

La Maison-Dieu, 201, 1995/1, 83-103

Jacques GAGEY

L'APPEL À LA PERFECTION DANS LES NOUVELLES GÉNÉRATIONS

« La jeunesse discernera toujours si nous agissons par principe seulement ou à cause de notre responsabilité vivante ; car il s'agit là de son propre avenir. »

(Dietrich BONHOEFFER.)

QUEL sens donnons-nous aujourd'hui à l'appel évangélique à la perfection ? Quel est le retentissement de cet appel chez les jeunes générations ? Que signifie réellement pour eux faire face à cet appel ?

Aborder la question de l'appel à la perfection est au fond une joyeuse perspective. En effet, n'est-il pas motivant pour le chrétien de considérer ce qui touche le plus directement à son bonheur, comme ce que le Christ lui demande : une vie accomplie, quoi de plus désirable ! Dans ce « temps de crise », selon l'expression trop employée, c'est miséricorde de penser que nous pourrions correspondre à la mission à laquelle le Christ nous destine en écoutant un appel somme toute intéressant, sans nous

demander d'abord si nous avons su y répondre, ou si nous possédons les moyens d'y répondre¹...

La question de l'appel à la perfection fait pourtant difficulté dans notre contexte catholique postmoderne actuel. La difficulté doit être précisée : ce sera le premier temps de notre réflexion. Dans un deuxième temps, nous livrerons nos réflexions d'aumônier sur le retentissement de cet appel dans les générations étudiantes que nous servons depuis une dizaine d'années. Dans un troisième temps, nous prendrons le recul de l'Histoire par rapport à notre analyse de la situation actuelle, en remontant aux racines modernes de notre conception de la vie chrétienne et aux apories de cette conception, sur lesquelles la crise *quiétiste* nous permet de mettre le doigt. En méditant brièvement le sens de cette crise et de son règlement, nous recueillerons quelques lumières sur nos actuelles difficultés.

LE PROBLÈME DE LA VIE CHRÉTIENNE

La perplexité qui répond aujourd'hui à l'évocation de ce thème pourtant si traditionnel, appel à la sainteté, appel à la perfection, remonte sans doute à la disqualification des modèles militants plutôt séculiers des années 60-70, à travers lesquels on croyait posséder une réponse à cette question.

Depuis lors, les tentatives se sont multipliées pour répondre à cette question qui ne paraît pas clarifiée. Le chrétien peine à discerner sa ligne de sanctification, son chemin de vie chrétienne ; et le prêtre, le responsable pastoral, à trouver l'axe organisateur de son action au

1. Cette remarque de bon sens mériterait d'être appliquée à notre Église, si inquiète d'elle-même et de savoir si elle sait bien correspondre à la finalité en vue de laquelle elle a été fondée. On pourrait voir dans le réconfort procuré par la lecture de *Puissances et latences de la religion catholique* (Paris, 1993), d'Alphonse DUPRONT († en 1990), le dernier symptôme de cette inquiétude et peut-être un indice de guérison. Ce livre est peut-être le premier des livres de « bilan et diagnostic » intelligents réellement optimiste.

service de l'Église sainte. Si beaucoup ne voient plus *comment* on pourrait être chrétien, la possibilité d'une expérience chrétienne fait l'objet d'une attente plus profonde peut-être qu'on ne le croit. Le chiffre des catéchumènes en nette augmentation ne suffit pas à donner une juste représentation de cet état de la motivation — tout du moins si l'on en croit les catéchumènes eux-mêmes, qui disent si souvent avoir vécu la recherche d'un accès à l'Église comme un parcours d'obstacles. Malheureusement, lorsque la difficile instruction catéchuménale a été menée à bien, surmontant l'instabilité géographique et la dispersion de la motivation engendrées par la vie moderne, lorsque les trois sacrements ont été conférés, un nombre significatif de jeunes baptisés délaisse la pratique en peu de temps. Qu'est-ce que vivre *en chrétien* ? Le nouveau catholique manque d'une réponse suffisante à cette question. Pour le dire dans le langage de la démarche baptismale, la difficulté de l'initiation chrétienne s'est déplacée du catéchuménat au néophytat.

Le problème général illustré par cette première observation paraît être le suivant : nous ne voyons pas clairement ce qu'est la vie chrétienne et comment la transmettre, ces deux points de vue étant liés dans notre esprit. Quand on parle aujourd'hui de la « crise des traditions », on se représente communément la tradition comme un protocole de pratiques tel que ceux qui s'y conforment reçoivent ce que la tradition est censée donner. Vivre une telle tradition, c'est identiquement exercer le *savoir-transmettre* contenu dans ces pratiques. Autrement dit, appartenir à une tradition consiste à en perpétuer les pratiques. Ainsi la messe, considérée comme sacrement de l'*initiation* chrétienne, représente la *pratique* à travers laquelle notre accrochage à la tradition chrétienne est garanti. La fragilisation d'une telle pratique n'est-elle pas d'abord simplement l'expression chrétienne d'une crise générale des traditions, dont l'Église n'a pas en premier lieu à se sentir coupable ?

Nous le savons, le travail des *altérités culturelles* attaque les protocoles d'initiation régionaux en les relativisant, il engendre la multiplication des syncrétismes spirituels qui contestent la prééminence des « initiatiques » traditionnelles. En écho à ce phénomène, nous trouvons dans l'Église une démultiplication des communautés d'*initiation à la vie chrétienne* (à commencer par les propositions charismatiques, il y a de cela une vingtaine d'années), et en même temps un affaiblissement des appartenances *communautaires*. Développons ces deux points.

D'une part, nous remarquons une diversification acceptée : les traditions spirituelles les plus vénérables, légitimées par des siècles de remises en cause réussies, et une floraison de néo-communautés vite poussées acceptent de se partager l'attention des chrétiens et se fécondent *mutuellement*. En contrepoint, la notion de tradition spirituelle pure, d'« *autarcie spirituelle* » se perd, comme en témoigne *a contrario* le retour fébrile des congrégations spirituelles à leurs récits fondateurs.

D'autre part, nous remarquons une labilité de la vie chrétienne. L'aumônier, le directeur de retraites, le chef charismatique se rendent compte que l'étudiant, le célibataire de trente ans ou les jeunes mariés prient et pratiquent par phases, par saisons, sporadiquement... : on est pratiquant en vacances, participant d'un jour, d'un week-end, d'un camp ; ou bien on va à la messe tous les jours mais cela n'aura qu'un temps... L'adhésion aux groupes d'action ou de piété est généralement de courte durée pour les nouvelles générations. Même les plus convaincus réévaluent sans complexe leur engagement dans tel groupe chrétien, quand la nécessité se fait sentir. Ainsi, l'investissement religieux se défait et se recompose au gré des aventures humaines *singulières* ²...

Les choix de vie chrétienne paraissent dominés par la question du *bénéfice spirituel* qu'on réalisera. De fait, l'engagement dans un groupe ne s'identifie pas avec

2. Voir à titre documentaire, Monique HÉBRARD, *Entre Nouvel Âge et christianisme, dix témoins racontent*, Paris, 1994.

l'adhésion aux conceptions de l'initiation chrétienne mises en œuvre dans ce groupe. Certes, le participant a besoin que le responsable croie dans la manière dont il s'y prend, mais aussi qu'il ne lui demande pas d'y croire, d'adhérer à l'idée qu'il se fait de son action. À cet égard, la capacité d'une proposition à se présenter comme non incontournable, non nécessaire, est devenue un facteur de crédibilité ! On veut bien faire ainsi, s'il est bien entendu qu'on aurait pu faire autrement, ou ailleurs. Cela pose évidemment le problème de la motivation des responsables — et partant, de leur recrutement —, dans la mesure où ceux-ci ont beaucoup de peine à se représenter eux-mêmes comme les praticiens nécessaires et compétents d'une transmission. Difficile d'avoir une représentation « curiale » de son activité, difficile de compter les âmes dont on a la charge (*cura animarum*), lorsque la proposition de vie chrétienne déployée dans son aire d'influence ne semble jamais suffire au chrétien. Nous sommes loin du « chef de cordée » !

On l'aura compris, le chrétien des nouvelles générations est rarement d'un *seul* « clocher » : il a plusieurs fers au feu. Il y a plus : il ne recule pas devant des pérégrinations loin de la *tradition de la foi* ; traversées spirituelles intégristes, fondamentalismes, plongées dans le monde des néo-synchrétismes spirituels ; on peut être « GBU », réformé *et* catholique en même temps ; on peut fréquenter Saint-Germain-des-Prés *et* Saint-Nicolas-du-Chardonnet ; on peut être intégriste *et* catholique ! Ainsi, le catholique de souche s'aventure hors des frontières de la doctrine chrétienne sans avoir le sentiment de mettre son identité religieuse en péril³.

3. Le petit milieu traditionaliste, que notre ministère à la faculté de droit d'Assas (Paris) nous amène à fréquenter, s'intègre sans difficulté dans notre description. La porosité intégriste-traditionaliste est forte, et elle joue actuellement en faveur des traditionalistes (catholiques, donc). — Pour un traditionaliste, « préférer » la messe de saint Pie V à la messe de Paul VI, et supplier le pape d'en donner le libre usage, c'est déjà envisager une multiplicité des rites possibles ; et par conséquent, c'est ruiner le critère d'appartenance à une tradition par l'adhésion à une orthopraxie rituelle — c'est avouer l'appartenance

RÉSONANCE DE L'APPEL À LA PERFECTION DANS LA JEUNESSE ÉTUDIANTE

Embellie religieuse

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le thème de la perfection ne laisse pas indifférents les jeunes qui cherchent comment « faire leur vie » dans ce paysage spirituel en métamorphose. Replaçons-nous à la sortie de l'adolescence. À cette époque de la vie, l'altérité a posé ses marques sur le corps, le développement sexuel rend témoignage de l'appel de l'amour en son irrémédiable atteinte : il s'agit maintenant de *faire face* à cet appel. C'est le temps venu de prendre à l'égard de ce remue-ménage d'altérité, en lequel nous sommes revendiqués comme sujets, une décision intime favorable.

Pour décrire ce moment d'ouverture responsable, de prise de confiance dont il est ici question, ne vaudrait-il pas mieux parler d'une *option en faveur de la foi qu'on a*, plutôt que d'un événement de foi ?

En effet, l'époque actuelle ne nous permet plus de confondre un tel événement avec la décision de croire qui met fin au vertige de l'athéisme, tel qu'il subjuguait notre société jusque dans les années 70. La décision de prendre la foi au sérieux n'a plus aucun rapport avec la conjuration du soupçon qu'une certaine rationalité faisait peser sur la tradition religieuse. La tentative intellectuelle de désespérer du religieux est mise en échec par les faits. Le vieux conflit foi-raison n'est plus à l'ordre du jour.

à son temps. D'une certaine manière, le traditionaliste envisage la messe comme « piété » eucharistique. Il recherche un certain type de messe en fonction d'un certain besoin spirituel à couvrir. L'intégrisme lui-même doit être envisagé comme un choix de piété. Le besoin spirituel mieux que la recherche d'une certaine « justice » morale et doctrinale conduit l'intégriste au-delà de la fidélité à l'orthodoxie de l'Église, avec le sentiment de sauvegarder son identité.

Au contraire, le débat intime au sujet de la crédibilité de l'appel de l'amour remet à la mémoire de l'étudiant l'écho sourd et profond comme un bruit de cloches, rendu à cette question dans le pays de la tradition chrétienne. Il tend l'oreille vers cette rumeur dont la respiration même seulement culturelle d'un air catholique lui avait fait pressentir la familiarité. En lui-même, et sans se l'avouer peut-être, il incline à penser qu'il y aurait *quelque chose à faire* du côté religieux pour la foi qui s'anime en lui au sujet de l'amour qui le porte. Quelque chose à faire, *il ne sait quoi*, pour que sa vie avance dans la bonne direction comme il le désire. D'où *un certain crédit* alloué à l'institution chrétienne au moins comme garante de l'importance de cette affaire. Telle est l'ouverture cachée, l'attente que le véritable ami chrétien a devinée, qu'un aumônier de rencontre saurait peut-être mettre en valeur. Et c'est peut-être sans avoir été jamais compromis dans les actes de l'initiation chrétienne qu'il s'éprouve pourtant bien en quelque manière l'héritier de notre tradition. Cette bonne disposition cachée de la nouvelle génération étudiante envers une invitation chrétienne, et plutôt catholique, qui serait capable de l'aider à ressaisir les dynamismes qui constituent sa vie dans une orientation, dessine *l'embellie religieuse* de ces dernières années.

Bergeries sans enclos

Cette bonne disposition nous renvoie, acteurs de la pastorale, aux difficultés de notre institution à la prendre en charge. L'appel de notre tradition à la vie accomplie dans l'amour a été entendu de loin, et lorsqu'il résonne de nouveau dans les termes et sous les conditions favorables dont maintes circonstances sont l'occasion — un décès, un mariage, l'opportunité d'une rencontre, il fait tressaillir. L'affirmation de la sainteté de Dieu en cause dans l'avènement d'une singularité est accueillante au dynamisme d'une jeune existence, elle en postule le sens d'une manière qui la reconforte déjà... mais ce dynamisme ne se sent pas toujours à l'aise dans les pratiques locales

sous lesquelles on lui propose de se comprendre et de se régénérer. Un jeune qui ne se refuse pas d'abord à la « possibilité chrétienne », prêt à consacrer quelque attention à une proposition qui *saurait l'intéresser* ne fait pas un « fidèle » d'autrefois. Il écoute la voix de la tradition, car elle n'est point étrangère à l'intime de sa foi, mais il ne comprend pas ce qu'elle lui propose⁴.

Pour employer la métaphore qui donne son nom à notre catégorie de « pastorale », l'étudiant, le jeune professionnel y réfléchit à deux fois avant de se laisser « porter » comme une brebis ; le troupeau qu'il a croisé n'a pas l'air suffisamment bien conduit... Où veut-on nous emmener ? Sait-on bien où est l'enclos ? Y en a-t-il un ? se demande-t-il avec scepticisme. Au gré de son humeur, il s'agrège un moment, ou il s'éloigne vers une autre de ces bergeries sans enclos qui fait signe au loin.

Lorsque le cadre de vie chrétienne net dans lequel il pourrait s'installer fait défaut, la motivation *personnelle* nécessaire pour construire une vie chrétienne est souvent au-dessus de ce qui paraît normal, au-dessus de ses forces. On peut pratiquer ou non, on peut prier ou non, qu'est-ce que ça change d'une façon réellement décisive ? La possibilité de conquérir des « bonnes habitudes » s'ame- nuise avec l'affaiblissement du consensus socioreligieux capable de prendre le relais de la conviction personnelle.

4. On nous objectera peut-être le cas du candidat au sacerdoce. Et certes, le séminariste débutant se représente l'entrée au séminaire comme l'engagement de tout lui-même dans une voie de perfection. Or, nous le savons, les années de formation sont là pour lui donner l'occasion d'accueillir une expression plus haute de l'appel à la sainteté : l'amour de l'Église sans calcul ; le service de la sanctification de l'Église dans la faiblesse de ce qu'il est, et par là, le renoncement à une certaine « justice spirituelle ». En principe, l'institution ne l'illusionne pas sur les pratiques de vie spirituelle qu'elle lui prescrit comme garantie d'une solution aux problèmes sacerdotaux qui l'attendent. La même institution prend en charge la question de son accomplissement personnel en le relevant de cette question d'une façon qui reste temporaire.

Stabulation libre

Une des circonstances, dans lesquelles l'appel à une vie accomplie pour l'honneur de Dieu est entendu, est certainement l'étonnant rassemblement biennal de centaines de milliers de jeunes au rendez-vous fixé par le Pape. À ce moment-là, l'indétermination spirituelle est à son comble, puisque toutes les manières d'être chrétien sont représentées (les aumôniers d'étudiants sont bien placés pour le savoir). Nous sommes devant une célébration à caractère d'« œcuménie catholique ⁵ ». Le contexte est celui de la catholicité, celui dans lequel chaque histoire personnelle déficiente, avec son inconsistance spirituelle, chaque manière de n'être pas un bon chrétien est accueillie et dont le « voyage au Pape » est le symbole. À travers une liturgie eucharistique des jeunes en vingt-quatre heures ⁶, l'orateur est, grâce à Dieu, débordé par l'efficacité symbolique de la circonstance qu'il a provoquée. Il est évident que la prise de parole du garant de la communion ne parvient pas à faire valoir un art d'être chrétien qui met tout le monde d'accord et, cependant, tous ceux qui sont venus ou qui auraient

5. On trouvera une remarquable analyse de la signification historique des rassemblements autour du Pape dans Alphonse DUPRONT, p. 83-85. — En cinq ou dix ans, se sont multipliées les célébrations de cette qualité symbolique. Citons pour les diocèses de la région parisienne le Frat, le pèlerinage étudiant de Chartres. L'acte de naissance de ces rassemblements d'œcuménie catholique est toujours le même : les actants de l'éducation chrétienne en concurrence sur le même terrain dépassent leurs divergences idéologiques et réalisent une manifestation commune sous le regard bienveillant des diocèses. Pour le Frat, il s'agissait des aumôneries catholiques, de l'action catholique et des écoles libres. Pour Chartres, les aumôneries étudiantes, les groupes de jeunes en paroisses, les communautés charismatiques et quelques clochers à couleur traditionnelle.

6. Mise en place de l'assistance, veillée, nuit sur place, liturgie eucharistique en bonne et due forme au matin. La veillée et la nuit organisent déjà la symbolique de communion qui sera mise à l'œuvre dans la célébration sacramentelle. En fait, on se rend sur le champ de cette manifestation comme on va à la messe.

pu venir s'éprouvent accueillis par elle distinctement dans la manière d'être chrétien qu'ils ont cherchée. Le discours papal est « grand-paternel » en ce qu'il supplée aux carences de la génération éducatrice de ces jeunes, trop occupée à se libérer du moralisme pour leur apprendre la loi. Il est plus que bien accueilli. Or, la liesse avec laquelle les indications de morale familiale ou autres sont écoutées ne saurait être confondue avec un événement d'adhésion pratique. Si nous ne nous trompons pas, l'interpellation reçue ressortit à l'*appel à la sainteté*. Voilà l'expérience de tant de participants si différents par leur « pedigree » spirituel, en « stabulation libre » sur le champ de la catholicité : « Il y a une place préparée pour toi dans la communion des saints. » Cet exemple suscite deux observations.

D'abord, il nous rappelle que la notion de sainteté se rencontre dans l'expérience d'une élection et non pas sous la forme d'une ligne de solution. Le « que me faut-il faire ? » du jeune homme riche est seulement sa question à *lui*. Dieu retourne cette question dans une déclaration d'amour qui constitue l'appel (Mt 19, 16-18).

D'autre part, une communion qui passe au-dessus des choix de piété divers à travers lesquels, sans doute, nous croyons tenir notre réponse à cette question, « que me faut-il faire ? », est une bonne caisse de résonance pour l'appel à la perfection. Autrement dit, une Église qui se réconcilie reconstitue son aptitude à redire à ceux qui l'écoutent la Bonne Nouvelle que Dieu les aime. L'amour coûte cher aux chrétiens puisque aussi bien ils ne se sont pas choisis les uns les autres. Mais évidemment, l'amour coûte cher aux hommes en général. Il en coûte d'autant plus d'être requis pour aimer tous les jours, lorsque l'amour n'a pas fait ses preuves à ses yeux, il en coûte d'aimer sans comprendre. Si les chrétiens ne règlent pas pour ce qui les concerne le problème qui se pose de façon si aiguë à l'humanité tout entière, s'ils ne « s'aiment pas les uns les autres », alors aux yeux de l'humanité, l'amour n'a toujours pas fait ses preuves⁷.

7. Lire à ce sujet Henri-Jérôme GAGEY, « Le "oui" et le "non" de Dieu sur notre monde », *Documents Épiscopat*, n° 14, septembre 1993.

Le raccourci « spirituel »

Mais reposons maintenant le problème de la sainteté comme il se pose à nous, *en aval* de l'appel, là où le chrétien est en mal d'une solution concrète, d'une voie qui le prenne en charge. La première tentative de répondre à la question ainsi posée est sans doute représentée par les « communautés nouvelles ». Celui qui est bien disposé envers une solution chrétienne à sa quête d'initiation au mystère d'une vie accomplie dans l'amour, trouve là des groupes de croyants faisant retentir l'appel à la perfection sous la forme directe d'une proposition susceptible d'honorer cette demande : proposition d'entreprendre ce qu'il désire dans une *école de vie spirituelle*. Un tel programme en ferait penser plus d'un à une première démarche vers la vie consacrée ; pourtant, il s'agit d'une offre faite à tous. Une telle invitation à entrer dans la vraie vie spirituelle prétend à l'existence d'une solution chrétienne au problème général de l'initiation.

Le « raccourci » des communautés nouvelles est l'emblème d'une époque : d'une certaine manière, tous les mouvements de jeunesse ont caressé l'espoir d'une solution chrétienne au problème de l'initiation ; d'une voie spirituelle plus appropriée qui saurait mettre en œuvre les latences spirituelles en jeu dans le dynamisme désordonné de notre monde. Autrement dit, notre Église se trouve placée devant la question d'un concept possible de la vie spirituelle chrétienne.

Or, le problème ainsi posé n'est pas nouveau. Il s'est déjà présenté au déclin de la grande époque de la vie spirituelle en christianisme et il a donné lieu à des réponses qu'il nous faut examiner, pour clarifier autant que possible cette obscure notion de « vie spirituelle » qui se propose à nous comme ligne de solution à la question de la vie chrétienne, comme le maître mot de la vie chrétienne accomplie.

LA CONQUÊTE DE L'INTÉRIORITÉ

La « grande époque » dont nous voulons parler, ce sont bien sûr les siècles de la conquête de l'intériorité en Europe dans les milieux cultivés : le siècle de la Réforme et du concile de Trente, et celui qui fut appelé le « siècle des âmes ». Extraordinaire moment de l'expansion de la liberté intérieure en christianisme, époque fondatrice et emblématique à laquelle on se réfère avec une nostalgie des origines en chuchotant le mot de « mystique ». On peut considérer comme caractéristique de cette période la mise en place d'un idéal d'investigation chrétienne de l'intériorité. Avant d'aller plus loin, donnons une définition de l'intériorité. D'un point de vue purement phénoménologique, l'intériorité est la venue en conscience de l'être-affecté immédiatement de nous-mêmes ; elle est prise en charge par l'homme de la dimension temporelle impliquée dans l'expérience du présent, prise en charge de notre advenir ; au plan de sa *signification* profonde, est en cause, dans le tissage de l'intériorité, un approfondissement de la conscience d'altérité. La morsure du présent qui me soumet à moi-même comme subjectivité est épreuve d'altérité. L'assomption du pathos de l'imédiateté dans une **pratique de l'intériorité** murmure l'acceptation d'autrui en provenance de qui la vie s'inflige en moi.

Offrande intérieure

Peu nous importe de décider ce qui est cause du développement de l'intériorité dans la classe cultivée de l'Europe moderne. Est-ce la nécessité d'un fondement métaphysique de l'expérience rationnelle scientifique en plein essor ? Est-ce l'approfondissement de la conscience morale par la confession et la direction de conscience ? En tout cas, la mise en valeur des mystiques hétérodoxes par un Kolakowski ou un Gorceix nous interdit d'ignorer que le phénomène déborde les frontières de nos

pratiques⁸. D'un autre côté, l'expérience religieuse est terrain privilégié pour la subjectivité en expansion. « Souffrir » la vie qui nous affecte successivement — souffrir voulait dire en ce temps-là supporter — c'est, dans l'intelligence chrétienne des choses, dire oui au Créateur. Dans sa prise en charge chrétienne, l'expérience subjective est élevée à la dignité d'un culte. L'homme religieux se reçoit comme subjectivité devant Dieu et pour l'honneur de Dieu.

C'est ainsi que le « chrétien intérieur » ou dévot s'installe durablement comme idéal et modèle de vie chrétienne.

Régulation antidoctrinale

À partir du XVII^e siècle, nous assistons à un effort de théorisation de l'expérience spirituelle en christianisme. Une telle tentative était inévitable, ne serait-ce que pour mesurer les implications doctrinales des pratiques mises en œuvre et des états spirituels décrits par les « chrétiens intérieurs⁹ ». Naturellement, on tentait aussi par là d'intégrer ces données de « psychologie spirituelle » dans une conception complète de l'accession à la perfection chrétienne, qui donnerait à la sainteté sa voie d'accès. Malheureusement, le projet d'une théorie de l'intériorité chrétienne marque le bout du sillon de la littérature introspective chrétienne de qualité. Les historiens de la spiritualité situent communément le « crépuscule des

8. Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* (trad. A. Posner), Paris, 1969. Bernard GORCEIX, *Flambée et agonie. Mystiques au XVII^e siècle allemand*, Cisteron, 1977.

9. Voir *Mistici in tuto*, de Jacques-Bénigne BOSSUET, Paris, 1648. Le joli titre de ce petit ouvrage est aussi la signature d'une ambition : offrir à la mystique une tutelle doctrinale.

mystiques » à la fin du XVII^e siècle¹⁰, marquée par la prolifération des manuels de vie spirituelle, allant du livre de vie intérieure au traité de théologie spirituelle — et surtout par la querelle *quiétiste*. La querelle est institutionnellement tranchée par les condamnations de Molinos (constitution *Coelestis pastor*, 1687) et de Fénelon (bref *Cum alias*, 1699), mais elle poussera des rejetons jusqu'au début du XX^e siècle.

La question quiétiste se resserre autour de notions telles que la voie, l'état de *passivité* ou d'*abandon*, la voie, l'état de *pur amour*. Difficile, pour notre expérience chrétienne de se reconnaître entièrement dans ces notions. Marquons, avec Urs von Balthasar, et sans nous y arrêter davantage, la contradiction dans les termes de la « recherche du désintéressement » de soi et de l'« abjection » ou sacrifice de l'intériorité en hommage au Dieu transcendant..., qui, jusque dans sa forme la plus évoluée, le fénelonisme, « reste tant préoccupée d'elle-même¹¹ ».

L'Église a commencé par accueillir avec chaleur les premiers grands récits psychologiques de l'ouverture chrétienne à l'intériorité (sainte Thérèse d'Avila), elle a donné droit de cité aux piétés impliquées par cette ouverture (« actes intérieurs », oraisons du cœur ou de quiétude, et autres pratiques contemplatives); elle découvre la systématisation de ces pratiques dans une doctrine unifiée de l'intériorité chrétienne comme un problème — illustré en France par les démêlés infinis de Bossuet et Fénelon — et s'en prémunit comme d'un danger — l'évêque de Meaux fait condamner par Rome quelques propositions de l'évêque de Cambrai, l'évêque de Cambrai se soumet sans tergiverser. Derrière la méfiance de l'institution à

10. Voir Louis COGNET, *Crépuscule des mystiques, Bossuet-Fénelon*, Paris, 1958. La force suggestive de ce titre déborde peut-être les intentions du célèbre historien, dont on se demande parfois s'il n'attendait pas une aube nouvelle de la mystique. Nous recevons le titre de cet ouvrage dans toute sa portée.

11. H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, III, 1, im Raum der Metaphysik*, 1965; trad. R. Girardet et H. Engelmann, *La Gloire et la Croix*, Paris, 1982, t. IV, 2, p. 182.

l'égard des « réseaux » de spiritualité, ces cercles d'idées et de pratiques intérieures qui se constituent autour de personnalités particulièrement rayonnantes et dont la subtilité psychologique nouvelle fait échapper leur piété à sa juridiction (Mme Guyon), est déjà silencieusement en jeu l'importante distinction expérience spirituelle-expérience chrétienne.

En effet, à travers l'exploration de l'intériorité, fréquentation des sources de soi-même, le point de vue de l'expérience personnelle immédiate de Dieu, en dehors duquel, selon un point de vue cher à K. Rahner, la notion d'expérience de Dieu est vidée de sa possibilité d'être affirmée¹², a trouvé un paradigme. Une confusion s'installe pour longtemps entre les enjeux de la pratique chrétienne de l'intériorité et la question de l'expérience immédiate de Dieu. La mystique n'est-elle pas confession d'une telle expérience immédiate ? Et la foi naïve cherchant chez les mystiques matière à représentation d'une telle expérience, invoque l'inspiration divine extraordinaire ; et la « théologie spirituelle », qui tente de jeter des passerelles entre les discours de l'expérience intérieure et la doctrine, disserte sur la « voie unitive ».

Or, les condamnations appellent les mystiques et leurs directeurs à la prudence sur cette question de l'attestation de l'expérience de Dieu. Toute la production de spiritualité du XVIII^e siècle en est grevée : l'intériorité moins prompte à se penser chrétienne est aussi moins ingénue à faire littérature ; la merveille de la liberté intérieure ne se confesse pas dans l'action de grâce¹³ avec la même générosité. Par contrecoup, les bons auteurs mystiques antérieurs aux condamnations entrent dans la légende.

12. « S'il existe une immédiateté par rapport à Dieu, c'est-à-dire si nous pouvons réellement avoir à faire quelque chose avec lui comme tel... » (Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi, introduction au concept du christianisme*, Paris, 1983, p. 100-101). Voir également *Discours d'Ignace aux Jésuites d'aujourd'hui*, Paris, 1983.

13. Voir à ce sujet la publication à venir de notre thèse, « Le "Traité où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut" et la tradition spirituelle caussadienne. Histoire critique et théologie ».

Le dévot découronné

Une exception remarquable en fait de livre de vie chrétienne au XVIII^e siècle est l'opuscule *Traité où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut* des années 1740, d'une Nancéienne inconnue, vraisemblablement une dirigée du jésuite Jean-Pierre Caussade (1675-1751). On connaît l'immense succès de cet écrit à sa publication un bon siècle plus tard, en 1861, sous le titre *L'Abandon à la Providence divine*, et sous le nom d'auteur de Caussade, dont il fit la fortune¹⁴. Cet écrit lorrain à la confluence de l'héritage spirituel du XVII^e siècle français et des Lumières européennes doit être considéré comme le premier texte de spiritualité française intégrant les acquis de la conquête mystique d'une façon postquiétiste. Il nous livre, pour qui lit bien, la méditation d'une femme qui prend ses libertés par rapport à l'insistance militante du milieu dévot qui voudrait s'appuyer sur son désir de sainteté pour la faire « progresser » sur les chemins tracés de la perfection intérieure. Dégageons, en quelques lignes, la nouveauté de cette écriture spirituelle.

L'insoluble tension entre le « je » et son anéantissement est surmontée dans cette littérature, en renonçant à se représenter la vie intérieure comme un moyen de perfection : on ne « conduit pas son intérieur », on ne « s'abandonne pas » soi-même — ce serait une contradiction dans les termes —, on est abandonné ; on ne s'humilie pas, on est humilié par la vie¹⁵. Une pratique chrétienne de l'intériorité ne consiste pas à avoir prise sur le sentiment intérieur, elle est dans son fond un acte

14. Jean-Pierre DE CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence divine*, Paris, 1964, version établie par M. Olphe-Galliard. Le titre et le nom d'auteur sont faux. Le texte a été corrigé d'une façon approximative, ce qui pose des problèmes de compréhension. Notre édition critique de ce texte est en préparation.

15. *Manuscrit de Montmirail*, conservé aux Archives de la Congrégation des Sœurs de Nazareth, p. 76. *L'Abandon à la Providence divine*, p. 68-69.

de foi qui confesse l'amour de Dieu, grâce de notre vie, en accueillant la successivité affective avec confiance. Tout ce que nous pouvons anticiper de notre éclosion à la subjectivité, c'est sa valeur d'*action de grâce*. Au fond, nous sommes devant une *prière sur l'intériorité* : méditation optimiste sur la condition d'abandon qui prend acte de la condition temporelle figurée par la successivité affective comme ce à quoi Dieu nous a livrés. Dès lors, l'expression « acte d'abandon » par laquelle les spirituels ont désigné cette offrande de l'intériorité est excessive. L'abandon est justement cette dure expérience spirituelle que nous ne sommes pas sujet de notre désir ; la vie spirituelle est ce dont nous ne sommes pas les maîtres, l'intériorité consiste dans la liberté d'envisager le fait que nous sommes conduits où nous ne voudrions pas.

Chacun n'en demeure pas moins altéré de perfection et d'accomplissement¹⁶. Les tentatives infructueuses pour satisfaire cette ambition nous renvoient à l'humilité du présent pauvre comme l'événement de la sainteté de Dieu. Le présent qui nous assigne à nous-mêmes est sans grâce à nos yeux, nos ambitions de sainteté n'y sont pas à leur aise. Pourtant, la réquisition du présent qui nous demande de lui rendre nos devoirs n'est rien moins que la sainteté de Dieu qui « s'intime » en nous ; il s'agit donc de vivre de Dieu en toutes choses, en tant qu'elles nous atteignent comme vie. Le présent obscur qui nous échoit comme vie est le « moment » de l'action de Dieu en notre faveur¹⁷. Le « moment présent » est événement de Dieu, action de Dieu en faveur de nos vies¹⁸.

16. « Il faut vivre de ce pain d'angoisse, de ce pain de cendre avec une contrainte intérieure et extérieure continuelle, il faut sentir une idée de sainteté qui sans cesse fait la guerre d'une façon impitoyable et irrémédiable. La volonté en est affamée, mais il n'y a pas de moyen de venir à l'effet. » (*Ms. cit.*, p. 90, *op. cit.*, p. 77.)

17. L'origine de la notion de moment présent est sans doute la notion physicienne de moment : le présent est le point d'application du « moment » que Dieu applique à nos vies.

18. « Chaque moment est un contentement de Dieu seul au fond du cœur et un abandon sans réserve à tout le créé possible. » (*Ms. cit.*, p. 99, *op. cit.*, p. 84.)

Par le fait, chacun est à jamais un mauvais chrétien à ses propres yeux, une intériorité obscure à elle-même, une âme qui ne se trouve pas belle.

Telle révélation de la signification de l'expérience intérieure propre, toujours opaque à soi-même, ne relève pas d'une nouvelle étape de l'introspection chrétienne, on s'en doute. D'où vient-elle ? D'une pensée qui se retourne vers le *mystère d'autrui*, source, provenance de cette intimité vitale dont nous sommes affectés. Pensée à laquelle autrui est apparu. Autrui a été vu dans son abandon, dans ce oui de simple foi à la condition subjective, qui le voue à l'existence qui se revendique en lui. Autrui est la réserve d'intelligibilité au sujet de l'expérience intérieure propre. Autrui, lorsqu'il apparaît dans son abandon, revêt le dénuement de l'expérience subjective propre de son manteau d'humilité¹⁹. Avec lui nous méditons l'abandon au moment présent, avec lui nous communions au moment présent comme « sacrement » de l'action de Dieu en notre faveur²⁰.

19. Tout le chapitre II du *Traité où l'on découvre la vraie science de la perfection* du salut est un portrait de l'âme abandonnée inspiré de personnes de son entourage qui ouvrent l'auteur à l'intelligence de sa propre expérience. « Souvent elle ignore à quoi elle sert, mais Dieu le sait bien ; les hommes la croient inutile, les apparences favorisent ce jugement, il n'en est pas moins vrai que, par de secrètes ressources et par des canaux inconnus, elle répand une infinité de grâces sur des personnes souvent qui n'y pensent point et auxquelles elle ne pense point. Tout est efficace, tout prêche, tout est apostolique dans ces âmes solitaires ; Dieu donne à leur silence, à leur repos, à leur oubli, à leur détachement, à leurs paroles, à leurs gestes, une certaine vertu qui opère à leur insu dans les âmes. » (*Ms. cit.*, p. 11-12 ; *op. cit.*, p. 30.)

20. « Quel est le sacrement de leurs sacrés moments ? Qui découvrent-ils sous l'apparence commune des événements qui les remplissent ? Ce qu'il y a de visible est semblable à ce qui arrive au reste des hommes, mais l'invisible que la foi y découvre et démêle, ce n'est rien de moins que Dieu opérant de très grandes choses. Ô pain des anges, manne céleste, perle évangélique, sacrement du moment présent ! » (*Ms. cit.*, p. 6 ; *op. cit.*, p. 27.)

De ces évocations de l'épopée mystique et de la doctrine qui en recueille les fruits, nous pouvons tirer un certain nombre d'enseignements touchant la question qui nous occupe.

La première leçon consiste dans une prise au sérieux de la double attitude du magistère : libéralité à l'égard des émergences de piétés évangélisatrices de l'expérience humaine dans ses nouveaux développements ; sourde résistance à la généralisation de ces émergences dans un programme de la vie chrétienne qui obligerait la tradition de la foi. Si attentifs que nous soyons à nous laisser instruire par nos traditions spirituelles, nous savons bien ne pas nous laisser encombrer par les directoires de piété passés, convaincus du bien-fondé *doctrinal* de leurs vues, péremptoires dans les schémas d'anthropologie spirituelle dans lesquels ils inscrivent leurs lecteurs mais qui ne nous apportent pas ce dont nous avons besoin. En fait de traditions spirituelles, tomber en « désuétude » est le péché sans rémission. La vraie et solide piété est toujours en même temps la piété sans vergogne qui pare au plus pressé, qui se recompose et qui s'impose, préservant seulement ce qui lui est nécessaire, dévoyant le sens des mots et des symboles qu'elle révère, regroupant son attention sur ce qui fait du bien, en fonction des obscurités vitales qu'elle prend à bras le corps.

Dans cette perspective, la foi dans l'amour qui porte nos vies ne manque pas d'une Église pour la *provoquer* mais pour la *nourrir*. Nous ne sommes pas les éveilleurs d'une foi, nous sommes les envoyés au-devant d'une foi qui cherche sa possibilité pratique.

La deuxième leçon est la suivante : il est toujours permis de définir des programmes de vie spirituelle, il n'est pas nécessaire de s'inquiéter lorsqu'on ne parvient pas à un modèle unifié. La prise en charge de l'émergence de la subjectivité dans l'Europe moderne dans une pratique chrétienne qui assurait la portée humanisante du procès de subjectivation en l'inscrivant dans une conception unifiée, est une chose. Subvenir au désarroi d'une

jeunesse travaillée par les altérités culturelles en est une autre. Aujourd'hui, le monde est mon village, nous dit-on, à quoi nous nous empressons d'ajouter que le monde n'est pas un village. D'un côté, une solution au problème de l'initiation doit intégrer l'expérience d'un « hyperespace » multiculturel à la taille de la planète. De l'autre côté, l'idée d'une solution spirituelle unificatrice à la dimension de cet hyperespace et le recours à la « grande tradition spirituelle » à cet effet, relèvent de la nostalgie des traditions autarciques perdues. La nouvelle génération étudiante vit sous le signe des altérités d'« autochtonies ²¹ ».

À travers ce qu'on appelle parfois, avec dépit, le « zapping spirituel » des nouvelles générations, comme à travers le renfermement dans une famille spirituelle sécurisante aux horizons sociaux limités, ce n'est pas l'« individualisme » qui fait encore des siennes, lot d'une jeunesse désorientée par l'effritement de la tradition et qui se replie sur ses intérêts... ; à travers le choix de l'une ou l'autre pratique de piété dans laquelle on se trouve bien, ce n'est pas « une sensibilité spirituelle » qui prend sa place sur un hypothétique échiquier des morphologies subjectives. Les nouvelles générations réagissent aux altérités culturelles avec une réceptivité sans précédent. Elles entendent ce que nous ne leur avons pas appris à écouter. Elles recherchent les pratiques de l'intériorité qui leur permettront de régler leur sensibilité à l'hyperespace des autochtonies et de ménager des délais à leurs prises de conscience.

À cet égard, un axe organisateur de la vie des aumôneries étudiantes peut être aujourd'hui : résister à la « squatterisation » de l'espace spirituel par l'une ou l'autre tendance pieuse. Aider au détachement de l'environnement de piété dans lequel les événements fondateurs d'une décision en faveur de la foi se sont produits, qui rendra possible l'« échange de la foi » entre les chrétiens différents, dépasser des oppositions idéologiques éven-

21. Selon le mot d'Alphonse DUPRONT, *op. cit.*, p. 84.

tuellement considérables pour vivre et célébrer ensemble coûte que coûte.

La troisième leçon est à prendre dans la doctrine bien comprise de l'abandon au moment présent. Où l'étudiant trouvera-t-il dans l'Église sa règle de sainteté ? Autrui d'un autre *pedegree* spirituel, autrui dans l'étrangeté de son itinéraire, autrui dans la gêne et, en même temps, dans l'intérêt qu'il inspire, nous renvoie à l'organicité nouvelle qui fait « travailler » les altérités culturelles du monde auquel nous appartenons. Le chrétien d'une autre piété est insistance en faveur de mon propre avancement dans la vie chrétienne ; il peuple l'horizon de ma sainteté. L'autre chrétien se tient dans la nuit de sa foi abandonnée à l'obscurité d'un itinéraire singulier ; il brille non loin de ma propre maison d'intériorité perdue dans cette nuit, affirmant dans son être-là que Dieu continue de donner à chacun sa vie comme chance de la sainteté qu'il appelle en lui.

Jacques GAGEY