, 4:1, pour désigner l'enfantement de Caïn. D'autre part, *reschîth* = principe, *caput* ou *capitulum* plutôt qu'*initium* ; c'est ici un cas-régime, un complément direct. Une traduction rigoureuse des nuances originelles donnerait : *Dominus genuit Me, caput* (ou *capitulum*, ou *principium*) *viarum suarum, etc...* (Cf. Apoc. 3:14 : *Haec dicit Amen... principium creaturae Dei*). Le Christ est *Rosch*, hébreu pour *caput* (cf. 1 Cor, 11:13 et l'expression *Rosch haSchanah*, « tête de l'année », soit le « Nouvel-An » mosaïque ; la *Sophia* ou Sagesse est, dans la Bible, *Reschîth*, féminin de *Rosch* : LA Principe, LA « Sein du Père ». Elle est au Verbe comme l'Épouse à l'Époux ; aussi, l'Église, manifestation de la Sagesse selon l'Épître aux Ephésiens, est l'Épouse du Verbe incarné. On trouvera là-dessus de suggestifs aperçus dans Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, dans l'œuvre abondante de Boulgakov et de Florenskij, enfin dans le subtil et parfois génial ouvrage de l'hiéromoine, Alexis Van der Mensbrugge, *From Dyad to Triad*.

⁴ Le R. P. Daniélou, S. J., dont il faut admirer l'apostolique « don des langues » intellectuel : infidèles et incroyants le lisent toujours avec intérêt et sympathie, parce, qu'il ne prétend pas leur faire « avaler au préalable » – comme nous disait en 1937 le Prof. van der Leeuw – une discipline philosophique déterminée, a magnifiquement mis en lumière la portée latreutique des diverses révélations et des contacts humano-divins qu'elles provoquent : cosmique, mosaïque, christique, ecclésiale et mystique. Voir son admirable opuscule : *Le Signe du Temple*, Paris, 1943.

⁵ Se rappeler, entre autres, l'indubitable symbolisme zodiacal dans la bénédiction de Jacob (Genève, 49:2-27), du pectoral pontifical dans la Loi juive (Exode, 28:17-21) et, d'après le Targoum. de Palestine, des Quatre Bannières au chapitre III du Livre des Nombres.

⁶ Pour Tertullien, le corps reste un « vaisseau » (*De Resurr. Carnis*, 16 ; *Adv. Marc.*, 16). A.O Waite (*The Secret Doctrine in Israël*, Londres, 1907) cite cette formule de St. Jean Chrysostome : « La véritable

Schékhinah, c'est l'homme, à la fois fiole et parfum ».

⁷ « Le monde entier est plongé dans le Malin » (1 Jean, 5:19).

⁸ Alfred Werner, *Pie XII et la Vérité chrétienne*, Genève, 1945, p. 33.

UN TEXTE PEU CONNU DE PASCAL

Ce livre était composé lorsque M. Paul Claudel, à qui nous devons d'avoir enfin pu trouver un éditeur, nous a communiqué le texte ci-dessous, publié par M. Denis Saurat dans la revue *Marsyas*, à propos des véritables *Pensées* de Pascal :

Brunschvicg supprime, du *Mystère de Jésus*, tout ce qui a trait à la nature, et aussi il mutile et même abolit une des merveilles de Pascal : une sorte de panthéisme mystique. Le *Mystère de Jésus*, pour Pascal, ce n'est pas seulement la relation de Jésus au cœur humain ; c'est aussi la relation de Jésus avec la nature. Brunschvicg supprime cela, et disperse aux vents de sa fantaisie, en différents endroits de son livre, les passages qui étaient, qui sont dans le *Mystère de Jésus*. Donc, Brunschvicg trahit Pascal sur un sujet essentiel....

Le manuscrit continuait, en effet, par deux pages consacrées à la Nature, qui découlent du commencement du « mystère », et qui culminent dans cette pensée fondamentale :

« La Nature – elle est, toute, le corps de Jésus-Christ en son patois ; mais on ne peut dire qu'elle est tout le corps de J.-C. ». Ce qui signifie, si l'on prend tout le mystère :

La nature est une partie de l'aspect physique de Jésus-Christ ; mais, « en son patois » : un patois est une déformation, une corruption de la vraie langue ; la nature donc déforme, corrompt la divinité ; mais cependant elle est, toute, le corps de J.-C. – mais le corps de J.-C. est beaucoup plus que la nature. La nature est la déformation d'une partie seulement du corps de J.-C. ; il y a, dans le corps de J.-C., en plus de la nature, bien d'autres, et de plus hautes parties....

Il est évident que Brunschvicg n'a compris que la moitié de l'idée de Pascal : Pascal décrit bien, en effet, dans ce que Brunschvicg a gardé, l'union du cœur et de Jésus ; mais il décrit aussi l'union de la nature et de Jésus. Il n'est pas seulement un mystique humain, qui voit Dieu dans l'homme ; il est un mystique cosmique, qui voit Dieu dans la nature. Dans les deux cas, la reproduction est déformée : d'où l'humilité de Sainte Thérèse (qui devait donc être aussi dans ce mystère). D'où ce qu'il y a d'erratique dans la Nature (Tourneur, p. 27, supprimé aussi dans

ces pages de Brunshvicg) : « Tout peut nous être mortel, même les « choses faites pour nous servir, comme dans la nature ».

TABLE

<i>AVANT-PROPOS DE PAUL CLAUDEL</i>	I
PROLOGUE	VII
I. – L'HOMME ET L'ANTROPOSPHÈRE	1
II. – LA CHUTE, RANÇON POSSIBLE DE L' « IMAGE » DIVINE	23
III. – LA CHUTE ET SA PORTÉE COSMIQUE	63
IV. – RÉDEMPTION DU COSMOS	79
V. – CE QU'EN DIT L'ESPRIT-SAINT	111
VI. – « HIC ET NUNC » OU L'UNIVERS « SAUVÉ EN ESPÉRANCE »	159