

## Le visible et l'invisible

### OU LE COURAGE D'ALLER JUSQU'AU BOUT DE SON HUMANITÉ

Pour l'être humain, la vie est la découverte progressive du visible, mais n'est-elle jamais que cela ? Spontanément se profile un invisible en toute forme de vie et très spécialement dans celle de l'être humain : ma propre vie, don gratuit manifeste, ne suppose-t-elle pas une origine, voire un donateur, peut-être lointain, anonyme mais réel ? Avec l'évidence, avant toute réflexion, que cette vie, à peine reçue, devra être entretenue et défendue contre l'abandon, les maladies, le mal, l'injustice, la mort. Qui m'aidera à vivre et souvent à survivre ? Attribuer le don de cette vie, précieuse mais fragile, à une divinité, prétendue juste mais, en fait, indifférente au malheur humain, semble insensé à beaucoup. Proposer la réponse chrétienne ? Certes, mais, écrivant en 2010, je me voudrais attentif au constat du père Christoph Theobald sur l'état « d'une société déjà largement émancipée de ses racines chrétiennes ». Il continue :

Si on entend l'invitation à penser jusqu'au bout, au nom même du Christ des Écritures, le mystère de l'action humaine comme lieu ultime de la connaissance de Dieu, la disparition désormais avérée du christianisme dans nos sociétés pluralistes nous force à prendre cette situation au sérieux et à reconnaître que nous ne sommes qu'au début de cette tâche<sup>1</sup>.

Car il s'agit bien d'aller jusqu'au bout de son humanité, selon les deux sens de ces mots : un terme dans le temps, et une signification profonde qui se révèle dans la durée<sup>2</sup>.

Réfléchissant, comme beaucoup de moines et moniales, sur le sens de la vie monastique chrétienne aujourd'hui, je voudrais d'abord

---

<sup>1</sup> Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, (Cogitatio Fidei 260 et 261), Cerf, Paris 2007, p. 279.

<sup>2</sup> Ces mots du P. Theobald, choisis en sous-titre de l'article, se trouvent à plusieurs reprises dans *Le christianisme comme style* (cité THEOBALD).

mieux comprendre ce que signifie *voir* pour l'homme, pour le moine. Où sont-ils conduits par ce qu'ils voient ? Le candidat à la vie monastique n'a souvent que faiblement conscience de la nouveauté chrétienne : un Invisible s'est nommé dans le Christ dont le message, s'il est question de liberté, doit être dit non seulement nouveau mais révolutionnaire<sup>3</sup> ; ce message libère l'humanité. Au terme d'une enquête forcément limitée, j'essaierai de souligner trois manières devenues familières au moine chrétien d'approcher l'Invisible absolu, Dieu, au cœur même du visible le plus banal. Grâce au Christ, cet homme-moine va se découvrir libre d'aller « au bout de son humanité », c'est-à-dire d'aller du moi au je, du je au tu, du tu au nous, du nous au tous, de tous au Christ et du Christ à Dieu. Véritable libération : l'homme participe alors, en véritable image de Dieu, au salut voulu par Dieu pour tous, en tout temps et en tout lieu. Mais il y faut du courage, car si nous voulons notre autonomie, nous ne désirons peut-être pas notre liberté, la libération qui fait entrer en relation de vie avec d'autres que moi.

### Que signifie *voir* ?

Première question donc : Qu'est-ce que *voir* ? Partons des yeux, organes du voir s'il s'agit du visible, mais aussi, curieux paradoxe évangélique, moyen d'accès à un invisible offert aux hommes selon les mots du quatrième évangile : « Père, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi et qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée » (Jn 17, 24<sup>4</sup>). On parle alors des yeux de la foi avant qu'ils ne s'ouvrent totalement dans une vision dite béatifique.

Les yeux dans la Bible. De brefs rappels suffiront à dire les heurs et malheurs des yeux de l'homme. Genèse : « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent » (Gn 3, 7). Le Siracide : « Souviens-toi que c'est mal d'avoir un œil avide, y a-t-il pire créature que l'œil ? » (Si 31, 13). L'Apocalypse : « Tu es pauvre, aveugle et nu [...]. Achète chez moi un collyre pour t'en oindre les yeux et recouvrer la vue » (Ap 3, 13). Matthieu : « Heureux vos yeux parce qu'ils voient [...]. Beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu » (Mt 13, 16-17). La première lettre de Jean : « Ce que nous avons vu et entendu, [...] nous vous l'écrivons » (1 Jn 1, 3 et 4). Jean : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (20, 29) grâce à la parole des témoins qui, eux, ont vu.

<sup>3</sup> L'expression est de Paul Valadier et se retrouve dans THEOBALD, p. 1013 : « l'irruption d'une nouveauté évangélique quasi révolutionnaire et enivrante ».

<sup>4</sup> J'utilise la traduction de la Bible de Jérusalem.

C'est le cas de saint Paul qui n'a pas connu le Christ selon la chair : « Je vous ai transmis ce que j'avais moi-même reçu » (1 Co 15, 3).

Des yeux pour voir. Mais, tout autant pour être vus, car ils nous parlent et nous attirent. Or, prévient Levinas :

Lorsque vous voyez un nez, des yeux, un menton et que vous pouvez les décrire, alors vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même regarder la couleur de ses yeux.

Autrui n'est pas un objet, mais un visage.

En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». Il est ce qui ne peut devenir un contenu que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà<sup>5</sup>.

Comme s'il fallait ouvrir ses yeux mais aussi savoir les fermer pour ne plus voir que l'invisible ?

Théologien de la beauté transcendantale, Urs von Balthasar dira des choses semblables, mais par d'autres voies. À propos des yeux de Béatrice chantés par Dante dans la *Divine Comédie*, il refuse que cette femme ne soit qu'imaginée, rêvée, simple mythe suggérant une conversion menant de l'enfer au paradis. Balthasar est clair dans sa lecture de Dante :

Cet amour qui a commencé sur terre entre deux êtres humains, on ne le renie pas, on ne le dépasse pas au cours de l'itinéraire qui va vers Dieu ; il n'est pas, comme toujours jusqu'ici et tout naturellement, sacrifié à la *via negativa* classique, il est emporté jusque devant le trône de Dieu, quoique transformé et purifié. Cela est proprement inouï dans l'histoire de la théologie chrétienne. [...] Cela surpasse tout le schéma néoplatonicien de la *via positiva, negativa, eminentiae*. Il est vrai que la figure de la bien-aimée s'enrichit de contenus symboliques, mais il serait ridicule de soutenir qu'elle-même ne serait qu'un symbole, ou qu'une allégorie [...], non ! c'est une jeune Florentine de chair et de sang. Pourquoi un chrétien ne pourrait-il aimer une femme dans toute l'éternité et accéder par elle à la plénitude de ce que veut dire vraiment « éternité » ? Et pourquoi serait-il extraordinaire – ne devrait-on pas au contraire s'y attendre ? – qu'un tel amour ait besoin, pour son achèvement total, de toute la théologie, et du ciel, et du purgatoire, et de l'enfer<sup>6</sup> ?

Beaux ou pas, les yeux disent donc beaucoup de l'humanité désireuse de pénétrer dans l'invisible des choses et des personnes. Quand,

<sup>5</sup> *Ethique et infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard, Paris 1982, p. 89-91.

<sup>6</sup> *La Gloire et la Croix*, Styles, II, 1, (Théologie 74), Aubier, Paris 1968, p. 346.

disciple de saint Benoît, le moine cherche Dieu, il est simplement et totalement humain. Sa recherche n'est pas aveugle, et ses yeux, non seulement voient, mais scrutent : ils regardent<sup>7</sup>.

L'animal voit, il ne regarde pas, même s'il est fasciné par un objet qui lui fait peur ou s'il guette sa proie. On ne regarde pas avec intelligence si l'on n'a pas l'idée directrice. C'est la différence des idées qui fait la différence des regards. Clément d'Alexandrie s'exprime ainsi à ce sujet : « Le boucher ne regarde pas la brebis comme le berger. » L'animal n'a pas de curiosité, c'est le propre de l'homme. Contempler, c'est aussi regarder avec sympathie ou antipathie : c'est un exercice de nos puissances affectives humaines<sup>8</sup>.

Le regard, toujours personnel, est ainsi au confluent d'une idée qui l'a provoqué et de l'affectivité qui me pénètre quand je regarde.

Le regard est une vision orientée, dit, lui aussi, Jean Starobinski dans *L'œil vivant* :

Si l'on interroge l'étymologie, l'on s'aperçoit que pour désigner la vision orientée, la langue française recourt au mot regard, dont la racine ne désigne pas primitivement l'acte de voir, mais plutôt l'attente, le souci, la garde, la sauvegarde, affectés de cette insistance qu'exprime le préfixe de redoublement ou de retournement. Regarder est un mouvement qui vise à reprendre sous garde... L'acte du regard ne s'épuise pas sur place : il comporte un élan persévérant, une reprise obstinée, comme s'il était animé par l'espoir d'accroître sa découverte ou de reconquérir ce qui est en train de lui échapper. [...] S'il n'est pas trahi par un surcroît ou un manque de lumière, le regard n'est jamais saturé. Il livre une sorte de poussée qui ne se relâche pas. [...] Voir ouvre tout l'espace au désir, mais voir ne suffit pas au désir<sup>9</sup>.

Car le désir vrai est d'aller à l'invisible, puis de dire ce qui, à l'intime du visible, se serait dévoilé.

### **Du voir au dire : scientifiques et poètes face à l'invisible**

Quand l'œil humain regarde, ce regard est déjà une parole. Il ne s'agit plus de la vulgaire œillade, disqualifiée par l'inévitable

<sup>7</sup> Cela se vérifie dans l'épisode de Benoît, regardant le monde d'une fenêtre haut perchée de son monastère, selon Grégoire le Grand, cf. *Dialogues* II, 35, 3, (Sources Chrétiennes 260), p. 239. Cela se vérifie tout autant pour le moine dans sa vie au ras du sol, selon RB 4.

<sup>8</sup> Irénée HAUSHERR, *Prière de vie, vie de prière*, Paris 1964, p. 379.

<sup>9</sup> *L'œil vivant*. Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Gallimard, Paris 1961, (p. 11-13). Dans son étude de Corneille, Starobinski analyse la vision-regard de Méélite et Tircis : éblouissement, fascination, puis doute, voire obscurcissement. L'éblouissement amoureux était sans preuve. L'amour doit passer par l'épreuve pour être sûr de sa vérité, passer par l'ombre créée par les jaloux, pour retrouver, désormais assurés, les premiers éclats du véritable amour qui regarde toujours et voit désormais autrement.

Siracide (Si 26, 9), mais d'une invitation à chercher soigneusement la vérité du réel dans sa complexité. Ce regard peut se faire découverte, vérification, révélation qu'il est naturel d'espérer reconnue par d'autres. Voir, regarder, découvrir, dire, l'enchaînement est spontané chez l'être humain allant au bout de son humanité : chercheur du vrai et du beau, il se veut diseur d'une bonne aventure, commune à tous.

La quête d'un invisible me semble aujourd'hui, autant sinon plus que jamais, le souci des scientifiques et des artistes. Pourquoi ce choix limité aux savants et aux artistes s'il est question de l'homme qui voit et du moine qui cherche ? Parce que tout homme reconnaît en eux sa vérité humaine. Dès l'enfance, l'être humain veut savoir et dire ce qu'il apprend, et le dire dans un faire. Il est poète au sens premier du verbe grec *poiein* qui signifie créer, faire. Qu'il soit, musicien, architecte, peintre, virtuose de la parole ou de ses mains, pur scientifique, homme de laboratoire ou de bibliothèque, l'être humain veut se situer, usant pour cela de son intelligence qui joue sur deux registres : l'expression rationnelle du savoir et l'expression « poétique » du faire. Savoir et faire, deux catégories toujours à l'œuvre dès les origines de l'homme. Qu'il s'agisse des hommes de jadis appelés primitifs, de leurs inventions, de leurs arts dits « premiers », ou de leurs épopées, toujours les mêmes et toujours nouvelles de génération en génération<sup>10</sup> ; qu'il s'agisse des plus anciens discours connus, ceux d'Hippocrate, de Socrate ou des maîtres spirituels de l'Inde ; qu'il s'agisse des poèmes d'Homère et de Virgile ou de nos contemporains, toujours l'homme s'inquiète de ce qui, jamais absent, le dépasse pourtant. Dans l'hypothèse du savant, derrière l'utopie des philosophes, au fond du rêve, toujours et par tous s'y projette un avenir espéré possible. Espéré, malgré les questions encore sans réponse : au-delà du savoir et du faire, que cherche donc l'homme, sinon ce mystère qui devient lentement culture humaine et, pour chaque homme, seul ou avec d'autres, l'espoir d'un avenir toujours plus humain mais encore invisible.

### **L'invisible des scientifiques et des philosophes**

Le scientifique se veut attentif au réel, son regard se précise sans cesse : depuis 1611, le télescope voit le plus éloigné ; depuis 1656, le microscope voit le plus petit ; depuis 1874, le périscopie surveille tout alentour, et, depuis 1897, les scopies de tout et de tous deviennent

<sup>10</sup> Levi-Strauss, qui vient de mourir, s'en dit convaincu : les mythes sont invariables quels que soient l'espace et le temps de la vie humaine.

continuelles. Triomphe de la science ? Oui<sup>11</sup>, mais en forme de question pour Jean Bernard, professeur de médecine et académicien :

Quoi de plus visible qu'un être humain ? On le photographie, le compte, le dissèque, l'analyse. Évident en tant qu'objet, son être intime échappera-t-il toujours à la science<sup>12</sup> ?

Nous n'en sommes plus à l'apothéose du scientisme, la chose est claire en 2009, année du bicentenaire de Darwin. Un Colloque, tenu en juillet 2009, avait pour thème une interrogation surprenante : « Faire confiance à la science ? » Le n° 31-32, août 2009, de la revue *Connaître*<sup>13</sup> en publie les Actes. Dans son éditorial, Philippe Deterre précise l'enjeu :

Peut-on vraiment faire confiance aux sciences et aux scientifiques ? L'humanité n'a jamais eu autant de techniques à sa disposition et pourtant l'inquiétude n'a jamais été aussi vive : il suffit d'évoquer aujourd'hui les questions difficiles des OGM, des nanosciences ou du réchauffement climatique. [...] Nous sommes à la fois fascinés et méfiants, parfois même catastrophiques.

Trois conférences ouvrent le colloque : celle d'Étienne Klein, docteur en physique et en philosophie : « Que peut-on attendre des techno-sciences ? » ; celle de Jean-Michel Besnier, métaphysicien qui se présente « plutôt comme un athée » : « Le post-humanisme veut-il en finir avec le corps ? » ; celle du théologien jésuite Christoph Theobald : « Entre fascination pour les techno-sciences et craintes écologiques, quelle espérance ? ». Je m'arrête plus particulièrement sur le texte d'Étienne Klein. Il constate qu'après un croire excessif et presque aveugle dans la science, est venu chez beaucoup un « décroire », sorte de défiance provoquée par l'impossibilité pour la science, disent-ils, de prévoir et d'empêcher une catastrophe redoutée comme possible, voire probable. Si le docteur en physique Étienne Klein note les réussites de la science, le même Étienne Klein docteur en philosophie reconnaît le désarroi de l'homme occidental qui, excellent calculateur, n'est plus un penseur : cet homme s'intéresse beaucoup au comment, peu au pourquoi. Or, pense Étienne

<sup>11</sup> « Désormais, nous mettons de minuscules émetteurs sur les aigles afin de pouvoir les suivre dans leurs pérégrinations majestueuses, nous possédons des moyens sophistiqués pour traquer les moindres substances chimiques laissées par les reptiles dans leur environnement, nous observons les mouvements des bateaux et de la mer grâce à l'œil des satellites et nous disséquons les processus biologiques les plus intimes grâce au microscope, au scanner ou à l'échographie ! Le monde est, apparemment du moins, devenu transparent » Cf. J. ARNOULD, dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 257 (2009).

<sup>12</sup> Cité dans la *Revue Zodiaque* 6 consacré aux « Traces de l'invisible ».

<sup>13</sup> Revue semestrielle associée au Réseau Blaise Pascal, éditée par l'Association Foi et Culture scientifique.

Klein, « la science est aussi cette puissance d'intelligibilité, cet élan qui vise à comprendre le monde, qu'il soit visible ou invisible ».

Le bicentenaire de la naissance de Darwin (1809-1882) a favorisé de nouveaux regards sur ses travaux dont on sait, par Darwin lui-même, la prudence des conclusions qu'il en tire, lui qui a écrit puis réécrit jusqu'à six fois son *Origine des espèces selon la sélection naturelle* (1859). Les scientifiques et les philosophes darwiniens s'en estiment d'autant mieux fondés à réfuter les positions créationnistes, tandis que, à propos des mêmes créationnistes ou des théories de Darwin sur l'évolution, les théologiens, plus que jamais attentifs aux rapports entre la science et la foi, s'efforcent de clarifier la notion biblique de création. Dans sa retraite donnée au pape et à la Curie romaine le 13 mars 2009, le P. Raniero Cantalamessa, après avoir fait mention de l'*Intelligent design* et de son actuelle mise en question<sup>14</sup>, cite (et légitime) Teilhard de Chardin.

[Teilhard] a ouvert le discours sur l'évolution à une dimension trinitaire. [Son] apport a essentiellement consisté à introduire dans cette discussion [entre créationnisme et évolutionnisme] la personne du Christ, à en avoir fait ainsi un problème christologique. Son point de départ est biblique. [...] Tout a été créé par lui et pour lui (Col 1, 16). Le Christ apparaît dans cette vision comme le Point Oméga, c'est-à-dire comme sens et aboutissement final de l'évolution cosmique et humaine. Le moyen et les arguments avec lesquels le chercheur jésuite arrive à cette conclusion peuvent être discutés, mais pas la conclusion elle-même. Maurice Blondel en explique bien la raison dans une note écrite pour défendre le penseur Teilhard de Chardin et dans laquelle il dit que, face aux horizons agrandis de la science de la nature et de l'humanité, on ne peut pas, sans trahir le catholicisme, rester sur des explications médiocres et des manières de voir limitées qui font du Christ un incident historique, qui l'isolent du Cosmos comme un faux épisode, et semblent faire de lui un intrus ou une personne dépaycée dans l'immensité écrasante et hostile de l'Univers<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Voir : Cardinal Christoph SCHÖNBORN éd. : *Création et évolution, une journée de réflexion avec Benoît XVI. Actes du Colloque de Castel Gandolfo, 1-3 septembre 2006*, Parole et Silence, Paris 2009. Et la lettre pastorale des évêques suisses, « Création et évolution : une complémentarité mutuelle » écrite à l'occasion du 150<sup>e</sup> anniversaire de la publication de *L'Origine des espèces*, 1859, dans *Documentation catholique* 2420 (2009), p. 288. Voir dans le même numéro, Raymond JAHAE, omi, « Rapport entre foi chrétienne et sciences modernes de la nature », p. 292.

<sup>15</sup> Cité dans la revue *Teilhard aujourd'hui* 30, p. 20s. La référence à Blondel, ici p. 24, est : M. BLONDEL ET A. VALENSIN, *Correspondance*, Aubier, Paris 1965. Après cette déclaration sur le Christ, le prédicateur ajoute : « Ce qui manque encore, pour une vision complète du problème, c'est une considération du rôle de l'Esprit Saint dans la

À plusieurs reprises, François Euvé, jésuite, étudie ces questions actuelles<sup>16</sup> et, de son côté, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de juillet 2009, Jean-Michel Maldamé, dominicain<sup>17</sup>, donne sa « Critique de la raison scientifique au nom de la foi ». Il y étudie la valeur du mythe, qui ne mérite plus le mépris des savants, mais au contraire la reconnaissance par tous d'une véritable pensée humaine qui interroge. Toujours à propos des mythes, le théologien Jacques Arnould, chargé de mission au Centre national d'études spatiales, dans *Création et évolution*, note

le retour ou plus simplement la persistance des mythes de Prométhée, Faust ou Frankenstein. L'intérêt que leur porte notre époque n'est pas nécessairement le fait d'esprits primitifs, infantiles ou anxieux ; il pourrait être aussi le signe d'une mise en question bien réelle, quoique difficile à exprimer, du progrès moderne, [...] d'une accusation, d'une mise en procès de la science.

---

création et l'évolution du cosmos. Le principe de base de la théologie trinitaire l'exige, selon lequel les œuvres *ad extra* de Dieu sont communes aux trois Personnes de la Trinité, chacune participant avec sa propre caractéristique. [...] Qu'apporte l'Esprit de spécifique et de « personnel » dans la création ? Dans la création – écrit saint Basile – le Père est cause primordiale, celui d'où viennent toutes choses ; le Fils est la cause efficiente, celui par lequel toutes choses sont faites ; l'Esprit Saint est la cause perfectionnante. L'action créatrice de l'Esprit est donc à l'origine de la perfection de la création ; nous dirions qu'il n'est pas tant celui qui fait passer le monde du néant à l'être, que celui qui le fait passer d'un être sans forme à un être formé et parfait. » *Le Monde des religions* 39 (janvier 2010) a pour titre « Dieu et la science : Ces scientifiques qui prônent un nouveau dialogue entre science et spiritualité ».

<sup>16</sup> En 2006, premier article dans les *Études* (mars 2006, p. 339-350) : « Pour une théologie de l'évolution ». En 2008, dans *La chair et le souffle* 3/1, p. 51-65, « Découvrir la dimension cosmique du Christ ». En 2009, la *Revue théologique de Louvain* publie les Actes du Colloque « Darwinismes et spécificité humaine », organisé à Louvain-la-Neuve en avril de la même année. François EUVÉ y publie d'abord une traduction de « La science et la quête de la finalité cosmique », du professeur américain JOHN HAUGHT (p. 466-479), puis son propre travail « Darwinisme et religion : aspects théologiques » (p. 490-499). Après avoir constaté « les principaux défis que la théorie darwinienne de l'évolution pose à la théologie chrétienne », Fr. Euvé explore « les ressources de la théologie contemporaine » pour les relever. En novembre 2009, nouvel article dans les *Études* : « Le quadruple défi darwinien » (p. 485-496), avec renvoi au texte déjà signalé des évêques suisses, « Création et évolution, une complémentarité mutuelle », de 2009 également (cf. note 15). Dans *Études* de décembre 2009, enfin, après avoir présenté le livre de Kenneth R. MILLER (biologiste américain, catholique aux convictions darwiniennes déclarées), *À la recherche du Dieu de Darwin*, Fr. Euvé conclut : « Le succès des thèses créationnistes dans l'opinion vient de ce que de nombreux scientifiques en restent à des positions scientistes non critiques. Ce n'est pas parce que la science ne perçoit aucune finalité dans sa vision du monde vivant que la vie humaine n'a aucune finalité. [...] Le dernier chapitre (de Miller) est un plaidoyer pour la liberté : il reste possible de voir dans le caractère non déterministe de l'évolution un signe de l'action créatrice d'un Dieu qui veut des personnes libres » (p. 698).

<sup>17</sup> Il a publié en février 2008 dans *Esprit et Vie* 188 un compte-rendu des livres de STAUNE, *Science et quête de sens* et *Notre existence a-t-elle un sens ?*

Le bicentenaire de Darwin voit aussi l'édition d'un livre de Jean-Claude Ameisen dont je crois utiles les conclusions : *Dans la lumière et les ombres. Darwin et le bouleversement du monde*<sup>18</sup>.

Chacun de nous est plus que ce que nous pouvons en mesurer, quelle que soit l'époque où nous naissons et quels que soient les instruments que nous utilisons pour mesurer, expliquer ou prédire. Et chaque époque nouvelle révèle la vanité, la puérité de certaines connaissances et des préjugés que l'époque précédente tenait pour définitifs et la cruauté avec laquelle ces préjugés et ces connaissances avaient si souvent été mis en œuvre aux dépens de tant de personnes. Depuis la nuit des temps, la démarche religieuse a posé que l'être humain est plus que ce qu'on en pourra jamais connaître. Et cette affirmation est fondée sur une forme de connaissance, donnée a priori, de ce qui ne peut être mesuré : la part de divin, de sacré, la part de l'âme que chacun porte en soi. [...] La science nous raconte sur nous-mêmes et le monde un merveilleux récit, toujours plus riche, toujours plus mystérieux, mais ce récit nous parle de nous et des autres à la troisième personne. Et nous vivons chacun notre vie à la première personne du singulier. Nous disons Je, écrivait Martin Buber, et la science dit Il ou Elle. [...] Il nous faut sans cesse faire en sorte que le langage de la science, le merveilleux récit de la science ne nous rende pas étrangers à nous-mêmes et aux autres<sup>19</sup>.

On le constate, la quête de l'invisible est au cœur de toute activité intelligente et il n'est plus possible d'ignorer le rôle de l'inconscient dans les travaux du savant, du sage ou de l'artiste. Y a-t-il un rapprochement permanent à faire entre l'invisible et l'inconscient pour qui désire aller jusqu'au bout de son humanité ? De son humanité, car il n'est pas question ici du surhumain qui fascine Nietzsche<sup>20</sup> pour qui « ce n'est pas l'humanité, c'est le surhumain qui est le but ». Mais si le « jusqu'au bout de l'humanité » concerne l'humain, cet humain peut-il être connu exactement ? Tel semble l'espoir des sciences humaines et dans *Modernité et christianisme*<sup>21</sup>, Antoine Vergote souligne le paradoxe d'une véritable science de l'être humain devenu objet d'analyse complète. Psychanalyste, l'auteur fait sien un tel programme pour ses recherches savantes, avant de conclure que chercher

<sup>18</sup> Fayard/Seuil, 2008. Jean-Claude Ameisen est président du comité d'éthique de l'Inserm et membre du Conseil national d'éthique. Je remercie Mme Anne-Marie Pelletier de m'avoir conseillé de lire ce texte où se livre, me dit-elle, « une pensée agnostique qui sait désigner la réserve de mystère que nos discours de croyants ne doivent pas chercher à trop dissiper... *Deus absconditus, homo absconditus...* ».

<sup>19</sup> Jean-Claude AMEISEN, *Dans la lumière et les ombres*, p 467s.

<sup>20</sup> Dans *Volonté de puissance*, t. 2, p. 330, cité par Henri DE LUBAC, *Résistance chrétienne au nazisme*, Cerf, Paris 2006, p. 263.

<sup>21</sup> *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Cerf, Paris 1999, p. 97.

à voir clairement, en soi et autour de soi, le plus petit ou le plus lointain et même le plus inconscient, c'est aussi constater que quelque chose échappe au savoir exact. L'invisible est là.

Pour Edgar Morin<sup>22</sup>,

Science, techniques, économie, etc. ont produit et continuent à produire de grandes choses, notamment dans le domaine de la liberté individuelle, de l'accès aux biens matériels. Mais aujourd'hui, ils produisent beaucoup plus d'effets négatifs. Par exemple l'individualisme donne de l'autonomie et de la responsabilité aux personnes, mais il s'accompagne d'égoïsme, de solitude, de la dégradation des solidarités traditionnelles. [...] Il y a dans notre univers des questions fondamentales sur lesquelles buttent les sciences : Qu'est-ce que la réalité profonde ? On ne sait pas. Pourquoi le monde est-il né, d'où est-il sorti ? On ne sait pas. Pourquoi l'humanité est-elle apparue ? On ne sait pas. Je suis pénétré par le sens du mystère. Vous pouvez me dire que cela me rapproche des théologiens négatifs qui disent qu'on ne peut pas nommer Dieu. Oui, je pense que la réalité profonde est indicible. C'est pourquoi j'aime la poésie qui se rapproche le plus de l'indicible. Et, chez beaucoup, la conviction s'affirme de croire non au divin, mais à une spiritualité laïque, car, selon Marcel Gauchet, la quête spirituelle « a basculé de l'offre de sens vers la demande de sens ». On est passé d'un enseignement volontiers reçu à une recherche personnelle<sup>23</sup>.

Si les limites d'un article ne l'interdisaient pas, il faudrait aussi accorder une spéciale attention à la phénoménologie récente, à sa recherche sur la réalité et le message des choses, du corps, de la vie. Pour les phénoménologues, qu'il s'agisse d'un invisible humain supposé suffire à imprégner toute vie, ou d'un invisible divin révélé à l'homme, on ne saurait jamais séparer l'invisible du réel le mieux constaté. L'intérêt porté par eux à la condition humaine leur semble directement nécessaire à la découverte d'un invisible qu'aucun ne refuse. Quel chrétien nierait cet intérêt porté au terrestre ? Ce serait dévaluer sinon rendre insignifiante l'incarnation du Verbe.

### L'invisible des artistes

Nous allons constater l'importance de ce réalisme terrestre dans l'évocation de l'invisible, dans l'œuvre non plus du savant mais de

<sup>22</sup> Dans *Croire aujourd'hui* 245 (mai 2008), p. 29, repris du *Face aux chrétiens* du 10 janvier 2008.

<sup>23</sup> Dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre-décembre 2009, voir F. GUIBAL, « Philosophie, laïcité, spiritualité. À partir du débat entre André Comte-Sponville et Luc Ferry », p. 748.

l'artiste. Qu'il soit sculpteur, architecte, poète, écrivain, musicien ou peintre, il est toujours révélateur d'un mystère caché, fût-ce à tel instant de spéciale détresse. En cela l'invisible, et peut-être lui seul, nous permet de vivre : en lui le drame humain ne sera jamais une tragédie sans espoir.

Saint-John Perse, exilé en Amérique, apprend en 1944 que sa mère, demeurée en France, est à la fin de ses jours. Il écrit :

Celle à qui je pense [et qui] du fond de son grand âge lève à son Dieu sa face de douceur... et, comme un grand *Ave* de grâce sur nos pas, chante tout bas le chant très pur de notre race... Dame de haut parage, fut votre âme muette à l'ombre de vos croix<sup>24</sup>.

Aragon écrit son poème *Les yeux d'Elsa* en février 1942, à l'heure d'une Allemagne encore partout victorieuse. Écoutons-le :

Les vents chassent en vain les chagrins de l'azur  
Tes yeux plus clairs que lui lorsqu'une larme y luit

Tes yeux rendent jaloux le ciel d'après la pluie  
Le verre n'est jamais si bleu qu'à sa brisure  
Mère de sept douleurs ô lumière mouillée  
Sept glaives ont percé le prisme des couleurs  
Le jour est plus poignant qui point entre les pleurs  
L'iris troué de noir plus bleu d'être endeuillé.  
Tes yeux dans le malheur ouvrent la double brèche  
Par où se reproduit le miracle des Rois  
Lorsque le cœur battant ils virent tous les trois  
Le manteau de Marie accroché dans la crèche<sup>25</sup>.

La parabole est limpide : Marie, la Mère des sept douleurs, pour dire l'autre mère, la France, alors en douleur d'avenir. Ici et là, quand meurt Jésus et que la France semble mourante, demeurerait l'espérance qui prend chez Aragon le visage d'Elsa, comme celui de Marie disait l'amour plus fort que toute mort.

Et qu'importe ce qu'il en adviendra, si, à l'heure de la plus grande haine, j'ai un instant montré à ce pays déchiré le visage resplendissant de l'amour.

Henri-Irénée Marrou, lui, nous parle de musique. Disciple de saint Augustin qui, revenu en Afrique, avait interrompu la composition de

<sup>24</sup> Dans *Œuvres complètes*, (La Pléiade), Gallimard, Paris 1972, p. 160. Extrait de *Neiges*, poème écrit pour sa mère, en 1944.

<sup>25</sup> Louis ARAGON (1897-1982) est le poète de la colère et de la révolution, son regard est tendu vers un temps où l'homme sera délivré de ses chaînes. Mais il y a Elsa. (*Cantique d'Elsa* et *Les Yeux d'Elsa*, 1942, *Elsa*, 1959, *Le Fou d'Elsa*, 1963). La citation faite ici se trouve dans *Œuvres poétiques complètes*, (La Pléiade), Paris 2007, p. 758, et commentaire p. 871.

son *Traité de la Musique* en six livres – « *Omnes illae deliciae fugere de manibus* » –, Marrou lit et commente ce texte dans son *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin*<sup>26</sup>.

Le sculpteur, le peintre imitent des volumes, des lignes, des couleurs, les formes du monde sensible, mais le musicien, lui, que prétendrait-il imiter avec ses intervalles et ses rythmes ?

La musique est imitation, répond Marrou, et révélation d'une harmonie intime au musicien avant même qu'il ne la fasse résonner et entendre.

[Révélation d'une] musique intérieure qui réside, au plus secret du cœur, dans le sein d'un mystérieux Silence. [...] Musique silencieuse. Et sans doute, dans l'état présent de notre vie charnelle, de cette Musique, ce n'est que pour de brefs instants que nous pouvons goûter la plénitude divine, mais que serait la musique, sans le rêve de ces instants ?

Avec Pierre Dalloz, l'architecture se fait poème de l'invisible, non seulement dans les abbayes cisterciennes provençales, mais dans la beauté, unique à son avis, du *De Consideratione* de saint Bernard. En 1941, il le traduit et, sur épreuves et manuscrit, le fait connaître à des hommes déjà soucieux de la renaissance politique de la France. Il s'agit, on le sait, d'un texte adressé, de 1148 à 1152, par saint Bernard au cistercien devenu pape, Eugène III, livre politique, au sens noble et très concret, et que Dalloz s'empresse, dès sa publication en 1943 à Alger, d'offrir au général de Gaulle. Vocation de l'art politique à dire quel invisible ? Pierre Dalloz chante, après saint Bernard, d'une architecture, nous dirions d'une organisation humaine, s'inspirant d'une recherche, jamais terminée, de qui est Dieu, sommet et dernière phrase du *De Consideratione* ? Nous ne sommes pas loin de l'art spirituel de *RB 4*, seul art permettant à une communauté de moines d'aller au bout de son humanité.

Écrivains et poètes, musiciens, architectes, et souvent dans des situations dramatiques, tous ont su y célébrer l'invisible. Que vont en dire les peintres ?

Le peintre sait parfaitement que son œuvre ne sera jamais copie, mais interprétation d'un modèle et révélation de l'invisible qu'il y

<sup>26</sup> Historien et spontanément résistant à l'Allemagne nazie, Marrou termine son ouvrage le 31 août 1940, aux heures du grand drame national, et le publie en 1942, sous le nom de Henri Davenson, aux éditions de la Baconnière de Neuchâtel. Je n'ai fait que résumer (et donner envie de lire ?) le texte de Marrou, au moins dans les extraits publiés dans les *Cahiers Marrou 2* (2009), où se voit en couverture l'ex-libris de Marrou, un renard et une légende : *Expecto*.

aura perçu. Des siècles d'efforts humains ont cherché, et renoncé, à dire l'invisible, celui de Dieu, celui de l'homme. Pourtant une brève allusion du père Bro à l'effort de l'art moderne me semble bien dire l'enjeu de toute peinture dans sa quête de l'invisible.

La délectation qui désignait habituellement la beauté – était tenu pour beau ce qui plaît à la vue – ne suffit plus pour décrire et comprendre l'art actuel. Il faut remonter plus haut que le seul plaisir de voir, que la seule complaisance. Ce n'est pas le moindre intérêt de l'art contemporain. [...] À l'instant même où, dans ses moments de désespoir, l'art abandonne les apparences plaisantes, il amène à voir que le réel est autre que ce à quoi on voudrait parfois le réduire<sup>27</sup>.

À ce va-et-vient constant du visible à l'invisible, à cette respiration profonde, à ce désir d'infini, s'intéresse de son côté le père Angelico Surchamp, dans son œuvre (*Zodiaque*) et dans celle de son collaborateur, le chanoine Denis Grivot d'Autun, auquel il rend hommage dans une conférence « Le chanoine Denis Grivot et l'art roman », donnée à Autun en juillet 2009.

Nous avons peine à réaliser l'extraordinaire révolution qu'a représentée, dans l'art, la peinture des impressionnistes, prolongée par celle des grands fondateurs de l'art moderne : Cézanne, Van Gogh, Gauguin, puis par les mouvements suivants, nabis et cubistes, brusquement interrompus dans leur élan par la terrible guerre de 1914. Cette évolution continue et rapide (moins de cinquante ans) a été en quelque sorte accélérée par la découverte de la photographie en 1822 par Nicéphore Niepce à Saint-Loup de Varenne, aux portes de Chalon-sur-Saône. Il est bien clair que la peinture, plus que jamais, se voyait autorisée à se libérer de son rapport à la nature, si essentiel pourtant aux yeux de Salomon Reinach.

De l'art roman, Salomon Reinach (1858-1932), archéologue alors important, disait : « Leur art (celui des sculpteurs romans) est quelque fois majestueux, puissant, décoratif : mais il est toujours abstrait, en marge de la réalité et conventionnel. » Devant le tympan de la cathédrale d'Autun, il estime qu'il « n'y a guère moins de barbarie dans le tympan de l'église de Moissac ». À l'opposé, le père Angelico Surchamp, étudiant l'évolution de l'art moderne, conclut : « C'est cette évolution, cette révolution, et elle seule, qui a permis de redécouvrir, d'apprécier et d'aimer les primitifs et l'art roman<sup>28</sup>. »

<sup>27</sup> Bernard BRO, *La beauté sauvera le monde*, Paris 1990, p. 384-385.

<sup>28</sup> Angelico SURCHAMP, « Le chanoine Denis Grivot et l'art roman », archives de la Pierre-qui-Vire.

Comme l'art roman y conduisait spontanément, l'art sous toutes ses formes, y compris les plus abstraites, conduit à l'invisible<sup>29</sup>.

### **La vie monastique, une pratique de la recherche de l'Invisible**

Même incomplet, ce regard sur l'homme en souci de l'invisible doit provoquer l'admiration, tant est noble l'homme qu'habite le désir d'aller au bout de lui-même tandis qu'il scrute le visible sous tous ses aspects et en dit les merveilles. S'il y découvre aussi le mal, le malheur, la mort, ces réalités ne peuvent avoir le dernier mot aussi longtemps que l'homme désire et favorise l'harmonie où lieux, temps, hommes, trouveront, avec leur unité, leur raison d'être. Un tel désir de l'invisible va se traduire en manière de vivre. En « style » pour emprunter ce mot à Urs von Balthasar naguère, à Christoph Theobald aujourd'hui. Si plus d'un, qu'il soit savant, philosophe ou artiste, parle alors de « spiritualité sans Dieu », laïque et purement humaine, ces mots, sans nous suffire, ne sauraient nous rebuter : ils sont le signe que, pour eux comme pour les chrétiens, ce qu'ils sont d'ailleurs souvent, la vie humaine est toujours un mystère en quête de lumière. Une inquiétude ? Oui, mais le christianisme se présente alors comme une manière nouvelle de vivre depuis que le Verbe s'est fait chair.

Voir et croire. Le duo est fondamental pour saint Jean, pour le chrétien, pour le moine chrétien qui espèrent pouvoir vivre sur la terre comme au ciel : ils sont plongés, ils sont ancrés dans le visible, y découvrant l'invisible. Dans la chair, dans l'histoire, dans le temps, dans le quotidien de l'humanité se dit, depuis l'incarnation du Verbe, la transcendance d'une personne présente et non plus seulement son désir<sup>30</sup>. Style chrétien original et vécu de diverses manières. C'est l'un des styles chrétiens possibles que nous trouvons dans la Règle des moines. Plus qu'un savoir sur Dieu, elle propose un art de vivre avec lui en tout lieu, en tout temps, en toute rencontre humaine, ainsi que le demande la lettre aux Colossiens : « Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce par lui à Dieu le Père » (Col 3, 17). Dire, faire : l'invisible cherché et « contemplé » se traduit en expérience humaine qui, loin d'être un

<sup>29</sup> Dans *Arts sacrés* 2 (novembre-décembre 2009), le P. Angelico Surchamp renvoie au premier numéro de la collection *Zodiaque* en 1951, où « l'art roman n'est quasiment pas évoqué. Oui, le véritable sujet c'était l'art abstrait. L'art roman nous a d'abord intéressés en tant qu'art primitif. C'est pourquoi je préfère le XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. »

<sup>30</sup> C'est le thème de Yves LEDURE, dans l'article « Transcendentalité ou l'au-delà du désir », *Revue Théologique de Louvain* 40 (2009), p. 190-212. L'homme est « juste », il vit tendu vers l'illimité.

rêve ou l'évasion dans un monde autre que le nôtre, se précise comme l'harmonie de deux pôles donnant sa stabilité à la vie de l'homme conçue comme une quête, celle du Dieu unique permettant à tous les hommes, tous les lieux, tous les temps d'être rassemblés en Christ. La note d'universalité est au cœur du christianisme, elle est la note invisible donnant au visible sa signification.

L'expérience très concrète de cet invisible reconnu présent me semble se dire en trois manières spécialement expressives du projet monastique de la *RB* : stabilité, prière continuelle, prise de distance (clôture). Trois manières de dire la présence du Christ et la note d'universalité qu'il est venu clairement proposer aux hommes pour que leur vie soit celle d'êtres libres comme il convient aux fils de Dieu. Expliquons-nous.

### 1° *Stabilité du moine*

La stabilité du moine est l'objet d'une promesse publique, « solennelle » au sens juridique. Elle n'a rien d'une incarcération et signifie au contraire une sortie de soi, une libération. Le mot stabilité mérite d'être regardé de près. Venue du verbe latin *stare*, la stabilité, désirée puis promise par le moine, n'est pas le fait de sa propre et unique décision, elle est l'objet d'un contrat entre la communauté et le moine : s'il s'agit de sa stabilité personnelle dans telle communauté, cette communauté, elle aussi, assure sa propre stabilité en acceptant un candidat soigneusement examiné. Cette double stabilité assez complexe permet à chacun d'acquérir ce qu'on appelle, à partir du même *stare*, une stature personnelle nécessaire à qui veut s'intégrer dans un ensemble. Cette intégration se fera selon des constitutions (encore *stare*) permettant, au sens précis, de tenir debout ensemble, de vivre en allant toujours plus loin, jusqu'au bout de sa vocation d'homme. Gageure que ne résout pas le *Sta vir*, idéal du stoïcien de Rome, jadis, et, aujourd'hui encore, celui de beaucoup d'êtres humains : « Homme, tiens debout ». Mais qui se targuerait de toujours se tenir comme il le devrait ? La stabilité d'une communauté monastique et de chacun de ses membres est toujours problématique. Pour deux raisons tenant à la nature même du christianisme. D'abord parce que ce christianisme

est constitué d'un mélange instable combinant deux éléments hétérogènes : un mouvement messianique émergé du judaïsme au 1<sup>er</sup> siècle et une religion de salut, de modèle universel<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Selon Michel BOUTTIER cité par D. MARGUERAT dans *Le cas Jésus Christ*, (P. GIBERT et C. THEOBALD directeurs), Bayard, Paris 2002, p. 138.

Ensuite, parce que le comportement chrétien personnel devra toujours harmoniser la loi de Moïse et la grâce venue par Jésus Christ : le Décalogue, don toujours actuel de Dieu, à chaque homme comme à tous, et la grâce qui ne cesse de nous configurer au Christ non plus seulement selon la lettre d'une loi, mais selon l'Esprit du Christ qui anime le moine et, dans le monde, l'Église.

Stabilité problématique, disions-nous, mais stabilité possible si elle a dans le Christ, toujours et partout, son centre de gravité. « Ne rien préférer au Christ », dit saint Benoît. « Demeurer dans son amour », dit l'Évangile. Être stable et demeurer dans la préférence pour le Christ, ces deux formulations du même commandement permettent à l'être humain la même chose : dans l'instabilité continuelle de la vie, celle-ci conserve dans le Christ son centre de gravité permettant à l'homme d'être lui-même, à la fois construit et se construisant jusqu'au bout de son humanité restaurée en Christ, restaurée par la croix du Christ signe parfait d'un amour stable et d'un amour donné au monde.

Nous voici passés de la stabilité du moine à la croix du Christ, très normalement puisque, dans la croix du Christ, ont coïncidé la stabilité de l'amour en Dieu et l'instabilité humaine que manifeste le péché. Continuellement refait sur lui-même par le chrétien et spécialement par le moine, ce signe de la croix du Christ réalise, incarne son mystère dans la vie humaine, dès lors qu'il n'est plus automatique mais un geste posé, voulu, libre. Se signer, c'est s'ouvrir aux dimensions universelles du Christ, là est cette première manière proposée au moine pour que sa vie ne soit plus à lui-même mais donnée concrètement à Dieu dont l'amour remplit l'univers. Nous voici revenus à l'universel. Par le signe de la croix, nous couvrons à nouveau l'espace, disons tous les lieux habités, le cosmos créé par Dieu.

Un signe de croix a fréquemment sa place dans l'histoire des hommes. Les soldats romains, dévots de Mithra (dieu solaire et sauveur eschatologique, fêté le 25 décembre), pratiquent avant le combat un tel signe<sup>32</sup>. C'est proprement un signe cosmique leur permettant, de rejoindre, dans l'air brassé selon ses quatre dimensions, les esprits supposés diriger le monde et qu'on espère se rendre favorables. Même espoir de salut mis dans un tel signe chez les brahmanes de toute antiquité, signe de salut (Prométhée), et marqué aussi sur les jeunes bouddhistes. Quand les nazis ont à leur tour adopté la croix gammée à partir du swastika, ils ignoraient la croix du Christ,

---

<sup>32</sup> Voir *La Maison-Dieu* 75 (1963), p. 43 et 53.

dite souvent gemmée pour les pierres précieuses qui y sont incrustées, et qui, loin de privilégier une race prétendument appelée à gouverner l'humanité, rassemble l'humanité recentrée en lui, le Christ. Saint Irénée disait déjà cela :

Parce que le Christ est le Verbe du Dieu tout-puissant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et soutient sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi –, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu, qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers : il fallait en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, produisît au jour son impression en forme de croix dans l'univers, afin de révéler par sa posture visible de crucifié, son action au plan invisible<sup>33</sup>.

## 2° *L'expérience de l'Opus Dei*

Elle est très originale, non plus seulement expérience cosmique que résume le signe de la croix, mais expérience de tous les temps ramassés en un seul, celui de la célébration, en un moment unique, du *kairos* du Christ, moment universel par excellence où tous les participants se trouvent en lui, invisible et présent, réellement universels.

Jean-Yves Lacoste voit dans la liturgie la possibilité pour le chrétien d'« exister à partir de son avenir<sup>34</sup> ». Il définit la liturgie comme lieu et non-lieu, elle se passe ici et aujourd'hui, c'est clairement une action humaine située, elle est un lieu. Mais elle est surtout un non-lieu. Il écrit :

La liturgie conjoint en effet l'attente à la reconnaissance d'une présence. Le monde est le royaume de la non-parousie, et elle [la liturgie] veut la parousie. En revanche, la délimitation du non-lieu liturgique s'offre à l'interprétation comme mise entre parenthèses du monde et de l'histoire. La liturgie n'institue certes pas la parousie. Elle représente toutefois un certain pouvoir de mettre hors jeu tout ce qui écarte l'homme de la parousie ; ou, pour le dire autrement, de vivre d'une présence comme si – mais comme si seulement – cette présence était la parousie. Il importera donc de remarquer que la temporalisation liturgique, en son cœur, désintéresse de tout avenir que mesure notre être-vers-la-mort (même s'il est banalement vrai que l'on ne prend pas congé de son monde, de son être vers la mort et donc du poids dont ils pèsent sur toute temporalisation, pour la simple

<sup>33</sup> *Démonstration de la prédication apostolique*, § 34, (Sources Chrétiennes 406).

<sup>34</sup> *Expérience et absolu*, Puf, Paris 1994, p. 69s.

raison que l'on se veut absolument intéressé à l'Absolu). Et il importera au premier chef de remarquer que l'avenir absolu n'est pas d'abord l'horizon de l'expérience liturgique, et que celle-ci ne doit pas être pensée d'abord comme manifestant l'écart de l'historique et de l'eschatologique, mais comme l'abolissant. L'*eschaton* n'apparaît donc pas comme ce plus haut possible qui ordonnerait à lui le réel d'un présent mondain, et nous déporterait de ce présent plus radicalement que tout souci ne peut le faire. Il apparaît au contraire comme condition d'un présent auquel rien ne fait défaut : d'un présent saturé de sens, d'une part, d'un présent aussi qui se peut vivre dans la jouissance d'une présence, d'un présent donc où nulle possibilité ne met en question la réalité, parce que le dernier possible, l'*eschaton*, n'en est plus à distance – parce que la distance qui le définit s'y trouve neutralisée [...]. Nulle intelligence de la liturgie n'est possible si nous n'y percevons la percée dans laquelle les revendications eschatologiques de l'Absolu se substituent aux revendications historiques du monde, n'abolissant certes pas la facticité de celles-ci, mais prenant possession du non-lieu liturgique en permettant une certaine occultation de notre facticité qui ne soit pas une œuvre de divertissement. C'est à ce compte que l'*eschaton* n'est pas l'horizon dans lequel vit l'homme qui prie, mais qu'il est déjà le secret présent de nos prières<sup>35</sup>.

Dans une telle liturgie, le moine chrétien devient aussi universel que le Christ.

La liturgie a ce pouvoir de nous en persuader, tout ce qui mérite d'être appelé un art aura ce pouvoir spirituel de nous mettre, à travers le visible, en relation de vie avec l'invisible. Non seulement l'art oratoire et du chant, celui de la peinture ou l'art floral, mais, qu'il s'agisse de la chironomie du maître de chœur ou de l'adroite chiropraxie du chirurgien, de l'art culinaire du moine préparant les repas des frères ou de l'art de vivre harmonieusement à plusieurs, ou encore de l'enfance de l'art comme on le dit d'une manière heureuse, tout art peut devenir liturgie, relation spirituelle au Christ et par lui à Dieu à tel moment du temps où tous les temps semblent et sont présents, comme hors du temps. Moment universel.

### 3° *L'expérience de la clôture*

La clôture est très paradoxale. Nullement retranchement d'un individu ou d'une communauté, elle est la prise de distance indispensable à chaque personne, et pas seulement au moine, pour être lui-même et vivre en réelle liberté. Elle est la distance réelle qui permet

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 71-72.

à chacun, en refusant tout enclos fusionnel, de s'ouvrir à un autre que lui et, avec cet autre, de vivre en humanité vraie. C'est le sens de la clôture selon saint Benoît : il faut savoir fermer sa porte, il faut savoir l'ouvrir. L'expérience se fait alors de l'humanité ramassée dans l'accueil du *noviter veniens*, le nouveau venu qui est non seulement le candidat à la vie monastique mais tout homme inconnu qui survient à l'improviste, et doit être accueilli. Il est le signe du Christ. Il est l'humanité entière qui, comme ramassée en lui, frappe à la porte<sup>36</sup>.

Ces trois manières monastiques d'aller au bout de son humanité demandent au croyant du courage, celui de sortir de soi, de se perdre, dit l'Évangile, pour se trouver libéré de son propre esclavage, le pire. En cherchant Dieu dans la préférence donnée au Christ qui est réellement présent en tout lieu de l'espace, en tout temps de l'histoire, en tout homme qui survient, le disciple de saint Benoît apprend l'art spirituel de vivre sur terre comme au ciel. Vie contemplative vécue dans le visible terrestre et lisant en lui l'invisible divin révélé en Jésus Christ. Vie contemplative qui est recherche de ce qui n'est pas encore connu et ne le sera même que dans la foi, chant de l'indicible, où ce qui passe est ordonné à ce qui demeure, où le nomade se voit citoyen stable de la maison de Dieu, demeurant dans l'amour filial pour Dieu, l'amour fraternel et le respect du cosmos qui, immense à nos yeux, n'est pourtant que le reflet d'une autre immensité, celle de Dieu. En allant courageusement à la rencontre de Dieu qui l'attend et l'attire, l'homme se découvre créé pour expérimenter, à l'intime de son être, l'universel de Dieu. Il n'est pas Dieu, il Le cherche. Pour saint Benoît, cela est sûr et il le dit aux moines qui persévèrent : Tu parviendras, nous parviendrons tous ensemble.

*Abbaye de la Pierre-qui-Vire*  
F – 89630 SAINT-LÉGER-VAUBAN

Denis HUERRE, osb

<sup>36</sup> Paulo JESUS, « L'instabilité de l'être-avec. Configurations de l'intersubjectivité », *Revue philosophique de Louvain* 107 (2009), p. 269-300. « La dissociation moi-autrui est un trouble intervallaire qui commence et finit avec le monologue d'une conscience insensible » (p. 297). L'auteur propose trois positions sur l'intersubjectivité : une configuration déséquilibrée égocentrique (Jean-Paul Sartre) ; une configuration symétrique (Maurice Merleau-Ponty) ; une configuration déséquilibrée hétérocentrique (Emmanuel Lévinas).