



ACTES DU COLLOQUE

***CHRISTIANISME INTERIEUR
&
RENAISSANCE CHRETIENNE***

24 JANVIER 2015

ABBAYE DE BELLOC

**SEMAINE POUR L'UNITE DES CHRETIENS
2015**

CHRISTIANISME INTERIEUR ET RENAISSANCE CHRETIENNE

1) Le thème du colloque

Ce colloque est un carrefour d'échanges et de rencontres entre les trois grandes sensibilités chrétiennes pour réfléchir ensemble sur ce qui unit les chrétiens et non ce qui les divise, à savoir un christianisme vécu sur le mode de l'évangélisation intérieure, visant à se changer d'abord soi-même pour aller ensuite témoigner concrètement de cette réalité en l'incarnant dans le monde sous toutes ses facettes possibles. Une présentation de cette transversalité spirituelle, qui unit tous les courants chrétiens au-delà de leurs pluralités.

2) Le contenu

Le déroulement de ce colloque, qui durera une journée, sera une alternance entre exposés thématiques de cinquante minutes chacun, suivi d'un échange et de questions de dix minutes environ, avec en fin de journée un large échange d'une heure environ entre l'équipe d'intervenants et les auditeurs.

- De 9h. à 9h.15: Accueil et installation des participants.
- De 9h.15 à 9h.30 : Présentation du colloque et des intervenants par Bernard Contraires, président du Forum des Chrétiens en Mouvement du Pays basque.
- De 9h.30 à 10h.20 : *Le christianisme intérieur, une ancienne histoire ou une nouvelle naissance*, exposé introductif de Gérard Fomerand, historien du christianisme et auteur de livres et d'articles sur les mutations du christianisme contemporain.
- De 10h.20 à 11h.20 : *La deuxième naissance dans la mystique chrétienne en général et chez N. Berdiaev, S Weil et Maurice Zundel (1897-1975) en particulier*, exposé de Michel Fromaget, maître de conférence honoraire à l'Université de Caen et auteur de plusieurs ouvrages et articles sur l'anthropologie chrétienne. L'exposé sera suivi d'une dizaine de minutes de questions-réponses.
- De 11h.30 à 12h.45 : Célébration eucharistique avec la communauté monastique de Belloc pour ceux qui le souhaitent.
Les personnes ne suivant pas la célébration eucharistique décideront du contenu de cette plage horaire à leur convenance (temps de silence dans la chapelle, échanges avec les intervenants disponibles, promenade, etc....).

- De 12h.45 à 14h. : Pause-repas amicale où chaque participant aura apporté son panier-repas. Le tout sera mis en commun. Ce temps sera aussi un moment d'échanges informels entre l'équipe d'animation et les participants au colloque.
Par ailleurs, une table-dédicace est prévue entre 13h.30 et 14h. (les intervenants au colloque pourront dédicacer leurs ouvrages aux auditeurs qui le souhaiteraient).
- De 14h. à 15h. : *L'homme intérieur dans la tradition du christianisme oriental*, exposé de Jean-Marie Gourvil, membre du comité de rédaction de la revue *Le Messager orthodoxe*, auteur de publications sur la spiritualité orthodoxe ainsi que sur Jean de Bernières et la rupture spirituelle de l'époque moderne. L'exposé sera suivi de questions-réponses durant une dizaine de minutes.
- De 15h. à 16h. : *Débat extérieur et unification intérieure dans l'expérience de la Réforme*, exposé d'Eric de Bonnechose, pasteur de l'Eglise Protestante Unie de France et responsable sud-ouest de la Fraternité spirituelle protestante des Veilleurs. L'exposé sera suivi d'une dizaine de minutes de questions-réponses.
- De 16h. à 17h. : échanges et questions libres entre l'équipe d'animation et l'assistance sur le thème et les exposés du colloque puis conclusion à plusieurs voix.
- De 17h. à 17h.15 : Prière œcuménique pour l'Unité.



ABBAYE DE BELLOC
CHRISTIANISME INTERIEUR
ET RENAISSANCE CHRETIENNE
24 janvier 2015
Semaine de l'Unité

PROLOGUE

Le colloque sur la renaissance du christianisme intérieur organisé le samedi 24 janvier 2015 en l'abbaye bénédictine Notre Dame de Belloc est le fruit d'une longue maturation effectuée par une équipe œcuménique composée de représentants des trois grandes sensibilités chrétiennes. Cette initiative est venue de la base. Chacun des intervenants a naturellement son propre charisme et son champ d'expertise. Mais un fil invisible les relie, celui d'un nécessaire retour à l'essentiel du christianisme, à ce qui réunit l'ensemble des chrétiens par-delà ou au-delà de leurs différences ou divergences dogmatiques ou culturelles. Les intervenants de ce colloque partent tous d'un constat identique : le christianisme n'est pas une science ou une morale mais avant tout une expérience de la transformation intérieure. Cela ne peut se faire que grâce à l'écoute, ou à l'exemple, de la chaîne ininterrompue des grands spirituels chrétiens qui, dès le départ, ont façonné cette voie, à la fois très spécifique mais aussi très universelle, d'une mutation de l'être humain. La parole du Christ retentit dans les profondeurs de la psyché humaine comme un puissant révélateur de nos faiblesses mais aussi de nos grandeurs. Elle nous invite chaque jour un peu plus à entrer dans notre divino-humanité pour qu'un jour, et peut-être déjà ici et maintenant, nous soyons pleinement hommes images de Dieu.

Nous prenons dans ce colloque, très concrètement, acte de ce qui, en soi, est à la fois très ancien voire premier mais aussi radicalement nouveau, ce qui nous réunit : la parole du Christ. Cette parole est fondatrice d'un changement total de l'être humain. Dans notre époque troublée et violente, l'appel des Béatitudes est plus fort que jamais. Nous avons tous à gravir les encochements escarpés du mont des Béatitudes pour y recevoir l'enseignement du Maître de vie qu'est le Christ. Ce n'est, comme nous le rappelle l'Évangile de Matthieu, qu'une fois arrivés sur le sommet de cette montagne que nous pouvons nous asseoir et être enseignés par le Christ lui-même (Mt 5,1). Nous y vivons un changement complet intérieur et extérieur pour être en paix et, à travers cette plénitude retrouvée, aider chacun dans notre registre, à la restauration de l'harmonie du monde.

Après une problématique introductive sur cette renaissance de l'intériorité chrétienne, chaque exposant a apporté sa pierre vivante liée à l'une des histoires particulières, catholique, protestante, orthodoxe. Les orateurs de ce colloque n'ont fait finalement que suivre l'appel apostolique à l'édification d'un édifice spirituel unique bâti par des hommes ou des femmes différentes. L'apôtre Pierre nous le dit d'une façon remarquable quand il nous rappelle que ces pierres vivantes constituent un édifice spirituel (1P 2,5) où, ajoute l'apôtre Paul, l'être ancien a disparu et un être nouveau est là. (2Co 5,17). Ce colloque est sans doute un tout petit pas, mais une initiative polyphonique, vers ce qui sera sans doute un jour une symphonie chrétienne jouée par d'innombrables instruments, les nôtres.

Gérard FOMERAND et Jean-Marie GOURVIL



ABBAYE DE BELLOC
CHRISTIANISME INTERIEUR
ET RENAISSANCE CHRETIENNE
24 janvier 2015
Semaine de l'Unité

LE CHRISTIANISME INTERIEUR, UNE TRES ANCIENNE HISTOIRE OU UNE NOUVELLE NAISSANCE ?

Exposé introductif de Gérard Fomerand

Symboliquement, l'aventure de l'intériorité a commencé à l'aube de l'humanité, dans le jardin d'Eden, quand Dieu créa l'homme à son image (Gn 1,27) et fit de lui un être vivant (Gn 2,7). Cette vie, miroir du divin ancré au plus profond de son cœur, est le sceau de l'homme intérieur. Il est miroir, reflet, lumière incarnée et secrète, d'une force sans nom car Dieu ne peut être nommé, dans la tradition judéo-chrétienne, tant Il dépasse les catégories humaines. L'homme entre dans le mystère (Mc 4,11), le Royaume du dedans (Lc 17,21). L'incarnation du divin dans la chair de l'humanité réactualise au jour le jour cette dimension d'un homme capable de Dieu comme l'Evangile de Jean nous le rappelle :

Le Verbe s'est fait chair et il est venu habiter avec nous et nous avons contemplé sa gloire.
(Jn 1,14).

L'intériorité chrétienne a un côté mystérieux et subtil qui est donné à ceux qui veulent bien recevoir la Parole de Vie et le souffle de l'Esprit Saint. C'est un don parfaitement gratuit, mais destiné à tous et à toutes pour qu'ils deviennent une royauté de prêtres (Ap 5,10). Le Christ frappe sans cesse à la porte intérieure pour qu'elle s'ouvre enfin et que la rencontre transfiguratrice avec lui ait lieu :

Je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper avec lui, moi près de lui et lui près de moi. (Ap 3,20).

Cette parole nous met là au centre d'un changement radical, ici et maintenant, dans notre monde tel qu'il est, rongé par les désespérances de nos sociétés dans les douleurs de l'enfantement d'un monde nouveau. Car il est grand temps, après deux mille ans d'histoire instituée du christianisme, d'en dresser un bilan, pour que sans doute le christianisme commence réellement, pour reprendre les termes du prêtre orthodoxe Alexandre Men. Il ne s'agit en aucun cas d'abandonner cette spiritualité de la transformation intérieure mais d'en redécouvrir le feu créateur qui couvait sous les cendres de l'histoire, comme nous le rappelle Marie-Madeleine Davy :

Le christianisme étant institutionnalisé depuis des siècles, il importait non pas de le quitter mais de le redécouvrir dans sa profondeur, en abandonnant ses caricatures qui l'ensevelissaient en le défigurant.¹

Tel est bien l'enjeu essentiel de notre époque ressemblant fort à un temps de décomposition-recomposition qui marque la fin d'un cycle de près de deux mille ans. L'institutionnalisation du christianisme a très tôt commencé, en 312, dès le règne de l'empereur romain Constantin et de ses successeurs immédiats qui ont transmuté cette spiritualité de la transformation intérieure en religion d'Etat, potentiellement impériale et répressive. Nombre des chrétiens de cette époque, comprenant parfaitement où cela allait mener, partirent au désert en Egypte et en Syrie. Les sables ocre et calcinés

¹ Marie Madeleine DAVY, *Le désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, p.13.

devinrent la verte prairie des saints, donnant naissance au mouvement monastique qui allait préserver l'idéal premier de la vie en Christ.

Actuellement toutes les Eglises chrétiennes sont confrontées à une double tendance : soit s'agripper à des formes et des théologies identitaires et codifiées d'un christianisme peu ou prou institutionnalisé - voire même descendre dans l'arène politique pour d'ultimes soubresauts des mirages constantiniens, soit redécouvrir les trésors cachés de l'intériorité.

Mais nous assistons depuis peu à une renaissance discrète d'abord, puis de plus en plus affirmée, d'un christianisme intérieur plongeant ses racines dans la primitive communauté chrétienne, véritable et sans doute unique utopie réalisée de vie et de communion partagée.

A. Une très ancienne histoire

Le christianisme intérieur a un point origine remontant à l'époque évangélique, puis apostolique. Le Christ interpelle, dans l'Evangile de Matthieu, les tenants du légalisme et du moralisme extérieur pour rappeler que ce qui compte avant tout est la transparence intérieure. Tout vient de là et ne peut venir que de là :

Purifie d'abord l'intérieur de la coupe et de l'écuelle, afin que l'extérieur aussi devienne pur. (Mt 23,26)

L'apôtre Paul nous indique par ailleurs que cette intériorité est toujours d'une éternelle jeunesse quand il écrit dans l'une de ses épîtres :

Même si notre homme extérieur s'en va en ruine, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. (2Co 4,16)

L'apôtre Paul, pour évoquer cet homme intérieur, puisait lui-même dans la très longue tradition hébraïque qui, sous d'innombrables facettes, évoque la part de divin que chacun porte en lui et la relation intime qu'il entretient avec cette part cachée de lui-même. Noé marchait avec Dieu (Gn 6,9), ce Dieu qui est au milieu de toi (Dt 6,10) et qui connaissait face à face Moïse (Dt 34,10). Le prophète Osée le rappelle d'une autre façon quand il parle de ce Dieu qui n'est pas homme mais habite au plus profond de lui car « au milieu de toi, je suis le Saint » (Os 11,9). Le Cantique des Cantiques, au cœur de la Bible hébraïque, est une invitation permanente à aller vers soi-même afin de se retrouver et d'accéder à l'ultime dimension de notre être à l'écoute du Bien-Aimé disant « Ma belle, vas vers toi » (Ct 2,10)². Cette part féminine dans la tradition judéo-chrétienne symbolise l'âme de tout homme et de toute femme. La rencontre a lieu devant « le rideau du témoignage, dans la tente du Rendez-vous », devant lequel brille une flamme permanente (Lv 24,3) qui, chez les anciens hébreux, précédait l'arche d'alliance. Chacun est ainsi appelé, grâce à cette rencontre avec le Tout-Autre, à devenir saint comme le rappelle un verset du Lévitique :

Soyez saints, car moi votre Dieu, je suis saint. (Lv 19,2)

Comment mieux rappeler la filiation directe de l'homme intérieur de la tradition chrétienne avec sa source immémoriale adamique et hébraïque ?

Cet homme intérieur a eu différentes facettes ou noms tout au long de l'histoire jusqu'à une époque assez récente, jusqu'à ce crépuscule des mystiques que l'on peut, d'une façon très approximative, dater du courant du XVIII^e siècle du moins en Occident car la pratique contemplative ne cessa jamais réellement en Orient chrétien.

² D'après la traduction d'André Chouraqui.

La Réforme protestante, contrairement aux idées convenues, connut, elle aussi, des courants spiritualistes voire mystiques dès son origine, même si pour une grande part cela a disparu de sa mémoire consciente. Dès l'époque des grands réformateurs comme Jean Calvin ou Martin Luther, qui rapidement remirent en place des églises instituées s'appuyant sur des États, se développèrent des tendances non institutionnelles, très proches dans leurs contenus et leurs expériences des contemplatifs chrétiens du Moyen-âge. Des hommes l'incarnèrent sous différents visages, comme Caspar Schwenckfeld (1490-1561), Sébastien Franck (1499-1542) ou encore Valentin Weigel (1533-1588). Ils utilisaient des mots comme « l'homme intérieur » opposé à l'homme extérieur des formes établies et normées des nouvelles Eglises protestantes, ce qui ne manqua pas de les opposer aux Réformateurs historiques comme Martin Luther. Ils avaient aussi des expériences et des termes proches ou identiques à ceux des mystiques catholiques, souvent utilisés par l'Anonyme de Francfort, ou orthodoxes comme celui de « déification » dérivé directement de la *Theosis* byzantine, héritière de la longue tradition hésychaste de la « divinisation » de l'homme chère à l'Eglise d'Orient.

Les occidents catholique et protestants, peu à peu pénétrés par le piétisme et le moralisme, laissèrent progressivement de côté cette dimension fondatrice de l'homme intérieur mais sans jamais le négliger totalement. Cependant des fils invisibles, ou des passerelles aléatoires, persistèrent par-delà l'espace et le temps, alimentant des eaux souterraines qui reliaient les contemplatifs ou les spirituels chrétiens au-delà ou par-delà leurs confessions. Deux exemples, entre bien d'autres, le montrent à l'évidence. L'une des grandes figures de la spiritualité catholique des XVII^e et XVIII^e siècle, Jeanne Guyon (1646-1717), était, surtout à la fin de sa vie, après de longues périodes de prison à la Bastille et de résidence surveillée, entourée de jeunes disciples protestants anglais. A sa mort, ses disciples rentrèrent en Angleterre et furent à l'origine de l'un de ces nombreux « réveils » chers à la Réforme et à la source du méthodisme qui suscita au XIX^e et jusqu'à nos jours un intense mouvement de conversion spirituelle dont les effets se prolongent encore aujourd'hui. Comment ne pas évoquer aussi la figure de Nicolas Berdiaev (1874-1947), cet apôtre de la liberté chrétienne, profondément orthodoxe, bien qu'extrêmement décalé et critique par rapport aux autorités ecclésiastiques, et dont l'une des principales sources étaient les réformateurs protestant spiritualistes évoqués plus haut ?

Le renouveau actuel du témoignage des contemplatifs chrétiens, la publication de plus en plus fréquente de leurs grands textes longtemps oubliés, comme ceux de Maître Eckart et des maîtres de la mystique rhéno-flamande, sont des signaux forts d'une mémoire occultée, voire éradiquée, et qui refait surface. Mais, même en Occident, ce témoignage de la sainteté silencieuse ne fut jamais totalement oublié. Il se perpétua sous des formes discrètes souvent masquées par les triomphalismes sociologiques des Eglises instituées.

Jean de Bernières (1602-1659) nous a laissé en héritage le terme de *chrétien intérieur* qui est bien le terme désignant l'expérience vécue par chaque homme ou femme rapatriant l'Évangile silencieusement dans sa vie quotidienne.

Maurice Zundel (1897-1973), prêtre catholique suisse et l'un des plus grands spirituels chrétiens contemporains, forgea de toutes pièces les mots d'*Évangile intérieur* dont les propos se répandent de plus en plus. Le Mouvement Mondial des Méditants Chrétiens lancé dans les années 1980 par un bénédictin américain, John Main, et développé de nos jours par son successeur, Laurence Freeman, en est, entre autres, l'une des plus récentes illustrations.

L'histoire de ce christianisme intérieur, ainsi rapidement dressée, nous montre que ce témoignage a toujours été là, enfoui comme un trésor caché. Mais il nous faut comprendre pourquoi et comment ce cœur intime s'est ainsi voilé pour laisser la place à des pratiques communautaires sociologiques sous la houlette vigilante, voire sourcilleuse, d'Eglises gardiennes de dogmes et de morales codifiées. La tentation toujours latente du temps, le besoin de repères et de formes instituées sont sans doute les causes premières. Cette explication est d'autant plus nécessaire que les tropismes d'un christianisme institutionnalisé plus ou moins adossé à l'ordre temporel de type constantinien sont loin d'avoir disparu. Et il est important d'en repérer les origines pour savoir où nous en sommes exactement aujourd'hui.

1. L'exil dans les formes, une tentation immémoriale ?

a) Tentation temporelle et intériorité

Quand Ponce Pilate interroge le Christ pour lui demander la nature du royaume sur lequel il règnerait, Jésus a cette réponse éclairante et définitive :

Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu [...], mais mon royaume n'est pas d'ici (Jn 18,36).

Ce verset est naturellement à rapprocher du verset déjà cité de l'Évangile de Luc où le Christ parle de ce « royaume au milieu de vous » ou, selon les traductions, « au-dedans de vous ».

C'est bien là que réside l'inversion, ou pour reprendre les termes de Jacques Ellul, la *subversion du christianisme*, à savoir faire exactement le contraire des préceptes évangéliques tout en assurant qu'il s'agit de leur accomplissement. L'édit de Constantin de 312, nous l'avons vu, en est le point de départ. Mais le plus incroyable est la permanence du phénomène quasiment jusqu'à nos jours, sous des formes très variées et plus ou moins diluées. Nous avons eu des Etats « chrétiens », en Orient et en Occident, voire même jusqu'en 1871 des « Etats du Pape », puis des tentations permanentes des chrétiens d'intervenir dans l'espace politico-institutionnel. C'était un bien étrange bilan, un comportement paradoxal pour une spiritualité de l'unité, porte d'un royaume « du dedans » et qui ne peut s'incarner que dans la chair et le cœur profond de chacun pour être la lumière véritable qui éclaire tout homme (Jn 1,9). A partir de ce changement radical le monde extérieur peut effectivement changer. Si le message des Béatitudes était réellement vécu par nos contemporains, le monde ne serait-il pas complètement transformé ? Miséricorde, paix et simplicité de cœur devenues les lignes de vie de nos quotidiens ne seraient-ils pas les moteurs très concrets assurant la transformation d'un monde de violence ?

Et pourtant il y eu une « utopie » chrétienne. Durant toute l'époque des persécutions romaines, où justement la communauté chrétienne n'avait strictement aucun pouvoir, régna une fraternité et une communion entre les personnes qui en fait un exemple sans doute unique dans l'histoire des utopies réalisées. L'important alors était la vie en Christ, l'attente du Ressuscité, la prière et le partage.

L'utopie chrétienne se perpétua mais sous un autre visage, soit individualisé et souvent à la marge des Eglises instituées, soit dans les monastères héritiers de ce départ au désert qui marqua le début de l'institutionnalisation des Eglises chrétiennes. Il y eut toujours une voie contemplative propre au christianisme. Les exemples en sont trop nombreux pour être tous cités, mais ils fertilisent toute cette histoire paradoxale. Les intervenants nous en rappelleront les principaux jalons aussi bien en Orient qu'en Occident.

Mais notre époque opère un grand tournant et fait face à un grand enjeu. Le temps est probablement venu, dans notre actuelle ère d'incertitudes, de tourner la page de ces dérives normatives pour nous ramener à notre point origine qui n'avait jamais été complètement oublié.

b) Le clerc et le moine ou forme et intériorité

Le débat entre le clerc et le moine, qu'il soit moine de monastère ou moine dans le monde ou encore ermite, traverse toute l'histoire du christianisme. Cela a donné parfois des conflits plus ou moins ouverts entre le gestionnaire des formes et des structures (le clerc) et le contemplatif. Il convient d'ailleurs de souligner que l'unique prêtre de la communauté chrétienne est le Christ. Les Evangiles ne connaissent aucun prêtre en-dehors du Christ.

Il y a un renouveau contemporain, en forme de clarification, qui puise ses sources dans la primitive Église. Le théologien orthodoxe Nicolas Afanassief (1893-1966) en est l'auteur. Il part de la notion de laïc pour fonder une théologie des ministères. Il rappelle qu'en termes liturgiques, les ministres ordonnés n'agissent toujours qu'en concélébration avec le reste du peuple chrétien. C'est bien la notion de prêtres et de roi ou de « nation sainte », omniprésente dans la totalité de l'Écriture, qui est ainsi soulignée.

Dans ce débat millénaire, il faut aussi évoquer la source du mot *presbyteros* (qui signifie « ancien », personne ayant de l'expérience), et dont la fonction était principalement administrative dans la primitive Église. Ce terme appartient à ce fonds commun originel, où puisent toutes les Églises. Au début du christianisme, tous sont prêtres et certains sont presbytres, c'est-à-dire simplement gestionnaires ou références d'expérience. Une confusion totale s'est progressivement opérée. Le clerc, le presbytre, est devenu le ministre du culte, le moine séparé du monde devenant un contemplatif et le laïc était ravalé au rang de « fidèle », spectateur de la Liturgie. Or, nous l'avons vu, dans la première Église, tous sont prêtres dans une seule concélébration dont l'âme est le Christ.

Les fonctions se sont durcies et normées au fil du temps, conduisant inéluctablement au cléralisme c'est-à-dire à la confiscation du ministère sacerdotal par un prêtre « sacrificateur », qui n'existait pas dans l'Église ancienne, le seul sacrificateur étant le Christ.

Le théologien orthodoxe belge Christophe d'Aloisio le souligne fortement quand il écrit :

On peut dire, d'une manière qui pourrait paraître audacieuse à nos contemporains (mais qui ne l'aurait probablement pas été pour les premiers chrétiens), que l'on ne peut pas concevoir le fait d'être membre de l'Église sans être prêtre, c'est-à-dire participant(e) de l'unique sacerdoce, celui de Jésus-Christ.³

La renaissance en cours du christianisme par son retour aux origines et à une intériorité partagée est une remise en cause radicale du cléralisme institué qui a mené où l'on sait, à savoir une classe sacerdotale s'appropriant le ministère christique en ramenant le laïc à un rôle purement passif. La notion de peuple de Dieu était oubliée, le prêtre devenu roi avec tous les excès souvent meurtriers que nous avons connus. Le concile de Vatican II a opéré un spectaculaire revirement en revenant tout simplement à des pratiques de la première Église, mais cela n'avait jamais été perdu de vue par l'Orient chrétien.

Les marques de ce cléralisme ne sont néanmoins jamais très loin tant cette hiérarchisation normative entre clercs et fidèles a été consciemment ou inconsciemment intégrée. Le peuple de saints, de prêtres et de rois concélébrant ensemble le mémorial du Christ demeure encore un univers à découvrir par la plupart des chrétiens, habitués à des siècles de prédominance cléricale.

Le christianisme intérieur, transversal voire transconfessionnel, c'est-à-dire le socle créateur de l'Évangile partagé par tous les chrétiens, est bien là pour nous rappeler que nulle logique cléricale n'a de racines évangéliques. La « hiérarchie » liturgique ne saurait être que symbolique et en aucun cas normative. Chacun a sa place symbolique, le « prêtre », les diacres, les laïcs et les moines, dans la concélébration de la Divine Liturgie dont la nature est avant tout cosmologique, présidée et animée par le Christ vivant. De même que, dans le Temple chrétien, chacune de ses composantes a une valeur symbolique, comme l'a si bien souligné le théologien byzantin Nicolas Cabasilas (XV^e siècle).

La tentation cléricale, surtout quand elle s'adosse à l'ordre temporel, a une naturelle propension à transformer le christianisme en institution normative et autoritaire, voire répressive, ce qui est exactement l'inverse des préceptes évangéliques dont le christianisme intérieur nous ouvre les portes d'une libération qui reste encore à conquérir.

³ Christophe d'ALOISIO, Considérations sur le ministère presbytéral, in la revue *Contacts*, n° 237, 2012, p. 41.

c) L'émergence du moine intérieur

L'Orient chrétien nous a apporté une précieuse expérience, celle du moine intérieur. Tout homme, toute femme est porteuse de ce Un primordial qui est le sceau d'un « moine » à savoir l'homme réunifié. La nouveauté est que le cœur monastique n'est plus seulement un bâtiment, un enclos, mais l'héritage de chacun qui souhaite aller vers lui-même. L'édifice monastique extérieur est composé de pierres qui en s'additionnant forme un mur ; le monastère intérieur résulte au contraire d'un déblaiement, d'une soustraction progressive de pierres qui encombraient le chemin du cœur profond.

Notre époque voit se répandre « la prière du cœur » dont l'origine est incontestablement orientale. Elle a différents visages ou « techniques » issues de traditions très anciennes remontant à l'aube du christianisme. Ce n'est pas le lieu de présentation de ces pratiques méditatives car chaque intervenant à ce colloque aura à développer de son côté des voies particulières du christianisme contemplatif. En synthèse rapide, il suffit de renvoyer à des centres comme le Mouvement Mondial des Méditants Chrétiens ou à des personnes ou des lieux rattachés à des lignages authentiques. Celui ou celle qui cherche vraiment a de toute façon inconsciemment ou consciemment trouvé.

Ces démarches spirituelles héritées de la tradition mystique et contemplative du christianisme ont toutes, au-delà de leurs diversités d'approche, le même « objectif » : gravir la montagne intérieure, un mont Sinaï où, pour y accéder, il nous faut être seuls et où nous attend ce qui en nous est plus grand que nous.

2. Notre époque, un bilan, un tournant ?

Notre époque nous renvoie à l'entretien de Jésus avec Nicodème (Jn 3). Notre ère d'incertitudes voit les repères s'effriter, et même s'effondrer. L'inquiétude est massive et globale, provoquant dans la plupart des mouvances chrétiennes soit des replis identitaires ou fondamentalistes qui ne font qu'accentuer la violence ambiante, soit une interrogation en forme d'attente d'un monde nouveau. L'atmosphère de notre société est nocturne, confrontée à des choix difficiles comme au temps de Nicodème. Notre monde est-il en train de disparaître ou un autre univers émerge-t-il, dont les contours sont encore indiscernables ?

Le Christ nous donne sa réponse quand il dit à Nicodème qu'à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu (Jn 3,3). Serions-nous à l'époque de cette renaissance dont le maître mot serait le grand retour à l'intériorité évangélique que les contemplatifs et les mystiques ont toujours connue quand l'un d'entre eux, Angelus Silésius, nous disait que Dieu est un éternel présent ? Après près de deux mille ans de christianisme historique, notre époque est-elle le temps d'un bilan ou d'un immense tournant ?

B. Une nouvelle naissance ?

Cette époque, la nôtre, est un passage, une Pâques, l'amorce d'une transformation radicale. Le christianisme intérieur, qui est transconfessionnel, c'est-à-dire partagé par toutes les sensibilités chrétiennes, est l'une des clefs d'entrée pour comprendre ce qu'il se passe dans toutes les Eglises chrétiennes. La prière contemplative se pratique de plus en plus sous des modalités très diverses : entrée dans la chambre secrète, mariage intérieur et garde du cœur.

1. L'entrée dans la chambre secrète

Comme l'écrit l'Évangéliste Matthieu :

Quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret (Mt 6,6).

La pratique est millénaire mais elle vit une nouvelle jeunesse de nos jours. Nous prendrons un exemple, mais il y en a bien d'autres, notamment en Orient avec la très ancienne tradition de l'*Hésychasme*.

N'y a-t-il pas un rappel encore plus ancien avec les versets du psalmiste : « Il me cache au secret de sa tente » (Ps 27,5) ou encore « Qui habite le secret du Très Haut et passe la nuit à l'ombre du Tout Puissant » (Ps 91,1) qui met en lumière le lien intime entre tradition hébraïque et christianisme intérieur sur l'intimité secrète de la relation entre l'homme et le Tout-Autre qui est en lui ?

Nous prendrons, non pas un modèle, mais seulement une référence très contemporaine en plus de ces premières sources, celle de la Communauté Mondiale pour la Méditation Chrétienne (CMMC). Lancée par John Main (1926-1986), dont nous avons déjà parlé, elle sera développée par Laurence Freeman, né en 1951, qui est un moine bénédictin anglais. Ce centre international a mis en place un réseau mondial de groupes de méditation sur tous les continents. Laurence Freeman est également très actif dans la rencontre méditative avec l'ensemble des traditions spirituelles. Il a dirigé le programme Way of Peace (Chemin de Paix) avec le Dalaï Lama. Il a publié de nombreux ouvrages traduits en français : *Jésus, le Maître intérieur* (Albin Michel, 2002), *Lettres sur la méditation* (Le Relié, 2003), *La méditation, voie de la lumière intérieure* (Le Jour, 1997). Que nous dit-il ?

Méditer aujourd'hui équivaut à se lancer dans une aventure prodigieuse, c'est partir à la découverte du sens profond de maintes vérités de notre foi qui, pour tant de gens, ont perdu leur pouvoir révolutionnaire de transformer la perception de soi et du monde. Qu'une chose aussi simple que la méditation puisse avoir une telle influence est difficile à croire, mais simple à vivre.⁴

Le moine cistercien Thomas Keating va dans un sens identique dans son ouvrage *Prier dans le secret* (Paris, La Table ronde, 2000).

Tous ces méditants enseignent des approches similaires de la méditation chrétienne, en relation avec l'antique prière du cœur qui remonte à l'aurore du christianisme. En général, un mot ou un groupe de mots est utilisé comme support méditatif pour arriver peu à peu au silence intérieur.

2. Le mariage intérieur ou le Mont des Béatitudes

Le Cantique des Cantiques reprend en langage hébraïque la très ancienne idée du mariage intérieur entre les deux polarités mâle et femelle. Nous sommes tous, peu ou prou, dans un chemin d'unité à partir de nos contradictions profondes, engendrant des divisions elles-mêmes porteuses de violences extérieures. Toutes les traditions spirituelles et mystiques affirment l'inéluçabilité de ce passage préalable vers la paix. Comme l'a dit l'un des plus grands saints de l'Orient chrétien, le russe Séraphim de Sarov (XIX^e siècle) : « Fais la paix en toi et une multitude sera sauvée. » La route est difficile, parsemée de tempêtes et d'orages, mais elle est l'unique voie de la paix intérieure et donc extérieure. C'est en ce sens que la mystique judéo-chrétienne, depuis 3 000 ans environ, utilise le canal de la symbolique du mariage intérieur.

Le texte de départ, dans cette tradition, est le Cantique des Cantiques, le plus beau des chants. L'itinéraire suggéré est celui de la conjugalité, de la rencontre, dans le temps et hors du temps, des pôles qui structurent l'univers, les principes mâle et femelle.

⁴ Laurence FREEMAN, interview dans le magazine *La vie* (novembre 2008).

Ces deux pôles opposés cherchent à se réunir pour restaurer l'unité primordiale ou le point créateur de l'univers. Ils se frôlent, se touchent, se perdent, se retrouvent enfin pour finalement se dépasser dans l'abandon : « Fuis, mon Bien Aimé. » (Ct 8,14). Le Cantique des Cantiques est le cœur de la Bible. Pour Rabbi Akiba, (mort en 135 avant J.C.), « si toute l'Écriture est sainte, le Cantique des Cantiques est la plus sainte des Écritures. » C'est une aventure de l'ultime, le préalable à la rencontre du Tout-Autre.

Des générations de contemplatifs juifs et chrétiens ont partagé cette expérience, cette entrée dans notre nature divino-humaine. La mémoire de cette étrange et extraordinaire aventure refait surface aujourd'hui. Des trésors sont exhumés après des siècles d'oubli ou de répression. Les béguines du Moyen-âge, ces féministes avant la lettre (elles se permettaient en effet de traduire contre la volonté des clercs les textes de la Bible en langage vernaculaire et menaient une vie retirée entre femmes), ont connu ce sentier vers le jardin mystique. L'une d'entre elles, Hadewjch d'Anvers (XIII^e siècle) nous a laissé un document où elle fait part de son entrée dans l'unité intérieure :

Dès que j'eus compris [...] qu'Amour m'assisterait à toute heure, nulle douleur étrangère ne m'atteignit, je demeurais debout dans la confiance, sachant qu'un jour, Amour me donnerait le baiser de l'Unité.⁵

Cette « montée » (qui est le sens racine de Béatitudes) dans l'intériorité est illustrée de façon très forte par le sermon dit des Béatitudes où l'on voit le Christ gravir une montagne (comment ne pas faire le rapprochement avec l'ascension intérieure), puis s'asseoir et enfin enseigner ses disciples. Chaque parole qu'il prononce alors est l'une des étapes de cette croissance intérieure : pauvreté de l'esprit, bienveillance, justice, miséricorde, transparence du cœur ouvrant sur la connaissance divine, artisan de paix... l'homme intérieur devient grâce à cette mutation radicale ou à cette nouvelle naissance un homme extérieur de paix et de miséricorde œuvrant à la réconciliation universelle.

3. La garde du cœur

Le langage de Dieu est le silence, comme l'a vécu et entendu le prophète Elie au mont Horeb (1R 19,12), silence que l'on ne peut découvrir ou percevoir qu'à travers la garde du cœur. Ces termes de « garde du cœur » nous viennent des Pères du Désert, ces *hommes* (et ces femmes) *ivres de Dieu*, suivant l'expression de Jacques Lacarrière, qui, au tout début du christianisme, allèrent dans les déserts reculés de Syrie et d'Égypte vivre dans la solitude le dépassement de leurs passions. Ils allaient et venaient, couverts de haillons, parfois entièrement nus, et allaient jusqu'au bout d'eux-mêmes. Ils s'en allaient à la rencontre de leurs démons pour les traduire en mirages de l'inconscient. Ils trouvaient ainsi la paix de l'âme ou *hésychiaen* grec.

Cela ne leur était possible qu'en s'aidant de la « garde du cœur », mots désignant un lieu symbolique, ou cœur profond, auquel les passions n'avaient pas accès si l'on savait s'en préserver. Les paroles de vie de ces premiers ascètes, la plupart perdues, ont pour certaines été conservées dans un recueil intitulé *La Petite Philocalie du Cœur* qui se répandit en Occident à partir du XIX^e siècle.

La « garde du cœur » accompagne le mariage intérieur. Elle constitue, entre bien d'autres exemples, l'un des signaux de la mémoire oubliée du retour d'un christianisme intérieur, à la fois très ancienne et paradoxalement très nouvelle.

Durant ce colloque, les trois sensibilités chrétiennes (orthodoxe, catholique et protestante) exprimeront leur expérience spécifique de cette intériorité chrétienne. Trois voix évoqueront une même unité, dans un christianisme un et pluriel et un car pluriel. Nous le développerons ici à Belloc, tissant ou aidant à retisser les fils invisibles qui relient les chrétiens par-delà ou au-delà, et non pas du tout contre, leurs entrées ecclésiales parfaitement légitimes en soi. Nous allons tous en effet, par des

⁵ HADEWIJCH d'Anvers, *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Seuil, 1954, p. 181.

plurielle est l'icône de la Trinité écrite (comme il est dit dans le monde orthodoxe, car l'icône est écrite par la main invisible de l'Esprit Saint) par Andreï Roublev. Le moine iconographe nous met devant une réalité transfigurée et transfigurante où, dans une radieuse lumière, trois anges de tendresse symbolisant l'unique Trinité regardent chemins divers, vers le même et unique sommet. La représentation picturale la plus forte de cette unité vers une seule direction symbolisée par un calice qui est le point central de l'icône. Ne sommes-nous pas réunis, tous ensemble, dans cette abbaye bénédictine où se poursuit l'antique tradition monastique et unifiante de Saint Benoit, pour « orienter » notre regard vers ce calice de l'unité ?

Une autre icône complète celle devenue désormais célèbre d'Andreï Roublev. Elle n'a pas d'auteur car la totalité ou presque des iconographes sont anonymes. Elle représente la réconciliation des apôtres Pierre et Paul, un temps opposés sur la question de l'entrée dans le christianisme naissant des convertis ne venant pas de la communauté hébraïque. La question fut arbitrée lors du premier concile œcuménique de Jérusalem. Les deux apôtres s'embrassèrent fraternellement dans la paix retrouvée. Ces images parcourent l'imaginaire de l'Orient chrétien et elles sont innombrables. Flétries par le temps, noircies par la fumée de l'encens, elles ont traversé les blessures et les meurtrissures de l'histoire. Très anciennes ou plus récentes, elles manifestent toutes l'unité intérieure et extérieure retrouvée par-delà les tourbillons des querelles humaines. En ce sens, l'icône de la réconciliation de Pierre et de Paul incarne dans notre chair et notre vie la lumière unifiante et incréée jaillie de l'icône de la Trinité de Roublev. Comment mieux montrer le sens profond de notre rencontre et de ce colloque ?

4. Le chrétien intérieur, un homme ou une femme pour aujourd'hui ?

Dans notre époque tourmentée où la violence, voire l'hyper-violence, semble l'emporter, s'amorce silencieusement une véritable révolution ... le grand retour à l'intériorité chrétienne après des siècles de structurations institutionnelles, qui ont certes connu des espaces de sainteté, mais aussi des gouffres de crispation par l'affirmation exacerbée de « moi » collectifs à connotation identitaire et communautariste. Nous voilà tout simplement de retour aux origines du premier christianisme d'avant les constructions constantiniennes. Il s'agit d'une véritable renaissance spirituelle que l'on entrevoit dans chacune des mouvances chrétiennes, ou encore chez les chrétiens sans Eglise particulière de rattachement, voire transconfessionnel. Ce chrétien intérieur ne fait que suivre, non pas la lettre, mais l'esprit de l'Evangile, par sa pratique de la prière incessante, quelle que soit sa forme, ses temps quotidiens d'arrêt et de méditation, sa bienveillance envers toute la création, son action extérieure d'artisan de paix et de miséricorde. Il devient ainsi ce que l'Apôtre Paul, autour de l'an 50, évoquait dans son épître aux Galates :

Amour, joie, patience, bienveillance, bonté, fidélité, douceur et maîtrise de soi.
(Ga 5,22).

A l'image du psalmiste, l'homme intérieur murmure la parole divine nuit et jour (Ps 1,2) et même la nuit, son cœur veille (Ct 2,5).

Nous accédons ainsi à un autre état de vie, à la fois banal et extrême, à l'image de ces premiers chrétiens qui partaient aux déserts des origines. Le Père Alexandre Men évoquait l'avènement d'un nouveau christianisme dans sa dernière conférence publique du 8 septembre 1990 à Moscou, s'intitulant étrangement *Le christianisme ne fait que commencer*, à la veille de son tragique assassinat. Il disait à ses auditeurs que nous passions peu-à-peu d'une lecture néanderthalienne de l'Evangile à une autre étape de prise de conscience du message du Christ, comme si nous étions dans un processus sans fin d'humanisation et de divinisation. Cette « déification » qui nous est proposée par la Parole du Christ, et que les contemplatifs chrétiens ont tous vécus dans les modalités qui étaient celles de leurs vies, est dans le droit fil de l'expérience vécue par l'Apôtre Paul à l'aube du christianisme quand il écrivait que l'Esprit de Dieu habite en nous (Rm 8,9) et que nous sommes « enfants et donc héritiers » ;

héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ » (Rm 8,1) dans cette nouvelle naissance qu'évoque l'Apôtre Jean (Jn 3,3).

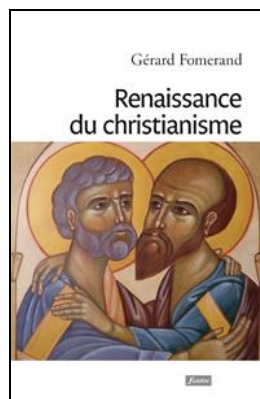
Sommes-nous arrivés à cette étape-carrefour, entre deux vagues ou entre deux temps, d'un christianisme renaissant jusqu'à un commencement qui n'aura pas de fin ? Notre rôle n'est-il pas d'être des passeurs de gué entre deux époques. Nous sommes les seuls à pouvoir répondre à cet appel du Christ « Venez à ma suite » (Mt 4,19) et alors notre monde changera et le monde avec.

C. Vers un christianisme intérieur transconfessionnel ?

A l'issue de ce colloque, qui aura réuni bon nombre d'auditeurs de tous les horizons, bien des questions auront été posées ou continueront à se poser. Mais l'objectif de notre rencontre aura été d'ouvrir des pistes ou plutôt de redécouvrir des sentiers oubliés qui avaient été ensevelis par les ronces de nos croyances et de nos recherches permanentes de repères et de balises. Allons-nous retrouver ce socle commun d'un christianisme intérieur transconfessionnel ?

Cette pierre d'angle qui nous est commune est la Parole du Christ, elle-même ancrée dans sa source hébraïque. Puis d'autres pierres communes seront exhumées des sédiments de l'histoire : l'expérience apostolique, celles des Pères du Désert et des Pères de l'Eglise puis celle de tous les grands spirituels chrétiens. Nous évoluerons dès lors dans un au-delà de l'œcuménisme institutionnel classique dont les limites sont actuellement atteintes. Ce colloque n'aura pas été le fruit de longues négociations entre appareils d'Eglise, mais une parole libre émanant de l'ensemble de l'espace chrétien, adressée à des hommes et des femmes libres. Il n'est pas dans l'esprit des participants à ce colloque de proposer une sorte de syncrétisme intra chrétien où se mêleraient des composantes orthodoxes, catholiques ou protestantes. Il y a une unique Vigne, celle du Seigneur, mais de très nombreux sarments (Jn15,5). Le christianisme est un et pluriel et un car pluriel. Il ne s'agit en aucun cas d'entrer dans une logique d'intercommunion, qui uniformiserait les richesses différenciées de nos héritages respectifs, mais plutôt de se diriger vers un accueil eucharistique fraternel et ouvert avec discernement à ceux ou celles qui le souhaitent.

Finalement quelle est la réelle différence entre le marcheur de Compostelle et son frère oriental, ce pèlerin russe évoqué plus haut ? Naturellement leurs contextes culturels sont dissemblables. Mais dans cette intériorité partagée qui est un espace étonnant se jouant de l'espace et du temps, ne se dirigent-ils pas tous deux vers le même soleil ?



Gérard Fomerand est historien du christianisme et analyste de ses mutations contemporaines. Il est auteur de livres, d'articles et de conférences dans ces domaines. Il participe régulièrement à des émissions de radios sur ces sujets.



ABBAYE DE BELLOC
CHRISTIANISME INTERIEUR
ET RENAISSANCE CHRETIENNE
24 janvier 2015
Semaine de l'Unité

LA DEUXIEME NAISSANCE DANS LA MYSTIQUE CHRETIENNE EN GENERAL ET CHEZ N.BERDIAEV, S.WEIL ET M.ZUNDEL EN PARTICULIER

Michel Fromaget

Que nous soyons apparus au monde un jour précis, entre les cuisses de notre mère, que nous soyons nés une première fois, biologiquement, naturellement, charnellement, et déjà en tant qu'homme, qui le nierait? Notamment pas la médecine, ni les sciences humaines d'Occident. Mais le propre de ces dernières n'est pas dans leur accréditation de la première naissance, elle est dans leur négation péremptoire et définitive de la seconde. Or le propre des grandes traditions spirituelles, celle du christianisme des origines en particulier est d'affirmer que l'homme, pour exister en plénitude, pour déployer son humanité en totalité, pour parvenir à son humanité authentique, qui seule, de fait, peut le définir comme homme véritable, cet homme doit passer par une «seconde naissance», une «nouvelle naissance».

C'est notamment, du moins j'en formule ici l'hypothèse, d'avoir perdu la claire notion d'une telle exigence, que le christianisme, dont l'Eglise catholique en premier lieu, souffre aujourd'hui. Et il en souffre jusqu'à l'agonie. Il en meure même. Et c'est pourquoi il ne saurait être question actuellement de «renaissance du christianisme» sans une redécouverte du vrai sens de la spiritualité, du vrai sens de la seconde naissance. Car il s'agit là d'une seule et même chose, ce que dit admirablement Maurice Zundel, dont nous reparlerons bientôt. Il le dit ainsi (*Emerveillement et pauvreté*).

«L'homme se définit à partir de ce qu'il ne tient pas de sa naissance. Il doit créer lui-même tout ce qui fait de lui un homme. La spiritualité se définit, se constate, s'expérimente à partir du moment où nous découvrons que nous ne pouvons pas en rester à l'état que nous tenons de notre première naissance, mais que nous avons à passer par la nouvelle naissance dont parlait Jésus à Nicodème».

Dans les limites restreintes du présent exposé, il ne pourra être question d'esquisser les arcanes de cette naissance nouvelle qui ne prend son relief véritable que comprise sur la base d'une anthropologie ternaire qui distingue en l'homme, non pas deux dimensions ontologiques le corps et l'âme, mais trois : le corps, l'âme et l'esprit. Au vrai, dans le cadre de nos limites, mon propos est plus modeste mais je le crois malgré tout utile. Il est de vous persuader que le thème de la seconde naissance est un thème suressentiel du Nouveau-Testament, de la patristique, ainsi que de la mystique médiévale. Il est aussi de vous montrer que, pour avoir pratiquement disparu de la mystique et de la théologie moderne, il resurgit de nos jours de manière lumineuse sous la plume de grands spirituels de notre temps. Commençons par un rapide parcours des écrits néotestamentaires.

I – La nouvelle naissance dans l'Ecriture

Une dimension fondamentale de «la seconde ou nouvelle naissance » chrétienne consiste en ce qu'elle est simultanément et indissociablement une «naissance de l'homme à lui-même», je veux dire

à lui-même en plénitude, et une «naissance de l'homme à Dieu». Elle est simultanément, et indissociablement, «un enfantement de l'homme» spirituel, un enfantement de l'homme total - ceci au cœur même de l'âme de l'homme charnel, partiel -, et un «enfantement de Dieu» en cette même âme. Au reste, l'homme achevé, parfait, c'est-à-dire parfaitement fait, d'une part, et d'autre part le Dieu incarné, soit le Christ, ces deux là sont un seul et même être. Simultanément et indissociablement alors que «Dieu naît dans l'âme de l'homme», alors «l'homme naît en Dieu», il «naît de Dieu», il devient «enfant de Dieu». Non pas bien sûr dans l'ordre de la chair, dans l'ordre de la nature, qui ne connaît que le corps et l'âme, le corps et le mental, mais dans l'ordre de l'esprit. Notons enfin que la filiation divine dont il s'agit, requiert le consentement des deux parties, elle est une «filiation adoptive». Elle n'est en aucun cas comme dans les religions à mystère grecques ou chez les gnostiques une «filiation naturelle».

Mais avant de donner un aperçu des mots qui, dans le Nouveau Testament, disent cette seconde naissance, il convient d'en connaître quelque peu la logique ontologique. Elle est très simple. Selon le paradigme anthropologique binaire, qui est celui de notre civilisation, l'homme, sur le plan de son essence, de son ontologie, est seulement fait de corps et d'âme, ce qui signifie ici seulement tissé de corporel et de mental, seulement composé de physique et de psychique. Ainsi compris l'homme se présente au sortir du ventre maternel comme un être «essentiellement achevé». Certes, il aura encore à développer ses deux dimensions physique et psychique, mais non à les acquérir puisqu'il les a déjà, et déjà vivantes, déjà en actes, déjà actuelles. L'homme binaire naît donc en une fois. En conséquence, pour achever son être, pour s'accoucher à lui-même, il n'a pas à passer par une seconde naissance.

Or, l'anthropologie spirituelle ou ternaire, qui est celle du Nouveau Testament, dit exactement le contraire. Dans la perspective qui est la sienne, la première naissance, la biologique, si elle dote le petit d'homme d'un corps et d'une âme actuels dès l'origine, elle ne le pourvoit, pour autant, que d'un esprit seulement «virtuel», donc non actuel. Cet esprit n'est pas de nature psychique, il n'est en aucun cas l'intelligence ou une autre faculté mentale. Il est de l'homme son interface avec le monde spirituel, avec le monde des essences des philosophes, avec celui des Idées de Platon, avec le «Royaume de Dieu» du christianisme, le Nirvâna du bouddhisme, le Tao du taoïsme, ... Cet esprit, pour devenir vivant et agissant ici-bas, pour devenir actuel, doit être précisément «actualisé». Et c'est précisément dans cette actualisation que consiste la seconde ou nouvelle naissance. Par celle-ci, qui n'est jamais achevée et dure toute la vie biologique, et plus encore, l'homme passe de sa condition immature «corps et âme» à sa condition d'homme achevé «corps, âme, esprit». Ainsi fait la larve qui se métamorphose en imago, la chenille qui se transforme en papillon.

Mais vérifions que cette seconde naissance ainsi que l'anthropologie ternaire qui la sous-tend sont bien celles du Nouveau Testament. Pour vous en convaincre, voici quelques citations scripturaires.

Dans l'évangile de Jean, le premier miracle de Jésus-Christ, celui des noces de Cana, laisse entrevoir le ternaire humain et la nouvelle naissance. Car les jarres sont le corps, l'eau est l'âme et le vin est l'esprit (Jn 2,1-11). Et, vous vous en souvenez c'est Jésus qui transforme l'eau en vin, qui ouvre l'âme à l'esprit. Mais la dernière parole de Jésus sur la croix, parole par laquelle il dit à Jean, lui montrant Marie : «Voici ta mère» (Jn 19,27), cette parole dit aussi ce même ternaire et cette même naissance. Car de toute évidence Marie n'est pas la mère biologique de Jean. Et d'autre part, il n'y a pas de naissance à l'esprit sans une «mère» ; or celle-ci, pour les chrétiens, est la Vierge Marie, elle qui enfante Dieu en l'homme. Cependant, pour pénétrer plus avant les mystères de cette nouvelle naissance, il faut en référer à l'enseignement donné par Jésus au pharisien Nicodème venu l'interroger la nuit en secret. Cet enseignement, vous vous en souvenez aussi, commence par ces mots :

«Vraiment, vraiment je te dis : si on ne naît de nouveau on ne peut voir le règne de Dieu (...) ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne sois pas étonné si je t'ai dit : il faut naître de nouveau» (Jn 3,3-7).

Vous trouverez cet enseignement au chapitre 3 de l'évangile de Jean, évangile dont le Prologue commence opportunément par rappeler que le Verbe a justement, mais seulement, donné aux hommes «le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jn 1,12). Autrement dit : le pouvoir de naître une seconde fois.

Mais Jean aussi, sous sa propre autorité, délivre dans sa première lettre, à propos de la nouvelle naissance, un enseignement plus précieux que l'or et le diamant. Notamment lorsqu'il écrit : «Parce que l'amour est de Dieu, quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu» (1Jn 4,7).

Pour être moins explicite dans les évangiles synoptiques, le thème de la seconde naissance, qui nous l'avons dit, est celui de la naissance de Dieu, celle du Christ dans l'âme humaine, ce thème n'y pas moins présent. Notamment, dans ce passage extraordinaire rapporté aussi bien par Matthieu (12,46-50), que Marc (3,31-35) ou Luc (8,19-21), où Jésus, à la fameuse question : «Qui ma mère, qui mes frères?» répond non moins fameusement : «Voici ma mère et mes frères! Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère ». Autrement dit : celui-là me met au monde. Accouchement dont nous savons qu'il équivalait à la seconde naissance de l'homme.

Quant à Paul, il évoque bien plus fréquemment que tout autre auteur sacré, la «nouvelle naissance». Mais jamais sans la nommer ainsi. Il préfère en effet recourir aux notions de «conversion », de «renouvellement», de «transformation», de «transfiguration», de «métamorphose». Cependant, bien sûr, la signification demeure exactement la même. A ce propos, on notera cette particularité de la pensée de saint Paul faisant qu'elle affectionne de camper cette naissance comme : passage de «l'homme ancien à l'homme nouveau» (2Co 5,17), de «l'homme vieux à l'homme neuf», de «l'homme psychique à l'homme spirituel» (1Co 2,13-15), ou bien de «l'homme charnel à l'homme, spirituel», ou encore de «l'homme extérieur à l'homme intérieur» (2Co 4,16).

Dans le Nouveau Testament, une autre expression courante pour désigner l'homme deux fois né, est celle de «fils de Dieu ou d'enfant de Dieu». Nous la trouvons notamment dans l'évangile de Jean et les lettres de Paul. Ainsi, saint Jean, dans son prologue, emploie l'expression d'«enfant de Dieu» (Jn 1,12) et aussi dans sa première lettre (1Jn 3,1-10 et 5,2). Paul, lui, parle «d'adoption filiale», (Rm 8, 14,21 et Ph 2,15), ou de «fils de Dieu» (Rm 8,19 et Ga 3,26). Ou encore, tout simplement, de «fils» (He 2,10 et 12,5-8). Et plus souvent encore, comme nous l'avons laissé entendre, «d'homme intérieur», «d'homme nouveau», «d'homme spirituel», de «deuxième homme», etc. L'importance de la deuxième naissance, dans la perspective de l'anthropologie ternaire est telle que toutes les traditions qui en relèvent apportent une attention extrême à discerner sûrement, d'une part ce qui appartient à l'«homme terrestre», au «fils de la chair», ce qui relève donc de l'âme, du psychique et, d'autre part, ce qui appartient à «l'homme céleste», au «fils de Dieu» et qui relève donc de l'esprit, du spirituel.

II – La seconde naissance chez les Pères

Il ne peut être ici question de broser l'histoire de ce thème tout au long de la période patristique qui s'étend du I^e siècle au VII^e siècle. Il faudra nous contenter d'en noter les grandes lignes et quelques illustrations. D'une manière générale, ce thème, sous ses différentes modalités, se dessine clairement dès le II^e siècle. Ainsi chez Ignace d'Antioche (mort vers 117), ainsi que nous allons le voir, dans l'Épître à Diognète (vers 200), ainsi que sous la plume d'Hippolyte de Rome (170-235) ou encore de Méliton de Sardes (II^e siècle). Mais, dans le grand ouvrage *Contre les hérésies* (vers 180) de saint Irénée il prend un relief tout particulier. C'est pourquoi nous nous y arrêterons un instant. Par la suite, le thème de l'enfantement du Verbe de Dieu, de l'enfantement de Jésus dans l'âme humaine, le thème donc de la déification de l'homme sera bellement mis en exergue par les Pères grecs, Origène (185-254) d'abord, puis saint Grégoire de Nysse (330-395) et saint Maxime le Confesseur (580-662) notamment. Ce sera aussi le cas chez saint Ambroise (334-397) qui affectionnera de montrer que l'âme humaine pour enfanter le Christ a à devenir comme Marie. Saint Augustin, aussi, met cet enfantement en bonne place.

Mais en passant de l'Orient à l'Occident, il semble que le thème perde de sa profondeur : il perd sa valeur ontologique, il ne devient plus nécessaire à la définition de l'homme. Comme le note P. Miquel, de mystique, il devient moral. Il tendra même parfois à ne plus signifier que la simple observance de prescriptions extérieures. Selon le même auteur, la scolastique, si elle connaît le thème, ne l'exploite pas. On doit cependant à Saint Thomas d'Aquin (1228-1274) le regard très fécond qui considère la nouvelle naissance comme l'une des trois modalités de la naissance de Dieu. Nous y reviendrons dans un instant.

Du IV^e siècle au XIII^e siècle, il semble qu'en Occident la notion de nouvelle naissance perde peu à peu de sa vitalité. Elle tend à devenir une notion abstraite et secondaire. Mais les mystiques rhéno-flamands, Maître Eckhart (1260-1327) et Tauler (1300-1361), en particulier, surent magnifiquement en redécouvrir les profonds mystères et en faire le cœur ardent de leur spiritualité. Alors, en plein XIV^e siècle, la notion, retrouvant son sens évangélique et originel, flamboya de nouveau. Mais ce flamboiement fut bref. Ni la mystique espagnole (notamment saint Jean de la Croix) au XVI^e siècle, ni l'École française au XVII^e siècle n'accepteront d'accorder à la nouvelle naissance la place sursentielle qui, depuis que le Christ a parlé, lui revient. Au vrai, pour qu'elle retrouve réellement cette place dans la doctrine chrétienne faudra attendre le XX^e siècle avec notamment Nicolas Berdiaev (1874-1948) Simone Weil (1909-1943) et surtout Maurice Zundel (1897-1975).

Comment les Pères évoquent-ils ou scrutent-ils le thème de la nouvelle naissance ? C'est ce que je désire maintenant illustrer brièvement à l'aide de quelques citations.

Saint Ignace d'Antioche connut personnellement saint Pierre. S'il n'a pas entendu de la bouche du Christ sa grande parole : «Celui qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui perdra sa vie à cause de moi, la trouvera» (Mt 16,25), du moins la met-il en actes. Et de manière inoubliable. Lors de la persécution dite «de Trajan», peu avant d'être dévoré par les fauves, il écrit en effet à ceux qui conspiraient pour lui éviter cette fin tragique :

«Mon enfantement approche. De grâce mes frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne complotez pas ma mort. Laissez-moi embrassez la pure lumière. Quand je serai là, je serai un homme» (Romains, 6,2).

Ce passage est tellement fort qu'on ne peut le lire sans une profonde émotion. Mais si je vous le propose aujourd'hui c'est parce qu'il témoigne mieux que nul autre du prix inouï que le christianisme originel attachait à la seconde naissance.

Dans les deux passages suivants, saint Irénée, la «Lumière des Gaules» oppose la «naissance nouvelle» à la «naissance antérieure» en ces termes saisissants :

«Comment donc les hommes sépareraient-ils la naissance de mort, s'ils ne sont pas régénérés par le moyen de la foi en la naissance nouvelle qui, contre toute attente, fut donnée par Dieu en signe de salut (...) Ou, comment recevront-ils de Dieu la filiation adoptive s'ils demeurent en cette naissance qui est selon l'homme en ce monde?» (*Contre les hérésies*, IV 33,4).

Dans le chapitre V de *Contre les hérésies*, le saint évêque de Lyon dit des Ebionites, qui sont des hérétiques :

«Vains aussi les Ebionites (...) ils demeurent dans le vieux levain de leur naissance (...). Ils ne veulent pas comprendre que (...) le Père de toutes choses (...) fait apparaître ainsi une nouvelle naissance afin que - comme nous avons hérité de la mort par la naissance antérieure - nous héritions de la vie par cette naissance-ci. Ils repoussent donc le mélange du vin céleste et ne veulent être que l'eau de ce monde, n'acceptant pas que Dieu se mélange à eux...» (*Ibidem*, V 1,3)

Paroles extraordinaires n'est-ce pas ? Paroles qui gravent comme avec un diamant que la naissance biologique est une naissance pour la mort et la naissance seconde une naissance pour la vie.

Je n'ai pas le temps d'expliquer que les mots « mort » et « vie » ont ici leur sens plénier et total mais on retiendra que ce sens est celui que leur donne l'Évangile.

Pour terminer cette brève incursion au pays des Pères, voici quelques brèves citations que je donnerai sans commentaire. Elles sont signées d'Origène, saint Ambroise et saint Grégoire de Nysse.

«Le Verbe de Dieu naît aussi en toi et pas seulement en Marie, si tu en es digne.»
(Origène, *Homélie II sur le Cantique*, S.C, p.91).

«Ignorest-tu que cette semence du Verbe de Dieu, le Christ naît dans le cœur de ses auditeurs ?...L'âme conçoit de cette semence du Verbe et elle forme en elle le Verbe conçu.»
(Origène, *Homélie sur le Lévitique*, XII, 7)

«Chaque âme qui croit comme Marie conçoit et enfante le Verbe de Dieu.» (Saint Ambroise, *Traité sur l'évangile de Luc*, II, 26).

«Lorsque cette âme commence à se convertir au Christ, elle s'appelle « Marie » ... elle est devenue une âme qui engendre le Christ de manière spirituelle.» (Saint Ambroise, *Sur la Virginité*, IV, 20)

« Ce qui s'est passé autrefois selon la chair en la Vierge Marie (...) cela s'accomplit aussi en chaque âme qui mène une vie pure selon le Logos.» (Saint Grégoire de Nysse, *Sur la Virginité*, 2).

«Par Dieu seul se réalise cette naissance. Et elle s'accomplit lorsque comme une mère, quelqu'un conçoit, dans le fond vivant de son cœur, l'immortalité de l'Esprit.» (*Ibidem*, 13)

III- La nouvelle naissance chez les mystiques rhéno-flamands

Les anthropologies de Maître Eckhart et Jean Tauler sont si semblables que j'illustrerai mon propos à l'aide d'extraits pris indifféremment à l'un ou à l'autre. Un premier aspect mérite d'être souligné à la mine d'or. Savoir que toute la mystique d'Eckhart est centrée sur l'événement de la "deuxième naissance», je veux dire sur cet événement mystérieux à la faveur duquel Dieu s'engendre en l'homme et l'homme en Dieu. De ce mystère Jeanne Ancelet-Hustache dit qu'il est, je reprends ses mots : "au cœur même de la mystique d'Eckhart, le foyer qui l'éclaire toute" (*Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Seuil, p. 67)). Appréciation dont le bien fondé est très facile à vérifier. Nous lisons ainsi dans le sermon *Naissance du Fils* de Maître Eckhart : "Il importe plus à Dieu de naître selon l'esprit dans toute vierge, ou âme vertueuse, que d'être né de Marie selon la chair" (*Telle était sœur Katreï*, Cahiers du Sud, 1954, p. 101).

Les choses sont donc particulièrement claires. Et afin de guider son auditoire vers le cœur de ce mystère, Eckhart n'hésitait pas à user d'images fortes. Ainsi de celle de "l'homme mère de Dieu"! Dans le sermon *Mère et frère du Seigneur*, le Maître rappelle que Dieu a promis aux hommes qu'ils seront "mères de Dieu". Et afin qu'ils le deviennent, Eckhart aimait à dévoiler à ses auditeurs quelques aspects du chemin. Il leur disait ainsi :

"Que l'homme qui veut être mère de Dieu doit être totalement spirituel, au-dessus des choses créées, et tourné vers le Seigneur" (*Ibidem*. p. 177).

Mais voici trois extraits de la main d'Eckhart qui mettent bellement en lumière différents aspects essentiels de cet enfantement - de cette "deuxième naissance" - telle que, il ne nous faut pas en douter, le grand dominicain lui-même l'a expérimentée :

"L'intention la plus haute de Dieu c'est d'engendrer. Rien ne le contente, sinon d'engendrer son Fils en nous. L'âme aussi ne saurait se satisfaire de rien avant que le Fils ne naisse en elle " (L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, DDB, 1968, p.81).

"C'est là que se produit l'émanation et le jaillissement du Saint Esprit par lequel seul, comme il est l'Esprit de Dieu et Esprit Dieu lui-même, le Fils est engendré en nous" (*Ibid.* p. 82).

"Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus : m'engendre moi, en tant que son Fils et le même Fils" (*Ibidem.* p. 83).

Saint Thomas d'Aquin dans son sermon sur la naissance du Christ (*Sermo de Nativitate Domini*) avait en son temps affirmé ceci :

«Triple est sa naissance :
Eternelle au sein du Père,
Dans le temps, du sein de sa mère,
Spirituelle en nos cœurs.»

Eckhart et Tauler sont dominicains : aussi ne faut-il point s'étonner de les voir reprendre cette séquence dans laquelle, tout le monde l'a compris, la naissance que nous avons appelée seconde est ici la troisième. Jean Tauler, dans son grand Sermon pour la fête de Noël (*Sermons*, p. 13), campe par exemple ces trois naissances ainsi :

«La première et la plus sublime naissance est celle du Fils unique engendré par le Père céleste dans l'essence divine, dans la distinction des personnes. La seconde naissance fêtée aujourd'hui est celle qui s'accomplit par une mère qui dans sa fécondité garda l'absolue pureté de sa virginale chasteté. La troisième est celle par laquelle Dieu, tous les jours et à toute heure, naît en vérité, spirituellement, par la grâce et l'amour, dans une bonne âme. Telles sont les trois naissances qu'on célèbre aujourd'hui par trois messes.»

Angélus Silésius, né à Breslau en 1624, est souvent considéré comme le dernier des mystiques rhéno-flamands. Aussi bien que dans celles d'Eckhart et Tauler, la seconde naissance occupe une place suressentielle dans l'œuvre d'Angelus Silésius. Ce dernier était quelque peu poète. Son œuvre majeure, *Le pèlerin chérubinique*, est composée par une suite de distiques étonnants dont un grand nombre interrogent les mystères cachés de la seconde naissance en des termes non moins étonnants. Voici quelques uns de ces distiques qui illustreront bellement la fin de ce parcours historique.

«Je dois être Marie, et enfanter Dieu,
S'il faut qu'il m'accorde la béatitude pour l'éternité.» (I, 23).

«Christ serait-il né mille fois à Bethléem,
S'il n'est pas né en toi, c'est ta perte à jamais.» (I, 61).

«Ecoutez ce miracle ! Christ est l'agneau et aussi le berger,
Quand Dieu naît homme dans mon âme» (I, 101).

«Je suis enfant et fils de Dieu. Il est à son tour mon enfant :
Comment pouvons-nous donc tous les deux être les deux?» (I, 256).

«En vérité, le Verbe éternel naît encore aujourd'hui, mais où?
Là où tu t'es perdu toi-même en toi.» (II, 188).

«L'œuvre la plus aimée, que Dieu désire tant,
C'est de pouvoir engendrer son fils en toi» (IV, 194).

«La naissance spirituelle qu'on aperçoit en moi,
Est une avec celle par laquelle Dieu le Père engendre son Fils» (V, 250).

IV – La naissance nouvelle de nos jours

Mes trois propos précédents n'étaient pas complets, ce quatrième ne le sera pas non plus. Par choix, mais aussi par insuffisance ; par choix tout d'abord. En effet, je ne parlerai pas de «la naissance nouvelle» dans le christianisme évangélique, chez les évangélistes, et de manière plus générale chez les anabaptistes. Certes, dans la foi des « new Born-again » la naissance nouvelle joue un rôle essentiel, mais ils la conçoivent d'une manière si ponctuelle et restrictive qu'elle n'est plus guère véritablement évangélique. Je ne parlerai pas non plus de «la naissance de Dieu dans l'âme humaine» telle qu'ont pu la conceptualiser des philosophes, écrivains ou poètes comme Hegel, André Gide ou Carl Maria Rilke. Tous, en effet, pensent Dieu comme non préexistant à sa naissance en l'homme. Pour eux, Dieu n'est pas encore : il est à venir et c'est la conscience de l'homme qui lui donne d'exister. Cette pensée n'est bien sûr pas chrétienne. Reste cependant cette sublime page de Rilke qui, si nous l'entendons sur le seul registre de la vie intérieure de l'homme, ne trahit pas la naissance nouvelle du christianisme, tout en la peignant de manière inoubliable :

«Pour ne pas penser qu'il est celui qui viendra, qui de toute éternité doit venir, qu'il est le futur, le fruit accompli d'un arbre dont nous sommes les feuilles? Quoi donc vous empêche de projeter sa venue dans le devenir et de vivre votre vie comme un des jours douloureux et beaux d'une sublime grossesse? Ne voyez-vous donc pas que tout ce qui arrive est toujours un commencement? Ne pourrait-ce pas être Son commencement à Lui? Il est tant de beauté dans tout ce qui commence. Etant lui-même le parfait, ne doit-il pas être précédé de moindres accomplissements, afin qu'il puisse tirer sa substance de la plénitude et de l'abandon? Ne faut-il pas qu'il vienne après tout, pour tout contenir? Quel sens aurait notre poursuite si celui que nous cherchons appartenait déjà au passé? A la façon des abeilles, nous la construisons avec le plus doux de chaque chose. Le plus petit, le moins apparent, venant de l'amour, nous est matière pour l'ébaucher.» (*Lettres à un jeune poète*, 1984, pp. 68,69).

Je ne parlerai pas enfin, mais ici c'est par manque d'une connaissance suffisante, de la place centrale que tient la nouvelle naissance dans l'œuvre du philosophe chrétien Maurice Blondel (1861-1947). Et ceci dès l'origine puisque nous pouvons lire, dans sa thèse *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), des affirmations aussi limpides et décisives que :

«Tous nous avons à nous enfanter en enfantant Dieu en nous. Et comme s'il fallait être Dieu pour être pleinement homme, l'homme malgré son incompréhensible faiblesse est tel qu'il a en lui assez pour que nul autre ne puisse être plus grand» (p. 421).

«Chaque acte inspiré par une pensée de foi commence l'enfantement d'un homme nouveau, parce qu'il engendre Dieu en l'homme» (p. 412).

Mais il est temps que nous cédions la place aux trois grands penseurs de notre temps qui, parce qu'ils furent en part égale aussi bien mystiques que philosophes, surent mieux que tout autre mettre en lumière tant la valeur onto-anthropologique de la naissance nouvelle que sa signification divino-humaine. C'est de Simone Weil (1909-1943), de Nicolas Berdiaev (1867-1948) et de Maurice Zundel (1897-1975) qu'il s'agit. Le pouvoir des clepsydres est tel que dans les minutes qui suivent je ne saurais faire mieux que de vous faire entr'apercevoir à quelle profondeur et avec quelle sûreté ces trois penseurs improbables interrogent et analyse cette nouvelle naissance dont tous trois ont une intime expérience.

Dans ses *Cahiers d'Amérique*, donc à la fin de sa vie, Simone Weil, juive, expose sa vision de la nouvelle naissance en ces termes :

«La semence est un souffle igné, pneuma. La semence qui est entrée dans la Vierge était le Saint-Esprit, pneuma hagion. Le Saint-Esprit est aussi la semence qui tombe sur toute âme. Pour le recevoir, il faut que l'âme soit devenue simplement une matrice, un réceptacle ; quelque chose de fluide, de passif, de l'eau. Alors la semence devient embryon, puis enfant : le Christ est engendré dans l'âme. Ce que je nommais «je», «moi», est détruit, liquéfié ; à la place de cela, il y a un être nouveau, grandi à partir de la semence tombée de Dieu dans l'âme. C'est là être engendré

de nouveau à partir de l'eau et de l'esprit, être engendré à partir de Dieu et non pas de la volonté de l'homme, ou de la volonté de la chair. Au terme de ce processus «je ne vis plus, mais le Christ vit en moi». C'est un autre être qui est engendré par Dieu, un autre «je», qui est à peine «je», parce que c'est le fils de Dieu.» (CS p. 253)

Plus loin, l'auteur utilise l'image que voici :

«Notre âme est un œuf où ce germe divin devient oiseau. L'embryon d'oiseau se nourrit de l'œuf ; devenu oiseau, il brise la coquille, sort, et picore des grains. Notre âme est séparée de toute réalité par une pellicule d'égoïsme, de subjectivité, d'illusion ; le germe du Christ déposé par Dieu dans notre âme se nourrit d'elle ; quand il est assez développé, il brise l'âme, la fait éclater, et entre en contact avec la réalité» (*Ibidem.*).

La philosophe juive, dans le même ouvrage, écrit aussi ceci :

«Fils d'adoption, enfants adoptifs de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire? Rien, ou ceci, qu'aucun être humain n'est enfant de Dieu excepté quand le Verbe, unique Fils de Dieu, entre en lui et use de sa bouche pour dire à Dieu : "Père"» (CS p. 302).

Autrement dit, et bien sûr, nul ne peut effectivement dire le «Notre Père» qui n'est pas réellement né de nouveau. L'implication est mathématique.

Berdiaev écrit à Moscou, en date de 1912, son premier ouvrage fondamental, *Le sens de la création*. A propos de la naissance de l'homme, nous y lisons textuellement :

«La première naissance, en l'espèce, n'est pas la naissance authentique de l'homme. C'est seulement la deuxième en esprit, dont ont parlé les mystiques, qui constitue la naissance définitive» (SC, p. 254).

Nous y lisons encore ceci qui a des accents de saint Irénée:

«Le secret suprême de l'humanité c'est la naissance de Dieu dans l'homme. Mais le secret divin suprême c'est la naissance de l'homme en Dieu» (SC, p. 40).

«Dieu prend naissance dans l'homme et l'homme prend naissance en Dieu. Découvrir l'homme jusqu'au bout, signifie découvrir Dieu» (SC, p. 406).

Quelques trente ans plus tard, dans son *Essai d'autobiographie spirituelle*, en 1940, le philosophe de Clamart campe cette double et inséparable perspective en ces mots :

«L'idée de Dieu est l'idée humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute. L'homme attend la naissance de Dieu en lui. Dieu attend la naissance en lui de l'homme.» (EAS, p. 262).

Pour l'immense philosophe, le cœur de la révélation chrétienne est là. Et lorsqu'il aura, pour mieux expliquer cette naissance, à la placer en regard la première, il le fera, par exemple, en ces mots que j'emprunte à son livre *Esprit et Liberté*, qui date de 1929 :

«La première est la naissance naturelle, dans la postérité du premier Adam, ancêtre de l'humanité naturelle, la naissance à la fois dans la division et la scission, dans la nécessité et la filiation générique. La seconde est la naissance spirituelle, dans la filiation du second Adam (...), la naissance à la fois dans l'unité et la liberté, la victoire sur la nécessité matérielle et génétique, la naissance en Christ à une nouvelle vie. Dans la première naissance, tout est vécu extérieurement, dans la seconde, tout est vécu intérieurement et profondément (...). Le christianisme est la religion de la nouvelle naissance. «Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu». Ainsi tout chrétien doit naître de nouveau » (EL, p. 50).

Maurice Zundel pensera la même chose et il n'aura de cesse de la répéter. J'ai choisi les extraits qui suivent en raison de leur simplicité et de leur force. Dans l'une de ses homélies, le vieux Maître suisse s'adresse ainsi à son auditoire :

« Et vous avez découvert, ensuite, qu'il y a une double naissance : une naissance charnelle qui est de l'ordre de la nature et une naissance spirituelle qui est de l'ordre de la personne» (TPS, p. 359).

Selon Zundel, comme pour l'Écriture, comme pour Irénée, cette naissance charnelle est par elle-même, de soi-même, de valeur nulle. Il écrit à ce sujet :

«La naissance charnelle n'est rien. Au point de vue humain, elle ne signifie rien, la vraie naissance est à venir, elle est en avant de nous» (ibid. p. 391).

Plus précisément encore, le grand prédicateur suisse, comme le christianisme ancien, affirme qu'en rester à cette naissance revient mécaniquement à se condamner à mort. Et il précise ainsi sa pensée :

«Les vivants sont des morts, tant qu'ils n'ont pas surmonté les déterminismes que leur impose leur naissance charnelle» (*L'homme existe-t-il ?*, p. 232).

Dans le christianisme de Zundel, comme dans celui de Berdiaev, le chrétien véritable est précisément celui qui n'est plus entravé par de tels déterminismes. Est chrétien, dit-il, «celui qui, passant par la seconde naissance expliquée par Jésus à Nicodème, naît enfin à soi-même en naissant au Dieu vivant » (PQS, p. 149). De cette naissance intérieure, l'oblat d'Einsiedeln n'a de cesse de dire l'urgence absolue. En dehors d'elle, en effet, rien ne vaut. Il dit ainsi : «Toute réforme est vouée à l'échec si l'homme ne naît de nouveau» (TVL, p. 19). Ou encore : «Qui ne comprend pas la logique de la seconde naissance reste dans un univers infantile» (ibid., p. 29). Et encore ceci, qui est certain, mais si oublié de tous : «On ne peut savoir qui est Dieu qu'en passant par la seconde naissance» (ibid., p. 73).

Les choses sont claires, n'est-ce pas ? Mais encore fallait-il avoir le courage et le culot de les dire, de les redire ! Et Zundel en Suisse comme en exil, en France, en Angleterre, à Beyrouth ou au Caire, comme plus tard au cœur même du Vatican, Zundel les redira toujours. Il mettra aussi sous la lampe nombre d'autres aspects fondamentaux de la nouvelle naissance. Mais de ces derniers je ne vous dirai rien. Tant il est vrai que concernant Simone Weil, Nicolas Berdiaev et Maurice Zundel, et en particulier ce dernier, mon projet est ici, plutôt que de vous les dire, de vous inciter instamment à les lire. Car, je l'ai personnellement éprouvé, la lecture de ces trois-là convainc de trois choses : que le christianisme doit lui aussi passer par une seconde naissance, que cette Renaissance du christianisme est pour aujourd'hui et enfin, ce qui n'est pas le moins, qu'elle ne dépend que de nous. Je veux dire de notre naissance à nous même.



ABBAYE DE BELLOC
CHRISTIANISME INTERIEUR
ET RENAISSANCE CHRETIENNE
24 janvier 2015
Semaine de l'Unité

APPROCHE DE LA TRADITION DE L'HOMME INTÉRIEUR DU CHRISTIANISME ORIENTAL

Jean-Marie Gourvil

« *Le Christ désire le Salut de tous les hommes
et a faim de leur déification.* »
St Maxime Le Confesseur

PRÉAMBULE : LES ENJEUX DU CHRISTIANISME INTÉRIEUR, LA CONTRIBUTION DE L'ORTHODOXIE ?

Nous constatons dans les grandes Eglises (catholique, protestantes et orthodoxes) et à leurs périphéries, un renouveau du *christianisme intérieur*. Ne voit-on pas se dégager à travers ce mouvement une aspiration à la vie de « l'homme spirituel » dont ont témoigné au cours de l'histoire ancienne et récente, *les spirituels et les mystiques* ? Ce retour d'un intérêt pour la spiritualité s'oppose à une vision plus conservatrice de la vie chrétienne qui réduirait « la vie évangélique » à n'être simplement que le respect de normes sociales. Bossuet qui a lutté contre les mystiques à la fin du XVII^e siècle, appelait « commune vertu » le chemin qu'il fallait opposer aux prétentions des spirituels d'aller vers la perfection intérieure.

Ce retour au spirituel semble bouleverser par ailleurs, les frontières souvent trop rigides qui séparent les chrétiens. Ne cherchons-nous pas à tâtons à mettre nos pas dans celui de nos Pères, à revenir à une Tradition « Une » dont témoigneraient ensemble Grégoire de Nysse, François d'Assise, Maître Eckhart, Séraphim de Sarov, Silouane l'Athonite. Dans les vastes courants influencés par la Réforme que je regrette de ne pas connaître réellement, nombre de personnalités - je pense entre autres à Jacob Böhme - rejoignent la grande marche des mystiques chrétiens ?

La contribution à ce colloque est une présentation succincte et orale d'un texte beaucoup plus long, non encore publié, mais accessible sur Internet⁶, elle est le fruit des lectures et des réflexions qui ont marqué de longues années de mon parcours. Rentré dans l'Eglise orthodoxe dans les années 1960-1970, j'ai été marqué très tôt par Dostoïevski, puis par *Les Récits d'un pèlerin russe* lus en classe de terminale, ensuite je me suis plongé dans la lecture des Pères Grecs, la *Philocalie des Pères Neptiques* (recueil de textes patristiques sur la prière édité au XVIII^e siècle en grec à Venise et traduit par Jacques Tourailles en français, édité en fascicules par l'Abbaye de Bellefontaine) et la lecture de Nicolas Berdiaev, de Paul Evdokimov, de Vladimir Lossky et de tant d'autres auteurs « orientaux ». Depuis plus de vingt années, je suis revenu à la lecture des mystiques rhéno-flamands et à ceux du XVII^e siècle français, j'ai travaillé notamment sur l'œuvre de Jean de Bernières (1602-1659) et sur les

⁶Présentation succincte d'un texte non publié, accessible dans son intégralité sur www.association-paradosis.com (onglet spiritualité). Les références des citations sont données dans le texte intégral.

franciscains du Grand Siècle qui témoignent encore à cette époque de la présence de la grande tradition rhénane. Rappelons que la condamnation des quiétistes dans les années 1689-1699, fait basculer la fin du Grand Siècle dans un rigorisme moral antimystique et comme l'a si bien montré Michel Foucault dans l'enfermement des pauvres :

« La volonté d'éduquer le pauvre pour en faire un sujet moral n'est possible que dans la mesure où il a cessé d'être sur terre l'invisible présence de Dieu et que la misère a perdu son sens mystique⁷ ».

Notons que loin de constituer une vision égocentrique de la vie évangélique, le retour au christianisme intérieur s'accompagne d'un retour aux solidarités locales et à la responsabilité sociale de proximité, il nous constitue comme le prochain de celui qui est sur le bord du chemin⁸.

Il faut percevoir dans cette contribution une recherche personnelle et non un enseignement, elle est une invitation à relire encore et encore les grands maîtres du christianisme intérieur, à emprunter le chemin qu'ils nous ont tracé, en espérant que chacun trouvera sur sa route, le moine, le prêtre, le pasteur, le laïc qui assurera la paternité spirituelle indispensable. L'Orient chrétien a été épargné par les querelles antimystiques occidentales (la querelle rhénane et la querelle quiétiste), la lecture des Pères d'Orient nous permet de saisir ce que la Tradition chrétienne porte en son fond, de mieux redécouvrir le mysticisme occidental.

INTRODUCTION :

Je présenterai cette approche du christianisme intérieur orthodoxe en trois parties :

1. La *mentalité* orthodoxe⁹ se caractérise par une double certitude culturelle. L'homme est profondément divino-humain, appelé à l'union à Dieu, à la transfiguration, à la déification. Le but de notre vie est de rencontrer Dieu au fond de notre être, le cœur étant le lieu de cette rencontre *essentielle*. Il serait impossible de s'approcher de la spiritualité orthodoxe sans entrevoir cette double certitude.

2. Pour mieux saisir l'expérience de Dieu on peut distinguer dans l'orthodoxie trois modes expériences intérieures de la présence de Dieu. Le monde apparaît au croyant comme création à l'image de Dieu, le croyant par ailleurs contemple, observe les manifestations de Dieu dans le monde, ce que l'Orient appelle la manifestation des énergies créées, enfin au terme de sa vie l'homme évangélique peut souvent rentrer davantage dans l'intimité de Dieu, il fait l'expérience de la vie de Dieu elle-même, de ce que l'Orient appelle les énergies incréées. Bien distinguer ces trois modes d'expérience "orthodoxes " semble essentiel, nous y consacrerons un moment.

3. Enfin, l'orthodoxie porte une conception traditionnelle de la vie comme un itinéraire en trois phases qui mène l'homme *intérieur* vers Dieu. *La Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse (IV^e

⁷Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, thèse d'Etat, 1961, Gallimard, 1972, p. 73.

⁸Directeur des études dans un Institut Régional du Travail Social, consultant sur les questions de solidarités locales, c'est par l'histoire des mentalités et l'histoire des politiques sociales à l'époque moderne que j'ai été amené à approfondir l'histoire de la spiritualité au XVI-XVII^e. Les auteurs importants sont: Henri Bremond, Louis Cognet, Michel Foucault, Philippe Meyer, Sophie Houdard et Jacques Depaeuw. On peut télécharger sur Cairn un court article de synthèse : <http://www.cairn.info/> (taper Jean-Marie Gourvil dans l'espace recherche). Voir aussi dans les ouvrages collectifs: *Sortir de la gestion de la souffrance de la modernité*, in J-M Gourvil et M Kaiser, *Se former au développement social local*, Dunod, rééd. 2014, ou encore *Jean de Bernières dans l'histoire sociale et spirituelle de l'époque moderne*, in *Rencontres autour de Jean de Bernières 1602-1659*, Paroles et Silence, 2014, 590 p.

⁹C'est-à-dire non seulement la théologie officielle, mais dans la conception spontanée de la plupart des orthodoxes, même chez les personnes n'ayant fait aucune étude de théologie.

siècle)¹⁰ est l'ouvrage emblématique de ce schéma. Moïse après avoir été choqué par la violence dont les Hébreux étaient victimes en Egypte fuit dans le désert et trouve Dieu au Buisson ardent, il retourne en Egypte et mène le peuple au désert sous la conduite de la Nuée lumineuse, enfin il monte au Sinaï et contemple Dieu dans la Ténèbre lumineuse. Ce schéma en trois phases peut être considéré comme un héritage majeur de la Tradition chrétienne orientale et occidentale. Nous allons essayer de nous l'approprier.

Cette liste de points est un peu longue, nous ne ferons que de les énumérer, l'auditeur ou le lecteur pourra approfondir ces points s'il sait qu'ils sont essentiels pour les orthodoxes.

Citons dès maintenant, de façon un peu provocatrice, un auteur byzantin sur lequel nous reviendrons de façon privilégiée¹¹: « *Malheur à ceux qui renvoient l'union à Dieu après la mort !* » St Syméon le Nouveau Théologien (+1022). Notre itinéraire a bien pour but l'Union à Dieu, notre déification et pas simplement l'obsession héroïque de notre impeccabilité morale.

PREMIERE PARTIE : L'HOMME EST APPELÉ A L'UNION A DIEU

1.1. « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ! »

L'adage patristique bien connu : « *Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu* » est interprété par l'Orient chrétien avec un sens réaliste, ce n'est pas un excès de langage comme on semble souvent le penser dans le monde catholique¹². Le but de la vie chrétienne est bien notre *enosis* (union à Dieu) et notre *theosis*, mots grecs que l'on traduit par « déification » ou par « divinisation ».

Dans la conscience orthodoxe, le sens de la course vers Dieu - « *courons avec énergie, hâtons-nous !* », écrit maintes fois Syméon le Nouveau Théologien - est bien de laisser Dieu être Dieu en nous.

Le croyant d'Occident a comme finalité d'assumer pleinement son humanité. Blessé par le péché il tente de retrouver la grandeur que Dieu lui avait conférée en le créant. En respectant les lois de l'Église, en rentrant dans une relation « spirituelle » avec Dieu, aidé par sa grâce, il souhaite développer de façon intégrale toute son humanité.

L'Orient chrétien accepte volontiers cette approche, mais la dépasse. Le chrétien doit retrouver sa nature humaine pervertie par le péché, mais il doit entrer surtout dans l'intimité de Dieu, jusqu'à la compénétration du divin et de l'humain, jusqu'à la divinisation. Le père Staniloaë écrit :

« La divinisation est le parachèvement et la pénétration totale de Dieu en l'homme, étant donné qu'elle est la seule façon pour lui de parvenir à la perfection et à la plénitude de la spiritualisation. »

De nombreux théologiens et penseurs orthodoxes utilisent, en s'appuyant sur la définition de l'union des deux natures humaine et divine en Christ du Concile de Chalcédoine, la notion de divino-humanité. Elle implique deux conséquences majeures. Nous n'avons bien souvent conscience que d'être des individus isolés, alors que dans une perspective chrétienne les hommes partagent, de fait, la même humanité. Nous sommes chacun de nous des personnes bien identifiées, mais notre nature

¹⁰Ouvrage que l'on trouve en français dans plusieurs éditions (Cerf et Albin Michel).

¹¹Au moment où nous rédigeons ce texte nous n'avons que quelques livres de voyage dont une compilation d'extraits des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien, l'ouvrage du père Dumitru Staniloaë, *Théologie ascétique et mystique Orthodoxe* (1947), éd. française au Cerf et *Le pèlerin chérubinique* d'Angélos Silésius et des notes sur l'ordinateur portable.

¹²La consultation des index des encyclopédies catholiques ou des catéchismes officiels aux mots divinisation ou déification montre que ces mots posent problème en Occident depuis la fin du XVII^e siècle.

humaine est unique, elle est celle que partage le Christ avec nous. Notre solidarité n'est pas qu'éthique, l'Évangile n'est pas qu'un enseignement moral, nous sommes solidaires parce que nous participons de la même nature, parce que le Christ a pris cette nature sur lui et l'a sauvée par son incarnation, sa mort et sa résurrection. Second point majeur, cette nature humaine à laquelle nous pouvons joindre le cosmos tout entier est inscrite en Christ dans un mouvement de participation à la nature divine : elle est appelée progressivement à devenir divino-humaine, comme le Christ est pleinement homme et pleinement Dieu. Nous ne nous fondons pas dans l'Essence divine, mais en nous engageant dans la montée vers Dieu, nous empruntons un chemin dont le terme est la transparence à la Lumière divine, comme une vitre traversée par la clarté du soleil laisse passer la lumière (St Jean de la Croix). Être chrétien c'est accepter la dualité de l'humain et du divin, de la créature et de son créateur, mais en même temps accepter, désirer la transparence du divin à travers l'humain, non la suppression de l'humain, mais sa transfiguration. Alors qu'il montait à Jérusalem, c'est cette contemplation de l'homme transfiguré que le Christ montre sur le mont Thabor à trois de ses apôtres.

L'homme pour l'Orient est appelé à la déification, il sait que l'amour de Dieu pour lui, et que son engagement personnel dans une réponse humble et amoureuse, le métamorphose réellement, lui permet d'accéder, sans perdre sa condition humaine, à la vie avec Dieu, à l'embrasement de l'humain par le divin comme le fer mis au feu rougeoyant dans la chaleur du brasier.

L'homme est appelé par Dieu à le rejoindre réellement, à rentrer dans son intimité, à participer au banquet divin. Les réflexions de ces pages vont être consacrées à la conception relationnelle et ontologique du rapport de l'homme à Dieu dans le christianisme oriental.

Une citation de Saint Syméon le Nouveau Théologien :

« Aie pitié de moi, Fils de Dieu, et ouvre-moi les yeux de mon âme, afin que je vois la lumière du monde que tu es, Dieu, et que je devienne moi aussi fils du jour divin... Reste, comme tu l'as dit, en moi aussi, afin que je devienne à mon tour digne de rester en toi et que sciemment j'entre alors en toi et que sciemment je te possède en moi. Daigne ô invisible prendre forme en moi, afin que voyant ta beauté inaccessible je porte ton image... Donne-moi la gloire que t'a donnée, ô miséricordieux, le Père, afin que, semblable à toi comme tous tes serviteurs, je devienne dieu selon ta grâce et que je sois avec toi continuellement, maintenant et toujours et pour les siècles sans fin. »

1.2. Le chemin de l'ouverture du cœur

L'anthropologie du christianisme intérieur est, selon l'expression mise en honneur par Michel Fromaget, « ternaire » ou selon encore d'autres auteurs « trichotomiste ». Si tous les chrétiens acceptent la distinction entre corps et âme, les Pères de l'Église et les spirituels chrétiens utilisent un troisième terme dont l'intitulé change d'un auteur à l'autre, d'un pays à l'autre, d'un siècle à l'autre. Les Grecs utilisent souvent la notion d'esprit ou de *noûs* (intellect), les Syriens et les Égyptiens de cœur ou d'esprit, quelquefois le mot âme a aussi le sens de ce troisième terme, les mystiques occidentaux ont souvent utilisé l'expression « la fine pointe de l'âme » ou « fond de l'âme », voire « substance de l'âme ». Quel que soit le vocabulaire utilisé, le christianisme intérieur a une vision ternaire de l'être humain. Il y a une instance, un lieu plus intime à soi-même que soi-même, un cœur profond où Dieu se manifeste¹³.

L'homme possède en lui-même un cœur profond qui lui permet de renaître, de progresser vers la déification, de connaître progressivement la naissance de Dieu au plus profond de lui-même.

Il convient non seulement de maîtriser les puissances de notre âme, de suivre une morale chrétienne, il faut prendre le chemin du cœur en songeant à ce que dit le Christ à la samaritaine.

¹³Voir le livret du père Placide Deseille, *Corps, âme, esprit*, édition du Mercure du Dauphiné.

La voie chrétienne selon l'orthodoxie, est le chemin de l'ouverture du cœur, de l'abandon à Dieu, de la passivité de l'âme, l'Esprit faisant en l'homme l'œuvre de Dieu. Un récent livre du père Placide Deseille, higoumène du Monastère St Antoine-Le-Grand dans le Vercors, s'intitule *Le chemin du cœur*¹⁴.

Dieu attend l'homme en ce lieu pour le guérir et l'illuminer, pour le rendre co-créateur de son œuvre, pour le déifier¹⁵.

Marc l'Ascète, l'un des auteurs de la Philocalie, écrit :

« Ce lieu est l'emplacement le plus intime, le plus caché et le plus sincère... ; mais si cet emplacement ne s'ouvre pas par la grâce de Dieu et par l'effet de notre espérance... nous ne pouvons connaître Celui qui demeure en lui. »

Citons un grand mystique occidental des XVI^e -XVII^e siècle, Angelus Silésius :

« Je suis pour la divinité, le vase dans lequel elle se déverse »

« Quel intérêt pour moi Gabriel que tu salues Marie, si tu n'es pas pour moi le même messenger »

DEUXIEME PARTIE : LES TROIS EXPERIENCES « INTERIEURES » DE LA PRESENCE DE DIEU

Essayons de décrire les modes d'expérience de la présence de Dieu au monde, approche essentielle pour comprendre l'Orient chrétien.

2.1. Vivre le monde comme création à l'image de Dieu

Dieu est présent dans la création parce que celle-ci est à son image. La beauté du monde révèle à l'homme qui cherche Dieu son origine divine, manifeste la puissance de Dieu conservant la création à son image. La structure du monde révèle les *logoi*, « les raisons divines » des choses telles que Dieu les conçoit dans son éternelle présence au monde.

Si le péché a assombri la beauté du monde, la création révèle toujours en elle-même la Gloire de Dieu. L'émerveillement devant la beauté du monde est une donnée fondamentale de la conscience orthodoxe. Le monde, malgré ses drames, révèle, pour celui qui sait le contempler, la beauté de Dieu. Rappelons la phrase tirée de l'*Idiot* de Dostoïevski : « *La beauté sauvera le monde* ». Citons un beau texte du Pseudo-Denys, auteur qui a tant marqué le christianisme tant oriental qu'occidental :

« En un mot tout être vient du Beau-et-Bon, subsiste au sein du Beau-et-Bon, se convertit au Beau-et-Bon. C'est au Beau-et-Bon que tout ce qui existe et tout ce qui devient doivent leur être et leur devenir, vers lui que tend tout regard, par lui que tout se meut et se conserve ; de toutes choses il est fin et moyen ; en lui réside le principe de toute exemplarité, de toute perfection, de toute production, de toute forme et de tout élément[...]tout tend vers le Beau-et-Bien, il est l'objet de tout « éros »[...]. C'est à travers lui[...]que les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres, que les inférieurs se tournent vers les supérieurs, que ceux du même rang s'unissent à leurs semblables, que les supérieurs exercent la providence à l'égard des inférieurs... »¹⁶.

¹⁴Édité par le Monastère St Antoine-Le-Grand.

¹⁵Il convient toutefois d'être guidé dans ce chemin, l'enfermement sur soi-même pourrait être un risque psychologique, voir le roman de J.D. Salinger, *Franny et Zooey*, R. Laffont, 1962.

¹⁶Denys l'Aréopagite, *Traité des noms divins*, IV, 10, traduction Maurice de Gandillac, Aubier.

2.2. Etre réceptif aux manifestations de Dieu dans le monde, aux « énergies créées »

La création n'est pas un acte passé, mais une action permanente de Dieu. « *Dieu crée inlassablement le monde [...]. Sache que pour Lui, il n'y a pas comme ici-bas, ni un "Avant" ni un "Après"* » écrit Angélos Silésius. Cette présence vivante de Dieu se réalise par la grâce de Dieu dans le monde, par ce que l'orthodoxie appelle les *énergies créées* de Dieu. Les rituels liturgiques font appel « aux dons du Saint Esprit » sur l'eau, sur l'huile, sur les icônes, sur le pain et le vin eucharistiques, Dieu intervient dans ces parcelles de création en leur accordant des propriétés nouvelles. Chaque Eucharistie rend les chrétiens « con-corporels » au Christ et entre eux, chaque Assemblée chrétienne devient l'Église-corps du Christ.

Dans l'Écriture nous voyons Dieu intervenir sans cesse dans la vie des Hébreux pour les soulager, leur accorder des biens, les guider, quelquefois les mettre à l'épreuve.

Les guérisons, souvent physiques et intérieures dont on ose plus facilement parler aujourd'hui, manifestent aussi cette présence agissante de Dieu. Les miracles de Lourdes, plus nombreux qu'on ne le déclare, en sont des exemples, les processions à l'église d'Aghia Marina à Athènes dans le quartier de Thisiou, où l'on emmène les personnes victimes d'un handicap y compris mental, ou en Roumanie au monastère de Rohia en Transylvanie, où l'on prie régulièrement pour les enfants malades, participent de cette attitude orthodoxe d'acceptation de la présence « agissante » de Dieu dans sa création.

La conscience de la présence de Dieu dans la création est sans doute l'un des aspects de l'Orthodoxie que la mentalité « moderne » a le plus de mal à accepter. Dieu agit dans le monde, nous guide et nous conduit à travers souvent ce que l'on pourrait appeler le hasard ou des concomitances.

2.3. Rentrer dans l'intimité de Dieu, être réceptif à la manifestation des énergies incréées

Dieu intervient aussi et surtout dans le cœur de l'homme. Parce que notre vocation est divino-humaine, Dieu « travaille » en nous si nous lui faisons place. L'Occident appelle cette présence de Dieu en nous la grâce, l'Orient l'appelle aussi grâce, mais le plus souvent « *énergies incréées de Dieu* », Dieu se communiquant à nous comme la lumière du soleil réchauffe la terre.

Les premières interventions de Dieu en nous sont inconscientes. Elles le sont en raison souvent de l'âge, par exemple, au moment du baptême. Elles le sont aussi parce que, durant le jeune âge, le cœur de l'enfant peut ne pas être ouvert à la présence de Dieu, l'enfant développe une vitalité corporelle, intellectuelle, affective très spontanée et n'a pas forcément commencé le travail de *l'homme intérieur*. Toutefois, on constate que de nombreux enfants sont attirés très jeunes par ce qui est sacré, par la prière et certaines formes de dévotion. C'est l'attitude des adultes qui souvent referme le chemin de cœur qui pourrait s'entrouvrir très tôt. Les interventions de Dieu sont inconscientes aussi parce que l'âge avançant, les passions, nous y reviendrons, obscurcissent la voie du fond de l'être, affaiblissent et perturbent notre vitalité divino-humaine.

Mais si l'action de Dieu en nous est d'abord inconsciente, elle devient de plus en plus consciente au fur et à mesure que nous progressons dans la vie, si nous entreprenons un travail sur nous-mêmes, le travail de l'homme *intérieur*.

C'est l'expérience des pèlerins d'Emaus, leur cœur n'était-il pas brûlant lorsque le Christ leur parlait ; c'est surtout l'expérience de la Transfiguration sur la Thabor.

Les grands mystiques témoignent de leur intimité avec Dieu, de l'effusion de Dieu dans leur cœur, de leur déification, de la nôtre aussi dans des temps futurs. Le père Placide Deseille écrit :

« Dans l'union, l'agir incréé de Dieu et l'agir créé de l'homme, le vouloir de Dieu et le vouloir de l'homme ne reste pas extérieurs l'un à l'autre [...]. L'agir divin, en une communication souverainement libre, devient comme intérieur au libre vouloir de l'homme, le pénètre et l'imprègne en quelque sorte, pour le transformer et le diviniser. L'âme humaine est ainsi véritablement unie à l'amour incréé de Dieu comme le fer rouge est pénétré par le feu et le cristal par le rayon du soleil.

Cette divinisation du chrétien a été conçue par les Pères comme une extension à chaque baptisé, moyennant le don du Saint-Esprit et la libre coopération de l'homme, de la divinisation de la nature humaine accomplie dans le Christ par l'union de son humanité à la nature divine dans la personne du Verbe, « sans confusion ni mélange » selon la formule du concile de Chalcédoine. »

Citons à nouveau Saint Syméon le Nouveau Théologien :

« Reste, comme tu l'as dit, en moi aussi, afin que je devienne à mon tour digne de rester en toi et que sciemment j'entre alors en toi et que sciemment je te possède en moi. »

Deux autres auteurs occidentaux :

« Dieu est en nous de telle sorte qu'il modifie notre âme, qu'il fait couler ses biens, ou plutôt qu'il s'y écoule lui-même et la fait participer à sa divinité... » (Saint Bernard).

« Lorsque le Christ et l'âme bienheureuse sont unis, c'est alors que l'une et l'autre sont exaltés en toute perfection et beauté. Quand l'âme n'a plus rien que Dieu, quand elle n'a plus de vouloir que sa volonté simple, qu'elle est anéantie et veut tout ce que Dieu veut avec la volonté même de Celui-ci [...], alors [...] l'âme devient totalement cela même qu'il est. » Hadewijch d'Anvers.

Les grands spirituels font cette expérience de Dieu au moment où ils sont dans le vide total, au moment où leurs facultés sont totalement suspendues et que l'Orient appelle l'*apophatisme*, c'est-à-dire la suspension radicale de la parole et de toute mobilisation des puissances personnelles.

TROISIEME PARTIE : LE CHEMINEMENT DE L'HOMME INTERIEUR, LES TROIS PHASES DE LA MONTEE AU SINAI

Comme nous l'avons indiqué au début de cette intervention, les orthodoxes sont porteurs d'un élément de la tradition chrétienne qui a disparu depuis fort longtemps de la pensée occidentale. L'itinéraire de notre vie ne peut pas être perçu de façon intelligible par la seule comparaison de chaque moment de notre vie, de nos états d'âme comme de nos actes, avec les normes d'une loi morale intangible. Ai-je fais tel acte bien ou tel acte mal ? La vie chrétienne est davantage un itinéraire qui nous mène à Dieu progressivement et que la tradition a, avec beaucoup de nuances selon les auteurs, souvent présenté en trois phases. Jusqu'au XVII^e siècle cet itinéraire en trois phases empruntant les mots : commençants, progressants, parfaits ou encore purification, illumination, contemplation, étaient connus de tous. Ce vocabulaire est ensuite devenu celui des livres pour religieux et séminaristes avant de disparaître complètement de la conscience chrétienne contemporaine, et cela depuis bien avant Vatican II. Essayons de retracer cette ascension au Mont Sinaï, nous ne ferons que rappeler certains éléments pouvant aider les laïcs vivant dans le monde.

3.1. L'entrée dans la conversion, la purification et l'apaisement de l'être (Phase I)

a) La conscience de la soif infinie des passions et de l'infini comme objet de notre soif

L'entrée dans la conversion à l'âge adulte est marquée par la prise de conscience paradoxale d'une soif d'infini et de la non-satiété que procure la multiplicité des objets que nous proposons à nos désirs. C'est par une anxiété, une angoisse que l'homme entame souvent le chemin intérieur. Sentiment d'éclatement, de dispersion dans des objets multiples, insatisfaction profonde, sentiment d'être en exil

de soi-même et sentiment qu'un autre chemin, vers un autre infini, serait conforme à notre nature profonde. Grégoire de Nysse décrit de façon très fine et compréhensible par un moderne ce tiraillement dans une de ses œuvres de lecture facile : *De instituto christiano*. Il utilise dans ce texte l'opposition entre « homme intérieur » et « homme extérieur » empruntée à Saint Paul (2Co 4,16).

La conversion est l'acceptation qu'une autre aventure existentielle est envisageable, la certitude qu'il n'y a pas une autre issue personnelle possible. La conversion est révolte et abandon, recherche de ce qui serait un « soi » réel, l'image de Dieu en nous, un centre plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, ce que nous avons appelé le chemin du cœur.

Notons avec les Pères que ce n'est pas tant la force de la passion elle-même qui est problématique et angoissante, mais le choix et le sort des objets que l'on soumet à nos désirs. Les éléments matériels ou immatériels sont consommés avec une rapidité infernale, irrationnelle, leur accumulation est infinie, ils sont désirés puis abandonnés au moment où d'autres objets apparaissent dans le champ de nos désirs. Les personnes, objets de nos désirs, deviennent également victimes de notre volonté d'instrumentalisation ; *l'autre* disparaît et devient seulement objet de notre volonté de puissance, de notre prise de pouvoir.

L'enjeu est bien la conversion des pulsions vers un infini qui ne soit pas que la somme des objets matériels et immatériels qu'insatiablement nous voulons posséder, ainsi que la conversion du désir qui nous porte vers l'autre en vue de créer des relations de personne à personne et non de sujet à objet. Le père Dumitru Staniloaë écrit :

« De même que les affections peuvent devenir passions, elles peuvent également devenir de bonnes pulsions, selon que la soif humaine d'infini s'oriente vers Dieu ou vers le monde. »

Ne nous faut-il pas libérer nos pulsions vitales des *objets passionnants* qui les envahissent et retourner les forces vives de notre être, notre soif d'infini vers la création et vers Dieu ? Ce retournement nécessite d'accepter le principe de l'Altérité de la création et de Dieu : notre « développement » passe par l'abandon de notre égoïsme, l'accueil des énergies divines, le retournement des « puissances » de notre être vers des relations marquées par l'amour et non l'utilité. Ce retournement passe par l'acceptation de la frustration des désirs marqués par la volonté infantile et pécheresse de satisfaction immédiate et de toute puissance.

b) La structure de l'âme et des pensées passionnées

Pour mieux comprendre la conception patristique et orthodoxe de la conversion, il faut mentionner rapidement la structure des puissances de l'âme (désir, ardeur et raison) et des pensées passionnées véhiculées par la tradition orientale. Cette typologie classique demeure le fond de l'anthropologie chrétienne orientale, l'Occident l'utilise aussi, mais de façon non exclusive, depuis Saint Augustin ; il privilégie une autre typologie des fonctions de l'âme : mémoire, intelligence, volonté. La typologie orientale a été portée en Occident au cours des siècles par la tradition bénédictine¹⁷.

L'âme humaine dispose de trois puissances « naturelles » :

- le désir qui est la partie concupiscente de l'homme,
- l'ardeur qui désigne la volonté et la capacité de faire, c'est la partie irascible de l'homme,
- la raison qui juge et ordonne.

Ces trois puissances nous constituent comme homme, elles sont bonnes et nous permettent d'aller à Dieu. Mais elles peuvent aussi se déformer, être assaillies de pensées passionnées qui vont

¹⁷En raison de l'influence de Cassien (V^e siècle) qui, après de nombreuses années passées en Egypte, a fondé à Marseille le monastère Saint Victor. Saint Benoît cite Cassien dans sa règle des moines comme une référence majeure.

nous conduire vers la tentation, l'épreuve et la souffrance intérieure, nous éloigner de Dieu et de la grâce.

La classification des pensées passionnées est traditionnelle :

- le désir produit les pensées de **gourmandise, de luxure, d'avarice,**
- l'ardeur produit les pensées de **colère, de tristesse, d'acédie,**
- l'intelligence produit les pensées de **vaine gloire et d'orgueil.**

Notons que ces pensées passionnées apparaissent dans nos cerveaux, nos cœurs par des images, des idées, et que, si l'on n'y prend garde, elles finissent par entraîner des actes que l'on regrettera. C'est le mécanisme de la tentation bien analysé par les Pères. Si les pensées passionnées sont le fait souvent de détournement de ces puissances et d'excès de ces puissances comme la colère est un excès d'ardeur qui survient souvent après une frustration. La pensée passionnée peut être produite aussi par la dégénérescence de l'une ou l'autre de ces puissances, l'homme sans désir, sans ardeur et sans intelligence est loin de la vertu, il peut oublier même l'existence de ses frères et de Dieu et n'être plus qu'envahi par des idées sombres, par ce que les Pères ont si bien analysé avec le mot « acédie » qui désigne une sorte de dépression proche de la mélancolie.

L'affrontement à ces pensées fait partie de notre vie. Aucun homme ne fait l'économie du « beau combat », de l'affrontement aux pensées passionnées. Cet affrontement peut être perçu comme positif, l'homme n'est pas programmé, il choisit Dieu. Le passage par la tentation et la souffrance qu'elle procure aide l'homme à orienter sa vie. La tentation n'est pas qu'un envahissement passager de la conscience, mais souvent un état d'âme qui peut durer et qui demande une lutte de plusieurs années, mais dont on peut sortir vainqueur en passant à une autre dimension de soi-même. Aristote se demande pourquoi tous les hommes de caractère, un peu géniaux, connaissent la bile noire et la mélancolie.

Marc le moine :

« Comme le veau inexpérimenté, courant dans les herbages, se trouve tout-à-coup entouré de précipices, ainsi l'âme qui s'est égarée en suivant insensiblement ses pensées. »

c) L'apaisement de l'être et la maturité.

En face de chacune de ces pensées, les Pères proposent un combat, une vertu. Le jeûne face à la gourmandise, la chasteté face à la luxure etc.... Les combats les plus simples sont ceux contre les premières pensées, les combats les plus redoutables sont contre la vaine gloire et l'orgueil, ils sont ceux du grand âge.

L'homme « pratiquant » l'Evangile retrouve le fonctionnement normal de son être, sa nature à l'image de Dieu. Il commence à connaître un apaisement.

La première phase de cet itinéraire s'achève par la fin des passions les plus fortes, l'homme a acquis une certaine maturité, a pris consciemment distance avec ce qui l'agite en profondeur. Il va pouvoir retourner vers le monde, accomplir sa fonction auprès des hommes le cœur plus apaisé. Cette étape de l'apaisement peut être comparée à celle que connaît Moïse au Buisson ardent. Moïse sait que Dieu est là. Il écoute, il oriente sa vie de façon nouvelle en retournant en Egypte libérer le peuple hébreu.

3.2. L'entrée dans la connaissance et l'émerveillement. Le temps des charismes (Phase II)

Pour ceux qui regardent le monde en ayant entre-ouvert leur cœur au créateur, s'ouvre la phase d'émerveillement, d'illumination, de sagesse, celle aussi des premiers charismes.

a) Le travail de la raison et l'émerveillement devant la création

Le père Dimitru Staniloaë présente, avec beaucoup de rigueur et d'une façon adaptée à ceux qui vivent dans le monde, cette seconde phase essentielle. Les moines souvent aimeraient passer rapidement de la phase de purification à celle de contemplation ; leur obéissance, leur renoncement radical favoriseraient ce passage rapide sur la seconde phase pour atteindre l'entrée dans la ténèbre et la contemplation. Saint Jean de la Croix espère que de nombreux jeunes carmes déchaussés arriveront rapidement à l'orée de la troisième phase, c'est pour eux qu'il écrit son œuvre. Pour nous devant assumer des responsabilités et marchant probablement plus lentement, il faut parcourir une grande partie de notre vie en la prenant au sérieux et pas seulement comme une attente d'événements plus sérieux lorsque nous serons libérés de nos obligations. Le père Dumitru, que nous avons déjà cité, insiste bien : celui qui méprise le monde, qui n'accepte ni sa responsabilité dans le monde, ni son devoir de création ne peut connaître le Créateur de toutes choses. La philosophie russe et notamment Nicolas Berdiaev ont insisté sur l'acte créateur comme acte spirituel. Notre responsabilité dans le monde est spirituelle.

Cette seconde phase est éminemment celle de la sortie de soi, celle du chemin de la connaissance, celle de la créativité, de la co-créativité avec Dieu. Le chemin de la connaissance est marqué à ses débuts par le travail de la raison « raisonnante ». Mais l'homme de la *méthode* est aussi celui du doute. Le réel apparaît toujours comme largement incompréhensible. L'homme ne peut plus, à cette étape de sa vie, s'enfermer dans la simple logique discursive. Tous les champs scientifiques et professionnels font l'expérience de l'illimité de leurs questionnements. Le réel est plus grand que ce que l'on en saisit expérimentalement.

b) La connaissance intuitive

Pour Nicolas Berdiaev, la raison s'approfondit, la logique strictement discursive s'efface et laisse place à la saisie profonde, intuitive du réel. L'expérience de connaissance côtoie ici l'expérience artistique. Elle saisit le réel comme on écoute avec bonheur un morceau de musique, sans forcément en décrypter la partition.

Ces moments de grâce sont une contemplation réelle du monde. « La beauté sauvera le monde », mais cette beauté n'est perceptible que pour un cœur ouvert à l'infini des choses, à l'effusion de l'Esprit qui lui montre le monde et modifie ses facultés de perception.

Pascal, homme de sciences et homme spirituel, est en Occident une figure de cette recherche spirituelle de la connaissance.

c) La liturgie, la méditation, la prise de parole

L'amour de la liturgie occupe pour « le commençant » et « le progressant » une place importante. Chaque fête et chaque Eucharistie sont un mystère où se joue le Salut du monde et dans lequel on laisse la porte intérieure ouverte à l'expérience de Dieu. Le père Schmemmann a donné pour titre à l'un de ses meilleurs livres *L'eucharistie, sacrement du Royaume*. L'amour des fêtes liturgiques et des dévotions multiples caractérise cette phase de notre itinéraire vers Dieu.

La liturgie orientale laisse place à une plus grande présence à Dieu, les longues liturgies portent celui qui y assiste au-delà des limites de la réflexion et de la fatigue. Il est là, au milieu des icônes et des fresques qui recouvrent les murs, exposant son âme à Dieu sans ne plus rien vouloir que d'être là. Le temps et l'espace prennent une autre dimension, la naissance, la mort et la résurrection du Christ sont célébrées, il est fait mémoire du retour du Christ à la fin des temps. Le Royaume est déjà là, « Christ est parmi nous ». La liturgie orientale suit un long processus continu, non interrompu par des commentaires et des indications de chant liturgique. Ce n'est pas la réflexion du croyant qui est visée, mais sa présence à Dieu, l'ouverture de son cœur au Christ « qui vient ». La foule devient communion, non par un enseignement reçu en commun, mais par l'ouverture du cœur au mystère du

Salut, par la participation de chacun à une même nature humaine, par notre christification eucharistique.

La réflexion théologique et la *lectio divina* méditative constituent une partie importante de nos préoccupations spirituelles à ce moment de notre vie. Si l'Occident a cultivé la méditation méthodique, l'Orient s'en est méfié. Après la récitation des offices et la lecture de l'Écriture, l'âme doit rester paisible, se mettre en présence de Dieu et diminuer son activité affective et cérébrale pour laisser à Dieu toute sa place.

La réflexion théologique occupe, que l'on soit moine, prêtre ou laïc, une part de cet âge de la vie, temps de lecture, de formation, de compréhension, d'écriture souvent de ce que l'on croit avoir compris. La seconde phase est celle de la prise de parole, de la transmission. L'homme assagi et émerveillé par l'œuvre de Dieu (illuminé par Dieu) veut transmettre ce dont il est le témoin. Il le fait en tenant compte des caractéristiques de sa vie. Son témoignage sera profondément différent s'il est clerc ou non-clerc, moine ou dans le monde. Mais chaque état de vie laisse des voies originales à l'expression de ce qui a été perçu.

Cette seconde étape est celle de la connaissance des noms de Dieu, la connaissance positive, *cataphatique*, de Dieu. L'homme exprime ce qu'il croit avoir compris, elle est aussi l'émergence d'une première connaissance négative, *apophatique*, d'un premier silence devant le mystère du monde. L'homme perçoit que Dieu ne peut être saisi par les mécanismes de l'intelligence classique. Si le monde est beauté, la beauté de Dieu est une « beauté non-beauté », plus grande que celle que nous percevons, même intuitivement. C'est le temps de l'expression symbolique, par image, par approches successives, toujours insatisfaisantes. Des mots simples et déroutants peuvent envahir la conscience, il ne s'agit plus de discours, mais de courtes phrases, l'une d'elles transmise par le père Dumitru donne le ton de ce langage : « Ose comprendre que Je t'aime ».

d) Une « folle charité » en Christ

Si la première phase est marquée par le devoir d'accomplir la loi et de donner au pauvre, la seconde peut entraîner le progressant jusqu'à des engagements plus radicaux dans l'Église ou dans la société. Comme le jeune homme riche, il peut être appelé à vendre ses biens ou à poser des actes jugés par beaucoup comme inconsidérés. Au cours de son histoire, le christianisme a toujours développé « la charité ». Celui qui souffre est mon frère, il est aussi l'image du Christ. Dans un sermon sur la pauvreté, Grégoire de Nysse enseigne que celui qui est malade, pestiféré ou pauvre ne peut plus être rejeté hors de la communauté dans des lieux de relégation. Il est un frère et doit être parmi nous, nous devons être son prochain. Il invite dans ce sermon chacun à mesurer sa fragilité : « *tant que le bateau n'est pas arrivé au port de l'Éternité, la tempête peut le détruire..., le pauvre n'est qu'une image de nous-mêmes* ».

Avant la rationalisation moderne de la charité par l'Église et par l'État au XVII^e siècle, le christianisme a véhiculé une vision spirituelle de la charité pouvant aller jusqu'à une certaine « folie en Christ ».

e) Le temps des combats de l'ardeur et de la raison

Celui qui s'engage dans cette seconde phase de connaissance et de créativité constate qu'à certains moments il ne peut que difficilement communiquer sa pensée spirituelle : « *L'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison* » (Mt 10,36).

Moments terribles qu'ont connus Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, Isaac le Syrien, ..., contraints de refuser la charge qu'on leur avait donnée et de se replier en des lieux plus sûrs. Nicolas Berdiaev a décrit sa révolte permanente, l'incompréhension dont il était l'objet, son obligation de rompre avec certains milieux.

Pour nous, le risque majeur de cette seconde phase est un affrontement à de nouvelles pensées passionnées plus dévastatrices que celles du combat de la jeunesse.

L'intuition lumineuse, l'émerveillement, la conscience que Dieu guide et aide, alternent avec les combats contre les excès de la colère, contre la vaine gloire et l'orgueil narcissique, la rancune. C'est le temps de l'acédie et de la tristesse, de l'agitation et de la dépression. Lorsque les conflits grandissent, la tentation lancinante est de tout abandonner.

Le passage obligé est l'humilité radicale. Rester dans l'épreuve et continuer d'ouvrir son cœur profond à la présence du Christ mort et ressuscité. Berdiaev a consacré à l'humilité radicale du créateur des pages d'une très grande profondeur. Ayant pris ses distances avec l'institution ecclésiale en raison de son attachement à la liberté créatrice, il écrit sur l'humilité des pages qui rejoignent les Pères du désert et les grands ascètes. Cette étape de la vie est sans doute celle où la prière de Jésus (la prière du cœur) est la plus nécessaire. Dans la sobriété volontaire des mots, c'est un cri vers le Christ et vers Dieu qui nous fait échapper aux affres d'une expérience insoutenable. « Tiens ton âme en enfer et ne désespère pas » dit le Christ à Saint Silouane l'Athonite.

f) La nuée dans le désert, le temps de la joie et des charismes

Lorsque les combats de cette seconde phase ont été menés, une grande paix envahit l'âme. Le cœur s'ouvre plus pleinement à Dieu, au Christ et à l'Esprit. Celui qui a mené le combat jouit de la connaissance acquise, peut célébrer paisiblement le mystère cosmique du salut et souhaiter, de façon paisible à nouveau, le faire partager. Cette période est celle de nouveaux charismes, de *l'action spirituelle* sous toutes ses formes.

Aux moments d'humilité et d'abandon, une paix profonde s'est levée, la douceur des béatitudes apparaît. Saint Syméon le Nouveau Théologien :

« Lorsque tu seras dans cette disposition en ce qui regarde le mouvement invisible de ton cœur, tu trouveras le Seigneur prêt aussitôt à te prendre mystérieusement dans ses bras, à t'embrasser, à t'accorder un esprit droit au fond de toi-même, un esprit de liberté et de rémission de tes péchés et, bien plus encore, à te couronner de ses charismes et à te conférer le renom de sagesse et de connaissance. [...]. C'est dans une âme en telles dispositions que Dieu en personne établit sa demeure et se repose [...]. En elle, ne prospère plus alors que le fruit de l'Esprit-Saint : la charité, la joie, la paix, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la modestie et la tempérance qui entraînent à leur suite de belle façon la connaissance divine, la sagesse du Verbe, et l'abîme des desseins cachés et des mystères du Christ. Celui qui a fini par en arriver là et s'y maintenir fermement se dilate sous l'effet d'une joie ineffable dans l'amour de Dieu, cet amour dont aucun homme ne saurait s'approcher si d'abord il ne purifie pas son propre cœur par la pénitence et des flots de larmes, et s'il ne pénètre pas dans l'abîme de l'humilité. »

3.3. L'entrée dans la contemplation, l'embrassement du cœur (Phase III)

L'entrée dans la troisième phase n'est pas le lot de tous. Si les grands saints y résident durant une longue partie de leur vie, peu l'atteignent, mais beaucoup semblent, dans le grand âge, à la veille de la mort, faire l'expérience de l'aube qui précède l'aurore. Il faut lire les textes des mystiques pour comprendre ces moments et ne pas fermer la voie de la contemplation, de cette seconde naissance, de ce nouveau baptême, écrit Saint Syméon le Nouveau Théologien. La société, souvent, ne nous propose qu'une médicalisation de nos vieux jours ; optons pour une spiritualisation de ce temps qui précède ce que les orthodoxes appellent : « la naissance au Ciel ».

a) La rupture de l'entrée dans la passivité

L'entrée dans la troisième phase se caractérise par le passage d'une vie centrée sur la créativité, l'effort, l'humilité et l'abandon volontaire à Dieu, à un état de passivité totale où Dieu accomplit son

œuvre en l'âme. La passivité, la quiétude sont décrites par tous les mystiques, ce thème éminemment patristique rejoint les intuitions profondes des courants quiétistes du XVII^e.

Saint Jean de la Croix montre comme signe de cette rupture le sentiment de saturation, de fatigue extrême, que procurent les actions qui faisaient le bonheur de la phase précédente (méditation, réflexion, écriture, responsabilités diverses, longs offices et dévotions...). Un temps semble s'achever. Mais il met en garde ceux qui voudraient entrer dans la contemplation sans avoir achevé l'œuvre précédente.

Cette rupture dans nos vies de laïcs est semblable à celle que peuvent vivre les moines et qu'a décrite la littérature monastique, mais elle a des caractéristiques propres. Ce qui s'efface, pour nous, c'est la création artistique ou intellectuelle, l'engagement sociétal, la volonté d'assumer ses responsabilités. Tout semble désertier le cœur de celui qui s'y était consacré. Le désir de Dieu grandit, mais il ne trouve plus son espace. Moment terrible de nos vies si nous ne sommes pas accompagnés spirituellement. C'est le temps de lire Saint Jean de la Croix, Saint Isaac le Syrien ou Saint Grégoire Palamas.

Moments souvent de mélancolie et de désespoir. La vie du père Jean-Joseph Surin (décédé à Bordeaux en 1665) est marquée par une douzaine d'années de grande mélancolie avant qu'il ne devienne l'un des plus grands mystiques de l'époque moderne et n'aille à nouveau prêcher dans les vignobles du bordelais.

Dans ces moments il est temps de rentrer dans le silence, dans la ténèbre et d'aller vers l'Époux sans ne plus rien vouloir que l'Époux lui-même. C'est le moment de se familiariser avec les textes mystiques d'Orient et d'Occident sur le néant.

« La fin de la prière est le ravissement de l'intelligence dans le Seigneur. »
(Grégoire Palamas)

L'union à Dieu est au bout de cette ténèbre, « l'homme en Dieu et Dieu en l'homme ».

b) L'intimité de Dieu et l'amour des hommes

Saint Syméon le Nouveau Théologien :

« Celui qui pratique en tout la tempérance et habitue son âme à ne pas s'égarer hors de l'ordre, à ne rien faire par sa volonté propre de ce qui déplaît à Dieu, et qui s'applique ardemment tout entier à suivre les commandements divins, celui-là se trouvera bientôt enveloppé lui-même dans les préceptes de Dieu. Qu'il rencontre le Seigneur et, oubliant alors toute autre activité, il sera dans le ravissement et, prosterné, il n'aura d'autre désir que de le voir. Qu'il le perde des yeux, perplexe alors, il reprend sa route à partir du début et court plus fort, plus énergiquement et plus sûrement. Il regarde à ses pieds, il marche avec attention ; la mémoire brûle, le désir flambe, l'espérance s'enflamme de le voir de nouveau ; et lorsqu'une longue course l'a laissé sans force loin du but qu'il n'a pu atteindre, complètement abattu et incapable d'avancer, c'est alors qu'il aperçoit celui qu'il poursuit ; il atteint celui qui le fuit, saisit celui qu'il désire ; il se fond dans la lumière, il goûte à la vie, il étreint l'immortalité, il entre dans une jouissance délicieuse, il monte au troisième ciel (2Co 12,2-4), il est ravi au paradis, il entend des paroles indicibles, il pénètre dans la chambre nuptiale, il voit l'époux, il participe au mariage spirituel, il se rassasie de la coupe mystique, du veau gras, du pain vivifiant, du breuvage de vie, de l'agneau immaculé, de la manne intelligible : il entre en jouissance de tous ces biens que les puissances angéliques elles-mêmes n'osent pas regarder librement en face. »

Le « saint » alors aime Dieu et ses frères profondément d'un amour qui n'est pas un épanouissement des capacités humaines, mais une transfiguration de l'homme, une déification par la présence des énergies divines créées dans l'âme.

Diadoque de Photicée écrit :

« L'amour naturel à l'âme est une chose et autre celui qui vient en elle de l'Esprit Saint. Le premier est modéré et mis en mouvement par notre volonté quand nous le souhaitons. Aussi est-il facilement la proie des esprits mauvais, quand nous ne nous tenons pas avec force à notre décision. L'autre enflamme tellement l'âme d'amour pour Dieu que toutes ses parties se soudent par la douceur indicible de cet amour, par une affection indicible et infinie. Car l'intelligence, s'emplissant alors de l'œuvre spirituelle, devient comme une source d'où jaillissent amour et joie. »

CONCLUSION

Cet itinéraire s'achève selon Grégoire de Nysse par deux voies possibles. La première est celle, dans la solitude, de la prière pour la création entière, la seconde est celle du retour vers le monde, vers l'enseignement ou la guidance des frères. Figure du noble vieillard, du *geronda* (mot grec) ou du *staretz* (mot russe). Saint Séraphim de Sarov après avoir passé de grands moments dans la solitude était revenu à son monastère pour y conseiller les moines et les laïcs qui venaient le consulter. Il répondait souvent aux questions avant que les personnes n'aient eu le temps de les lui poser. A la fin de sa vie, il se retire à nouveau dans son *skite* (ermitage), on le retrouvera mort devant l'icône de la Mère de Dieu, le dos voûté, le chapelet à la main, il était né au Ciel.

Au sommet de cet itinéraire, le silence s'installe définitivement en l'âme, il semble qu'après avoir traversé de nombreuses épreuves et connu les joies évangéliques, celui qui est arrivé au sommet du Sinaï n'ait plus aucun retour narcissique sur lui-même. L'homme transfiguré n'a plus aucun souci de soi, y compris de sa sainteté. Il est devant Dieu, il ne voit que Lui et son œuvre de Salut. Il est néant dans l'intimité du Tout. Tous les mystiques témoignent dans ces moments de leur vision béatifique, ils participent dès maintenant au Royaume céleste. « *Le Ciel ou maintenant, écrit Bernières, quelle différence?* ».

Voilà ce que j'ai cru comprendre de la tradition de l'homme intérieur dans la tradition de l'Orient, ainsi que dans la tradition mystique occidentale. Alors que la modernité est en crise, que nous sommes affrontés à un changement profond de civilisation, qu'une métamorphose s'impose à nous pour éviter la catastrophe possible (Edgard Morin), le recours à l'homme spirituel semble être la voie féconde. L'Orient chrétien peut devenir le révélateur de la tradition mystique du christianisme, l'Orient n'est-il pas le cœur du christianisme spirituel¹⁸.

¹⁸Saint Augustin dont nul n'ignore le tragique de sa théologie et Saint Thomas d'Aquin qui importa la pensée d'Aristote dans la théologie chrétienne n'ont pas d'équivalent en Orient. C'est sur d'autres bases culturelles, sur une autre théologie que l'Orient envisage notre Salut. Le Christ comme le Père et l'Esprit ont soif de notre divinisation. Le Christ est descendu dans nos enfers les plus intimes, les a assumés et nous en a libérés. C'est le mal que fait éclater le Christ en descendant aux enfers et non le courroux du Père qu'il apaise en satisfaisant l'exigence de justice que le Père demande devant nos offenses. La théologie orientale permet un retour plus aisé à la mystique chrétienne, les auteurs mystiques lus dans la perspective orientale semblent plus proches de nos aspirations profondes.



ABBAYE DE BELLOC
CHRISTIANISME INTERIEUR
ET RENAISSANCE CHRETIENNE
24 janvier 2015
Semaine de l'Unité

DEBAT EXTERIEUR ET EXPERIENCE INTERIEURE DANS LA REFORME PROTESTANTE

Eric de Bonnechose

Christianisme intérieur et renaissance chrétienne ; indéniablement, la Réforme protestante a porté - et porte encore - en elle ces deux mouvements : à la fois pour dégager le chemin trop souvent obstrué entre le croyant et la rencontre personnelle de son Dieu et pour rendre au témoignage de l'Évangile un souffle nouveau et crédible dans le monde. Que l'on pense aux principales revendications de la Réforme :

- ✓ contre une piété contrôlée et codifiée, et pour une relation de foi libre et personnelle entre le croyant et son Dieu,
- ✓ contre le privilège sacramental des prêtres, et pour le sacerdoce universel,
- ✓ contre le cantonnement du savoir à un petit nombre, et pour l'accessibilité de tous aux trésors de l'Écriture Sainte,
- ✓ contre une institution de l'Église lourde et autoritaire, et pour une Église soumise au témoignage des Écritures,
- ✓ contre une Église installée dans ses formes et dans ses certitudes, et pour une Église sans cesse à réformer.

La Réforme est donc largement porteuse d'un contentieux avec l'institution et d'un combat pour la liberté intérieure du croyant. Elle a forgé plusieurs concepts théologiques qui renvoient fortement à cette tension entre extérieur et intérieur : la notion d'Église invisible (le peuple de ceux qui sont sauvés et que Dieu seul connaît) et celle de témoignage intérieur du Saint-Esprit¹⁹ (seul capable de nous donner convenablement accès à la compréhension des Écritures). La Réforme a aussi promu une éthique de la sobriété et de la discrétion et, dans son culte, une simplification de la liturgie et l'éradication de nombreux rites.

Tout ceci pointe apparemment en direction d'un christianisme intérieur. Mais les choses sont évidemment plus complexes. Essayons ici un (trop) bref parcours historique, non exhaustif et limité à quelques pays européens. Dans un premier temps, nous observerons comment s'articulent, dès les premiers temps de la Réforme, une quête spirituelle intérieure intense et le recours à des références extérieures fortes. Dans un second temps nous parcourrons l'histoire protestante pour y déceler quelques dérives, écueils ou scléroses, et les réponses qui ont pu être apportées pour faire à nouveau jaillir la vie spirituelle intérieure. Enfin nous essayerons de discerner quelques signes de renaissance spirituelle aujourd'hui, au moins dans le monde protestant français et suisse.

¹⁹Calvin parle aussi de « persuasion intérieure », par laquelle le Saint Esprit donne un « témoignage principal et souverain » pour satisfaire à la connaissance salutaire de Dieu, attestant dans le cœur de l'homme la vérité du témoignage des Écritures inspirées par le même Esprit Saint. (Calvin, *Institution Chrétienne*, 1541, éd. Belles Lettres 1961, tome I, p 71).

A. Un débat intérieur, aux conséquences extérieures

1. D'une libération intérieure à l'élan d'une Réforme

Le principe actif qui a mené à la Réforme protestante, c'est l'expérience spirituelle de Luther. Un historien ou un sociologue pourra souligner que depuis quelques siècles, le besoin de Réforme se faisait sentir, comme on le voit chez Pierre Valdo en France au XII^e siècle, chez François d'Assise en Italie au XIII^e siècle, chez John Wyclif en Angleterre au XIV^e siècle et Jan Hus en Bohême au XV^e siècle : autant de précurseurs, cherchant à vivre le pur Evangile du Christ et confrontés aux rigueurs de l'institution romaine. Mais Luther ne se comprend pas comme le énième contestataire, celui qui a pu réunir les conditions d'un phénomène nouveau. Luther est d'abord l'homme d'un drame intérieur, dans lequel il est entré de tout son être, et duquel il est sorti renouvelé : c'est de ce renouvellement intérieur que viendront toutes les indignations et toutes les audaces de sa Réforme.

Ce drame, on le connaît, c'est l'angoisse profonde d'être voué à l'enfer par le jugement de Dieu. Et plus Luther se débat dans d'incroyables efforts de piété et de sainteté, plus il prend conscience de son impuissance à accéder par lui-même à un regard favorable de la part de Dieu. Jusqu'à la découverte du pardon gratuit de Dieu en Jésus-Christ, tel qu'en témoigne l'apôtre Paul dans son épître aux Romains : la justice de Dieu se révèle non comme une sanction conforme à la loi, mais comme un salut donné en Jésus-Christ, à saisir par la foi. Le principe fondateur de la Réforme, c'est l'expérience intérieure d'être libéré de l'angoisse d'avoir à se sauver soi-même, libéré du souci de soi par la grâce de Dieu et d'être désormais disponible pour un engagement serein dans le monde.

C'est une expérience spirituelle. Mais la Réforme ne serait pas la Réforme si cette expérience spirituelle n'avait pas investi les champs du débat théologique et de l'interpellation ecclésiale. Luther était moine, il était aussi théologien. Spiritualité et théologie ne peuvent être dissociées. Le changement d'image de Dieu, la révolution existentielle opérée au sujet du salut, sont des découvertes théologiques. En ce sens la spiritualité de Luther n'est pas celle de Saint François, elle ne peut intégrer une spiritualité de l'obéissance inconditionnelle à l'Eglise, sous peine de se perdre. Elle porte une forte dimension d'examen critique des affirmations de foi et des pratiques d'Eglise. Le christianisme de la Réforme est indissociablement intérieur et extérieur, une expérience intime et un débat public.

2. Prière intérieure et référence à l'Écriture

On peut même affirmer que les Réformateurs ont refusé de cantonner la vie chrétienne à une pure expérience spirituelle intérieure. Je voudrais en donner une première illustration dans la place que le jeune Luther accorde aux inspirations de l'Esprit Saint dans la prière. Nous sommes en 1522 et Luther, cloîtré quelques mois par précaution dans le château de la Wartburg, rédige un commentaire sur le Magnificat. Méditant sur la prière de Marie, et sur l'exultation qui la traverse, il écrit :

« Quand on pense louer Dieu avec beaucoup de paroles, de cris et de bruit, on fait comme s'il était sourd et totalement ignorant, comme si nous voulions le réveiller et l'instruire. Avoir une telle opinion au sujet de Dieu aboutit plus à sa honte et à son déshonneur qu'à sa louange. C'est le contraire pour celui qui réfléchit véritablement d'un cœur profond à ses actions divines et qui les considère avec émerveillement et reconnaissance, en sorte qu'il éclate avec ferveur et qu'il soupire plus qu'il ne parle; les mots eux-mêmes surgissent en coulant (sans être inventés ni préparés), en sorte que, tout aussitôt, l'esprit déborde en bouillonnant et que les mots vivent, ont mains et pieds, au point même que, simultanément, le corps tout entier et toute la vie et tous les membres aimeraient bien parler; voilà en quoi consiste la vraie louange de Dieu en esprit et en vérité. »²⁰

²⁰Martin Luther, *Le Magnificat traduit en allemand et commenté*, Wittenberg, 1521, cité ici dans l'édition Labor et Fides, Martin Luther, *Œuvres*, tome III, p 44.

On sent ici une sensibilité mystique et fervente, qui plonge dans l'intériorité en écartant les façons de prier trop extérieures, ampoulées et démonstratives, orgueilleuses en somme. Cet abandon à l'irruption bouillonnante de l'Esprit au cœur de la prière n'est pourtant pas une fin en soi, ou un critère de vérité. C'est ce que Luther éprouve quelques mois après avoir écrit le commentaire du Magnificat. Alors qu'il est toujours caché dans le château de la Wartburg, des prédicateurs enflammés sèment le trouble à Wittenberg, ville cœur de la Réforme. Ils prétendent avoir reçu des visions et des révélations spéciales de Dieu, et veulent instaurer le Royaume de Dieu sur terre, sans Eglise ni pouvoir temporel. Ils défendent une liberté totale de foi et de comportement, et rejettent toute forme d'institution. Des désordres se produisent, et compromettent le témoignage du mouvement naissant.

Alors Luther sort de son refuge et intervient pour affirmer l'autorité de l'Ecriture : le témoignage des prophètes et des Apôtres contrôle et domine toute tradition, toute innovation, toute inspiration prophétique. Comme le dira plus tard Calvin, l'Esprit qui inspire le croyant ne peut pas livrer une révélation différente de celle qu'il a livrée jadis aux Apôtres²¹. Personne ne dispose au nom de Dieu ou de l'Esprit, de la parole ultime. Le Royaume de Dieu n'est pas encore sur terre. Il faut des médiations, il faut du débat, il faut s'accorder dans le cadre d'une référence extérieure commune.

3. Réforme et mystique

Ainsi s'explique un rapport souvent méfiant du protestantisme avec les expressions charismatiques ou enthousiastes et, pour des raisons similaires, un rapport prudent avec la mystique.

« Luther avait pu reconnaître, à ses débuts tout au moins, sa dette à l'égard de la théologie de Johannes Tauler, de la *devotio moderna* (cf. *L'Imitation de Notre Seigneur Jésus-Christ*, XV^e siècle) et de la mystique rhénane, mais c'est précisément par sa redécouverte de la justification par la foi seule qu'il recadra et déplaça le sens de la vie spirituelle.»²²

Calvin lui-même développe dans ses écrits plusieurs thèmes chers à la mystique, au point qu'un auteur comme Carl-A. Keller affirme que, chez Calvin, le thème central de « la justification découle de l'*uniomystica*. »²³. Mais ses successeurs, comme la plupart des grandes voix protestantes, ne reprendront pas cette veine spirituelle ; la foi protestante craint par-dessus tout l'orgueil humain et tient à maintenir une humble distance entre l'homme et Dieu. Le cœur de la spiritualité protestante est l'exercice d'une foi confiante, qui s'ancre dans la prière mais qui craint de trop s'y enfermer et d'en faire une œuvre humaine.

Il y aura quelques mystiques protestants : Jakob Böhme (1575-1624), Johannes Scheffler devenu Angelus Silésius (1624-1677) qui fut luthérien puis catholique, Gerhard Tersteegen (1697-1769). Mais, et plus fréquemment, la perspective mystique sera nettement combattue, comme ce fut le cas au XX^e siècle par le théologien Karl Barth : Barth opposera de façon radicale le rapport entre foi et religion. La religion - à laquelle il associe la mystique - c'est l'effort de l'homme vers Dieu ; la foi au contraire, c'est accueillir le Dieu qui vient vers l'homme.

B. Assèchements et retours vers la source intérieure

La Réforme suscite donc un monde nouveau dans lequel la possibilité et même la nécessité du débat est revendiquée. La culture du débat demeure, chez les protestants, une marque de fabrique. Mais comment concilier ce débat avec l'intériorité de l'expérience de foi ? N'y a-t-il pas là un danger, une contradiction interne à la Réforme, ou au moins une tension difficile à tenir ?

²¹Calvin, *Institution chrétienne*, op.cit.

²²Denis Müller, *La spiritualité protestante*, (introduction), « Dossiers de l'Encyclopédie du Protestantisme » n°2, Genève, Labor et Fides, Entrée Libre n° 41, 1998, p 11.

²³Voir Carl-A Keller, *Calvin mystique*, Genève, Labor et Fides, 2001, p 131.

A partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, la structuration d'Eglises et de doctrines protestantes bien typées succède au bouillonnement initial de la Réforme. Elles répondent au besoin de s'organiser dans des formes durables, pour tirer toutes les conséquences d'un message novateur, et pour résister aux oppositions venues tant du catholicisme romain que de la diversité des confessions protestantes. Des « orthodoxies » protestantes apparaissent, pour préciser et défendre les éléments essentiels de la pensée de Luther, de Calvin, de Zwingli... et autres Réformateurs. On devient luthérien ou calviniste, avant d'être chrétien dans l'esprit de la Réforme. La polémique prend partout une place formidable, dans la littérature, dans le culte et dans toute la vie et le témoignage de l'Eglise. En France, le climat dérive vers la violence des guerres de religion. En Allemagne et en Angleterre, les princes et souverains, qui ont autorité temporelle sur l'Eglise, portent un témoignage de vie souvent douteux, et parfois le clergé protestant institué ne fait guère mieux.

1. En Allemagne : piétisme et frères Moraves

Un siècle après la Réforme se développe dans l'Allemagne luthérienne un courant spirituel appelé piétisme. En 1675, le pasteur Philip Jacob Spener (1635-1705) critique les maladies spirituelles des princes et du clergé, dans des pages qui eurent rapidement un grand écho : les *Pia desideria*.²⁴ Il déplore la méconnaissance et le mépris de la vraie piété - la piété intérieure - et il dénonce la manie des controverses, ruine de la prédication. Il fait ensuite des vœux (les *desideria*) et des propositions pour un renouvellement spirituel de l'Eglise.

Spener constitue des groupes de fidèles, qui se réunissent en complément du culte dominical pour prier librement, lire et commenter la Bible. Dans ces réunions souvent conduites par un pasteur, chacun peut prendre la parole, et l'on recherche le sentiment religieux plus que la connaissance intellectuelle. Dans un climat très affectif, chaque participant est sollicité dans son existence personnelle, et invité à vivre une conversion profonde, marquée par des étapes précises : reconnaissance des péchés, crainte de ses conséquences, désir du salut, prière anxieuse, illumination intérieure faisant jaillir la certitude du pardon, décision de donner sa vie à Dieu. La perspective est souvent moralisante, invitant à la tempérance. Le fidèle est invité à témoigner de sa foi, non par la polémique, mais par l'amour.

Le piétisme connaît un essor rapide, et devient très controversé par le luthéranisme orthodoxe, qui lui reproche de faire de l'expérience intérieure sensible le seul critère de vérité - on retrouve la méfiance instinctive de la Réforme pour les subjectivités spirituelles trop fortes et peu régulées. Outre ses fruits spirituels, et malgré cette opposition, le piétisme - qui eut une grande influence sur le romantisme allemand - contribua à une pacification relative des rapports avec le catholicisme et à la création de nombreuses œuvres sociales et éducatives.

Le piétisme s'affadit cependant peu à peu, sous l'influence du rationalisme. Au XVIII^e siècle, une nouvelle impulsion est alors donnée par le comte de Zinzendorf (1700-1760). En donnant asile sur ses terres à des descendants des disciples de Jan Hus chassés de leurs foyers par la persécution des Habsbourg, Zinzendorf constitue une communauté de vie et de foi. Marquée par le piétisme, singulièrement inspirée par la méditation des plaies et du sang du Christ sur la croix, soucieuse d'enracinement dans le concret des choix éthiques et sociaux, attentive à la communion entre confessions protestantes, la spiritualité de Zinzendorf est chaleureuse, à la foi réfléchie, sensible et ardente. Bientôt connue sous le nom de « Frères moraves », la communauté réunie sur ses terres essaime en Europe et en Amérique, et son activité missionnaire est importante.

²⁴ Il s'agissait d'une préface au livre de Johannes AMDT (1555-1621), *Les 4 livres du vrai christianisme*, un ouvrage de piété et de mystique qui eut une grande influence sur le piétisme (Arndt fut également pour JS Bach une source spirituelle et théologique importante).

2. En Angleterre puritanisme et méthodisme

En Angleterre, la rupture du roi Henri VIII avec l'Eglise de Rome a conduit à la constitution de l'Eglise d'Angleterre, qui est d'abord marquée par la Réforme protestante, puis revient au catholicisme sous Marie Tudor, avant de retourner en 1558 à des références protestantes sous Elisabeth I. Toutefois restent affirmés une hiérarchie épiscopale, la dépendance vis-à-vis de la couronne anglaise et nombre de rites du catholicisme. Des protestants radicaux, proches du calvinisme écossais et très tôt appelés puritains pour avoir voulu purifier certaines formes liturgiques des apparats du catholicisme, se manifestent avec virulence à partir de 1560. La dimension politique de ce mouvement, qui domine en Angleterre de 1642 à 1660, entraîne sa persécution et l'exil de nombreux puritains vers l'Europe et surtout vers l'Amérique, où ils fondent plusieurs colonies (Massachusetts, Plymouth).

Sur le plan spirituel, le puritanisme s'apparente à un calvinisme strict, marqué notamment par l'austérité des mœurs, le dépouillement de la liturgie, et le refus d'un clergé sacré et d'une hiérarchie épiscopale.²⁵ Il y a chez les puritains un projet exigeant de société et une intransigeance qui suscite dans le protestantisme anglais un mouvement opposé. Une pensée religieuse se développe alors, méfiante de tout dogmatisme et de tout excès religieux. La bonne moralité, la bienveillance et la raison devinrent les repères principaux d'une démarche religieuse qui correspond à un milieu social aisé et instruit, et qui s'accommode des nouvelles inégalités sociales nées des débuts de la Révolution industrielle.

Sous l'impulsion de Georges Whitefield, à partir des années 1740, un grand mouvement (bientôt appelé « réveil ») se répand en Angleterre. Orateur hors pair, ayant fait une expérience spirituelle qu'il appelle « sentiment de réconciliation », Whitefield sort des églises et se met à prêcher en plein air, sur les terrils des mineurs. Un auditoire considérable se rassemble pour l'écouter. Au cœur de son ministère : l'appel à la conversion, une prédication dramatique et pleine d'émotion, et le souci de l'évangélisation au-delà des murs des églises.

Un de ses proches, John Wesley, développe et structure cet élan de ferveur. Encore étudiant à Oxford, et marqué par *L'Imitation de Notre Seigneur Jésus-Christ*, il crée tout d'abord avec son frère un cercle de lecture biblique, où l'on s'exerce à une piété ascétique et à des œuvres de miséricorde en suivant une règle de vie qui structure précisément les heures de la journée, dont une heure de prière matin et soir et un jeûne le mercredi et le vendredi. A cette époque, Wesley est sensible aux écrits des mystiques : W. Law, J. Taylor, M^{me} Guyon, Tauler, Molinos... Mais il s'en éloigne lorsqu'en 1738, au contact des frères Moraves, et en écoutant la lecture de la préface de Luther à l'épître aux Romains, il fait l'expérience intérieure d'une profonde libération du péché et de la grâce de Dieu. Il s'engage alors dans l'élan d'évangélisation et de « revivalisme » inauguré par Whitefield. Les auteurs mystiques laissent quelques influences dans sa pensée sur la perfection chrétienne à laquelle le chrétien devait s'attacher après l'expérience fondatrice de la justification par grâce. Mais Wesley s'en détache par souci de stricte fidélité à l'autorité des Ecritures, et par l'appel missionnaire exigeant qui marque toute sa vie : plus de 200 000 miles à cheval à travers villes et campagnes britanniques.

Le groupe d'Oxford avait choisi de s'appeler « club de sainteté », mais, par moquerie, des camarades avaient qualifié ses membres de « méthodistes », le terme qualifie bientôt l'ensemble du mouvement initié par Wesley. Il produit des fruits tant à l'intérieur de l'Eglise Anglicane que dans de nouvelles institutions, les Eglises Méthodistes. A côté du culte dominical prennent place des séances d'évangélisation et des réunions de groupes pour les convertis. Quoique Wesley soit un fin théologien, le corpus doctrinal du mouvement méthodiste est faible²⁶ ; l'accent est mis sur la conversion

²⁵On peut associer aux puritains le mouvement des Quakers (Georges Fox, 1647), qui présente toutefois avec lui des différences importantes : refus de tout clergé, de tout sacrement, libre inspiration de chaque fidèle par l'Esprit de Dieu, grande tolérance et esprit démocratique.

²⁶ La base doctrinale des Eglises Méthodistes est composée d'écrits de Wesley : 53 sermons, et ses commentaires du Nouveau Testament.

personnelle, l'expérience sensible et joyeuse de la grâce de Dieu, la recherche d'une sainteté de vie et d'une perfection chrétienne, le don de soi pour les autres. Un aspect marquant du courant méthodiste est son zèle missionnaire, plus marqué que dans le piétisme, et sa sensibilité aux populations pauvres, aux marges de la société.

C. Dynamismes spirituels aujourd'hui

Avec le piétisme et le méthodisme, on voit comment le protestantisme a proposé - au sein et parfois à côté des grandes Eglises luthériennes ou calvinistes - des chemins pour revenir à une religion de l'expérience intérieure. On constate également que ces chemins ne cantonnent pas le croyant à une intériorité retrouvée, mais le projettent doublement vers le monde : par l'évangélisation et par les œuvres sociales. Pour conclure ce rapide parcours historique, évoquons maintenant deux grandes voies qui semblent caractériser aujourd'hui le dynamisme protestant dans le domaine spirituel.

1. Les Eglises Evangéliques

Au début du XXI^e siècle, les Eglises Evangéliques représentent un mouvement aussi nombreux que disparate : près de 600 millions de ressortissants dans le monde. Elles sont généralement héritières du méthodisme et du piétisme. En France, leurs sources peuvent être situées dans le « Réveil » du XIX^e siècle, très marqué par la prédication des méthodistes anglais et de pasteurs suisses héritiers de Whitefield. Mais les influences se sont énormément diversifiées au XX^e siècle, le plus souvent par l'apport de pasteurs ou de missionnaires anglo-saxons de multiples dénominations protestantes.

Elles héritent parfois aussi de racines plus anciennes. Au XVI^e siècle, des groupes de chrétiens se reconnaissant de la Réforme de Luther, mais bientôt repoussés et persécutés par le courant majoritaire de la Réforme, avaient insisté sur un fait majeur : on ne naît pas chrétien, on le devient par un libre engagement de la foi. Dans ce sillage naît en Hollande l'Eglise Mennonite (Menno Simmons, 1496-1561), puis au XVII^e siècle le mouvement baptiste qui insiste sur la nouvelle naissance (Jean 3) comme expérience de changement intérieur, nécessitant chez tout chrétien une décision de foi personnelle, à la suite du Christ, sous l'autorité des Ecritures, et dans une volonté de réformer concrètement sa vie. Ces racines anciennes conduisent à deux convictions, reprises aujourd'hui dans la plupart des Eglises Evangéliques au point d'en être des éléments caractéristiques :

- ✓ Le baptême ne doit pas être donné à un nourrisson, mais accordé sur demande du baptisé, et de préférence par immersion. Dans le même esprit, les Eglises Evangéliques sont des communautés de « professants », les membres en sont nécessairement des chrétiens engagés personnellement et capables de témoigner publiquement de leur foi.
- ✓ L'Eglise ne doit pas être liée à l'Etat. Dans le même esprit, les Eglises Evangéliques sont le plus souvent des petites congrégations, méfiantes du centralisme, des lourdeurs et des contraintes institutionnelles.

Dans un certain nombre d'Eglises Evangéliques s'exprime également aujourd'hui le courant pentecôtiste, apparu en divers points du monde vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, qui se traduit par une expérimentation de charismes connus déjà à l'époque de l'apôtre Paul et des Pères de l'Eglise. Certes ces charismes, et notamment celui de parler en langues, sont accueillis dans plusieurs groupes ou Eglises chrétiens, par exemple dans des groupes charismatiques au sein de l'Eglise Catholique. Mais chez les Pentecôtistes, ils deviennent un élément central du culte et un élément quasi normatif de l'expérience chrétienne, dessinant une foi très affective et extériorisée, et produisant chez le croyant des expériences de communion spirituelle intenses, souvent sources de guérisons et de profonds changements éthiques et relationnels.

2. Expériences communautaires et spiritualité du silence

La Réforme du XVI^e siècle a congédié toute forme de vie monastique. Luther y voyait une pratique étrangère aux Ecritures, suspecte de remettre le chrétien sous la loi et non plus sous la grâce, et coupable d'établir deux sortes de chrétiens. Au retrait du monde, la Réforme préfère l'engagement et le témoignage dans le monde, véritable vocation pour tout chrétien. Cependant, sous l'influence du piétisme et du Réveil, des expériences de vie communautaire apparaissent peu à peu :

- ✓ Dans les années 1720, comme on l'a vu, Zinzendorf accueille sur ses terres plusieurs centaines de protestants persécutés par les Habsbourg en Bohême, et constitue avec eux la communauté des frères moraves, dans un lieu qu'il nomma Herrnhut (« garde du Seigneur »).
- ✓ Dans les années 1760 Tersteegen (un temps ermite, poète et mystique allemand) crée une « communauté de vie fraternelle » de 8 personnes, hommes et femmes, dotée d'une règle.
- ✓ En 1841 apparaît en France une communauté féminine, les Diaconesses de Reuilly, dont les Eglises Réformées tolèrent la création à condition qu'elles ne soient pas purement contemplatives mais qu'elles soient engagées dans le service des autres (diaconesses). Des communautés similaires sont créées à Strasbourg (1842), Saint-Loup (Suisse, 1847).

Il faut attendre le XX^e siècle pour de nouvelles créations communautaires, dans le climat dramatique des deux guerres mondiales et souvent sous l'influence d'un homme : Wilfred Monod. Fils d'un pasteur méthodiste, Wilfred Monod (1867-1943) est lui-même pasteur de l'Eglise Réformée. Prédicateur et écrivain très prolifique, il est l'un des pionniers du christianisme social (mouvement protestant désireux de donner une portée sociale et économique à l'annonce de l'Evangile), et fortement impliqué dans le tout jeune mouvement œcuménique international. Très marqué par les événements du monde (alcoolisme dans les campagnes normandes, catastrophe dans les mines de Courrières en 1906²⁷, première Guerre Mondiale), il cherche à tenir ensemble christianisme spirituel et christianisme social.

En 1923, il fonda avec son fils Théodore les « Veilleurs », fraternité spirituelle qui répond à un double projet. D'une part, soutenir la foi d'un certain nombre de protestants, que la sécheresse, l'individualisme, l'intellectualisme et l'aspect très libéral ou au contraire très doctrinal de la prédication laisse en grand besoin « de discipline, d'adoration et de sacrifice »²⁸. D'autre part, après le traumatisme de la première guerre mondiale, « élaborer les principes d'une moralité sociale renouvelée ». « Le sang des soldats tués par millions criait, jour et nuit, comme "le sang d'Abel" ; il réclamait, il exigeait, un christianisme chrétien. »²⁹

Monod songe alors à l'inspiration de Saint François, pour lequel il a une vive admiration. « Je bénis François », écrit-il dans ses mémoires. « Qu'il guérisse le doctrinarisme protestant de ses hérésies inconscientes, liées à un littéralisme desséchant »³⁰ ! Les Veilleurs sont une fraternité inspirée du Tiers-Ordre franciscain, avec cette devise : « joie, simplicité, miséricorde ». Cette initiative singulière dans le protestantisme connaît plusieurs fécondités :

- ✓ Tout d'abord la Fraternité des Veilleurs elle-même, qui compte aujourd'hui plus de 300 membres observants : autant de flammes priantes dans leurs paroisses et leurs engagements du monde. Sous l'impulsion de son avant-dernier prier, le pasteur Daniel Bourguet, elle s'est ouverte à la spiritualité des Pères de l'Eglise et à la richesse de la tradition monastique.
- ✓ Les Veilleurs et Wilfred Monod sont aussi fortement associés à la naissance de 3 communautés monastiques : les sœurs de Pomeyrol et de Grandchamp, et Taizé. La

²⁷Plus de 1000 morts à la suite d'un coup de grisou, suivi d'un coup de poussier.

²⁸*Après la journée*, p. 337.

²⁹*Ibidem*, p. 324.

³⁰*Ibidem*, p. 327-328.

fondatrice de Pomeyrol est vivement marquée et encouragée par une rencontre avec Monod. Les premières sœurs de Grandchamp sont Veilleuses. Roger Schutz lui-même est très influencé par l'esprit et la règle des Veilleurs. En 1953, ces 3 communautés adoptent un texte identique comme résumé de leur règle, d'inspiration tout à fait « Veilleuse » :

*Prie et travaille pour qu'Il règne
Que dans ta journée labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu
Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ
Pénètre-toi de l'Esprit des Béatitudes : Joie, Simplicité, Miséricorde.*

Comme les Diaconesses de Reuilly à partir des années 1950, ces communautés se tournent vers la prière et l'accueil spirituel. Puis dans les années 1970, d'autres petites communautés ou alliances spirituelles voient le jour : communauté de Caumont, Communion de Pénouël... L'invitation à « faire retraite » se répand aujourd'hui dans le protestantisme et, sous l'influence du mouvement œcuménique, trouve souvent réponse et soutien dans des milieux catholiques : monastères, retraites selon les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. La réflexion théologique vient maintenant croiser et revisiter ce besoin renouvelé de souffle spirituel ; dans le protestantisme francophone, c'est actuellement en Suisse que se développe particulièrement une recherche qui allie vie spirituelle, théologie, psychologie et écriture, dans un climat œcuménique souvent sensible aux contacts avec d'autres spiritualités, sous l'influence d'auteurs comme Lytta Basset, Carl Keller, Francine Carillo, Pierre-Yves Brandt...

Conclusion : Intérieur et extérieur

L'expérience intérieure de libération par la grâce de Dieu a conduit Luther à s'engager dans un puissant débat théologique, et à s'investir pleinement dans les questions de son temps. La Réforme protestante porte en elle cette tension : renvoyer chacun à une rencontre intime avec Dieu, et appeler chacun à s'engager dans le monde, comme Jésus s'éloigne du désert de Jean-Baptiste pour aller par les villes et les villages, dans la prière nocturne aussi bien que dans les guérisons et les polémiques du jour. Il me semble que dans une approche protestante, le christianisme ne peut être purement intérieur ; l'extérieur est son champ de vérification, son lieu d'appel ultime. Rencontré par une parole qui le précède et qui lui demeure extérieure, même si elle le visite à l'intime de lui-même, le croyant ne peut finalement qu'être renvoyé vers ce monde extérieur où Dieu mystérieusement l'attend.

Mais on ne s'engage pas dans les combats du monde sans en être façonné de l'extérieur, sans construire des armes, des formes, des chemins qui finissent par éloigner de la source intérieure. Le protestantisme contient en lui-même un permanent besoin de vigilance. S'il proclame que l'Eglise doit sans cesse se réformer, c'est parce qu'il perçoit que le christianisme ne peut jamais devenir une institution, mais doit toujours demeurer un mouvement vivant. Et si dans l'histoire ce fut souvent par des Réveils de la piété que cette vie fut rappelée et retrouvée, sous des formes à la fois émotives et affirmatives, il est bon qu'apparaisse aussi un renouveau par le chemin du « creux », celui de l'écoute, de la question, du temps accueilli, de la profondeur attendue.

C'est une voie qui insiste sur la libération, sur la mission, sur l'interpellation et une voie qui insiste sur la guérison intérieure, sur l'unité, sur la contemplation. Chacune interroge l'autre, et ses voisines. Le christianisme est un chœur aux voix multiples.

Table des matières

Thème et programme du colloque	2
Prologue.....	4
Le Christianisme intérieur, une très ancienne histoire ou une nouvelle naissance ?	
Exposé introductif de Gérard Fomerand	5
A. Une très ancienne histoire	6
1. L'exil dans les formes, une tentation immémoriale ?.....	8
a) Tentation temporelle et intériorité	8
b) Le clerc et le moine ou forme et intériorité	8
c) L'émergence du moine intérieur	10
2. Notre époque, un bilan, un tournant ?	10
B. Une nouvelle naissance ?.....	10
1. L'entrée dans la chambre secrète	10
2. Le mariage intérieur ou le Mont des Béatitudes.....	11
3. La garde du cœur.....	12
4. Le chrétien intérieur, un homme ou une femme pour aujourd'hui ?.....	13
C. Vers un christianisme intérieur transconfessionnel ?	14
La deuxième naissance dans la mystique chrétienne en général et chez N.Berdiaev, S.Weil et M.Zundel en particulier	
Michel Fromaget.....	15
I – La nouvelle naissance dans l'Écriture :	15
II – La seconde naissance chez les Pères :	17
III - La nouvelle naissance chez les mystiques rhéno-flamands :.....	19
IV - La naissance nouvelle de nos jours :	21
Approche de la tradition de l'homme intérieur du Christianisme oriental	
Jean-Marie Gourvil.....	24
PRÉAMBULE : LES ENJEUX DU CHRISTIANISME INTÉRIEUR, LA CONTRIBUTION DE L'ORTHODOXIE ?.....	24
INTRODUCTION :.....	25
PREMIERE PARTIE : L'HOMME EST APPELÉ A L'UNION A DIEU	26
1.1 « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ! ».....	26
1.2 Le chemin de l'ouverture du cœur.....	27
DEUXIEME PARTIE : LES TROIS EXPERIENCES « INTERIEURES » DE LA PRESENCE DE DIEU	28
2.1. Vivre le monde comme création à l'image de Dieu.....	28
2.2. Etre réceptif aux manifestations de Dieu dans le monde, aux « énergies créées ».	29
2.3. Etre dans l'intimité de Dieu, être réceptif à la manifestation des énergies incréées..	29
TROISIEME PARTIE : LE CHEMINEMENT DE L'HOMME INTERIEUR, LES TROIS PHASES DE LA MONTEE AU SINAÏ.....	30
3.1. L'entrée dans la conversion, la purification et l'apaisement de l'être. (Phase I)	30
3.2 L'entrée dans la connaissance et l'émerveillement. Le temps des charismes. (Phase II) .	32
3.3 L'entrée dans la contemplation, l'embrasement du cœur. (Phase III).....	35
CONCLUSION.....	37

Débat extérieur et expérience intérieure dans la Réforme protestante

Eric de Bonnechose	38
A. Un débat intérieur, aux conséquences extérieures	39
1. <i>D'une libération intérieure à l'élan d'une Réforme</i>	39
2. <i>Prière intérieure et référence à l'Écriture</i>	39
3. Réforme et mystique	40
B. Assèchements et retours vers la source intérieure	40
1. En Allemagne : piétisme et frères Moraves.....	41
2. En Angleterre puritanisme et méthodisme	42
C. Dynamismes spirituels aujourd'hui	43
1. Les Eglises Évangéliques.....	43
2. Expériences communautaires et spiritualité du silence	44
Conclusion : Intérieur et extérieur	45