

Université de Montréal

Le temps de l'expérience chrétienne

Perspectives spirituelles et éthiques

par

Thérèse Nadeau-Lacour

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie

septembre 1996

© Thérèse Nadeau-Lacour, 1996





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-26707-5

Canada

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Le temps de l'expérience chrétienne

Perspectives spirituelles et éthiques

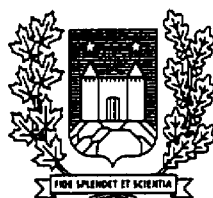
présentée par:

Thérèse Nadeau-Lacour

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Jean-François Breton
Jean-François Malherbe
Michel Beaudin
Anne Fortin - Mel Kerik

Thèse acceptée le:..... 14 04 97



Université de Montréal

Bibliothèque



SOMMAIRE

L'origine du chantier théologique dont cette thèse est le récit raisonné peut être définie à partir de plusieurs perspectives qui convergent vers une même interrogation, objet propre de la recherche: existe-t-il un temps qui structure *a priori* les expériences chrétiennes? Selon le point de vue adopté, on peut considérer que cette étude renouvelle le problème de l'expérience chrétienne en choisissant de l'aborder à partir du temps, considéré selon une perspective néo-kantienne. Mais on peut aussi concevoir cette démarche comme une manière inédite d'aborder la question théologique du temps en s'engageant délibérément dans une approche expérientielle.

Quelle que soit la perspective privilégiée, il s'agit de mettre au jour ce qu'on postule être la temporalité à l'oeuvre dans l'expérience chrétienne. Ainsi, l'hypothèse qui sert de fil conducteur à la démarche est à la fois exploratoire et explicative. Trois parti-pris méthodologiques ont été déterminants pour mener l'entreprise à son terme:

- le choix des expériences (expériences majeures du repas eucharistique, expérience du témoignage dans le martyre et expérience mystique),
- la décision d'accéder à ces expériences par des textes qui les manifestent (six textes célèbres, deux par expérience),
- et, enfin, le souci de choisir pour l'analyse des méthodes ajustées à la singularité de chaque texte (approche structurale et rhétorique, approche pragmatique utilisant la théorie des actes de langage, approche narrative inspirée par les travaux de P. RICOEUR).

Au-delà des difficultés inhérentes à l'entreprise elle-même (extrême variété des textes et complexité des structures temporalisantes), cette stratégie inductive qui consiste à remonter des textes aux expériences, et des expériences à la saisie consciente où elles s'originent, a permis de mettre en évidence un temps spécifique sans lequel les textes seraient inintelligibles et les expériences qu'ils manifestent impossibles. Réalité requise par les actes de langage majeurs des textes, ce temps apparaît aussi comme un principe d'ordonnance très particulier qui rend possible, sans pour autant la déterminer, l'alliance inouïe de Dieu et de l'homme. La mise au jour de ce temps ouvre de nouvelles perspectives en particulier à propos d'un nécessaire renouvellement de la réflexion concernant la subjectivité chrétienne et la place de l'expérience dans la démarche théologique.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire.....	p.	iii
Table des matières.....	p.	iv
Liste des tableaux.....	p.	vii
Liste des figures.....	p.	viii
Liste des encarts.....	p.	ix
Dédicace.....	p.	x
Remerciements.....	p.	xi
Avant-propos. Avis au lecteur.....	p.	xii

Chap.I. Introduction.....	p.	1
1. Note liminaire.....	p.	1
2. Genèse.....	p.	3
Le parcours philosophique, p. 3. -Le parcours théologique, p. 5. -Une question au carrefour de plusieurs voies, p. 7.		
3. La méthode.....	p.	7
L'option du site, p. 8 -Les techniques d'investigation, p. 10.		
4. Les textes. Des sites à explorer.....	p.	12
5. Expérience!.....	p.	18
Fonction de l'expérience, p. 19. -Profil et caractéristiques, p. 19.		
6. Le fil conducteur.....	p.	22
7. Les expériences-sommets et les textes médiateurs... ..	p.	23
Les expériences, les critères, p. 23. -Les textes, les critères, p.24.		

Chap. II. Le repas eucharistique.....	p.	26
1. Introduction.....	p.	26
2. La <i>Didachè</i> (9-10).....	p.	28
Le corpus, p. 28. - Les genres du texte, p. 30. - Les méthodes d'analyse, p. 31. -L'analyse (approche structurelle. Les actes de langage. Analyse du décret.L'inclusion liturgique), p.31.		

3. Justin. *Apologie I* (65-68)..... p. 60
Le corpus, p. 60. -Les genres du texte, p. 62. -Les méthodes, p. 64. -L'analyse (analyse du dialogue explicite. Analyse des # 65:1-67:8.), p. 65.
4. En guise de synthèse..... p. 86
Les temps de l'expérience du repas eucharistique, p. 87. - L'expérience chrétienne (suite), p. 91. -Une dernière piste: les actes de langage majeurs (Le temps de la foi: la *Didachè*. Le temps de la réceptivité chrétienne: Justin), p.94.

Chap.III. L'expérience mystique..... p. 108

1. Introduction..... p. 108
Un terme ambigu et un accès difficile, p. 108. -Le choix des textes, p. 113.
2. Analyse des textes. 1 : Jean de la Croix..... p. 114
- Authenticité du corpus, p. 114. -Les méthodes, p. 115.- Analyse littéraire et structurelle (le genre du texte. Perspectives rhétoriques. Les verbes), p. 117. -Les clefs du texte, p. 122. -Un ou plusieurs récits, p. 124. -En guise de synthèse, p. 135.
3. Analyse des textes. 2 : Pascal. *Le Mémorial*..... p. 142
Introduction (Le corpus. Le genre des textes et les méthodes) p. 142. -L'analyse. Approches structurelle, rhétorique et pragmatique. (Analyse de la première partie, temps évident et temps instillé. Analyse de la deuxième partie, un désordre savant d'une science du cœur), p. 147. - Épilogue ou l'expérience continuée, p. 168. -En guise de synthèse, p. 175.
4. Le temps de l'expérience mystique.
Ultime prospection des sites..... p. 179
Le temps de l'espérance mystique: Jean de la Croix, p. 179. -Le temps de la mémoire spirituelle: Pascal., p. 184.

Chap.IV. Le témoignage.

- Expérience des martyrs..... p. 192
1. Introduction..... p. 192
Une expérience privilégiée, p. 192. -Une entreprise improbable, p. 193.
2. La Passion selon Ignace d'Antioche.
La lettre aux romains (IV-VI)..... p. 196
Introduction, (Authenticité. Le corpus. Problème de méthode), p. 196. -L'analyse (Approche pragmatique.

Approche rhétorique et poétique. Le temps au cœur du monde du texte.), p. 200.

3. Isaac Jogues..... p. 230

Introduction (Le corpus. Le genre du texte. La méthode.), p. 230. -Les inscriptions de la temporalité dans le texte (Les adverbes. Les verbes. Les événements), p. 232. -Caractéristiques rhétoriques majeures et dynamique du texte (Les répétitions. Les images. La dynamique et les axes temporels), p. 242.

4. Le temps du témoignage..... p. 249

Le temps de la passion du Christ: Ignace d'Antioche, p. 249. -Le temps des nocces: Isaac Jogues, p. 254.

Chap.V. Le temps de l'expérience chrétienne..... p. 260

1. Synthèses..... p. 261

Introduction. Plus de temps qu'il n'en fallait!, p. 261. -Le temps de l'expérience chrétienne I. Un temps requis par les actes de langage, p. 266. -Le temps de l'expérience chrétienne II. Une même ordonnance temporelle pour l'intégration réussie d'un événement. Approches phénoménologiques (Comment se manifeste cette ordonnance? Caractéristiques et fonctions de ce principe d'ordonnance. Synthèses phénoménologiques), p. 269. -Quelques éléments pour un bilan, p. 303.

2. Conclusions. Synthèse finale et perspectives.....p. 308

Sur les traces du temps, p. 308. -La question ouverte de l'origine, p. 312. -Où il est à nouveau question d'expérience, p. 316. -Conscience non-intentionnelle et *cogito* spirituel, p. 323.

Sources documentaires. Bibliographie..... p. xiii

Annexe I..... p. xix

Annexe II..... p. xxi

Annexe III..... p. xxiv

LISTE DES TABLEAUX

Chapitre II:

Tableau I: Analyse du décret	p. 37
Tableau II: Analyse de l'inclusion 9:2-9:4	p. 47
Tableau III: Analyse de l'inclusion liturgique	p. 48
Tableau IV: Analyse de Apologie I #65. <i>Le visible</i>	p. 73
Tableau V: Analyse de Apologie I #67. <i>Le visible</i>	p. 74
Tableau VI: Analyse de Apologie I #66-68. <i>L'invisible</i>	p. 75

Chapitre III:

Tableau VII: . L'intrigue	p. 127
Tableau VIII: . Qui parle?	p. 156
Tableau IX: . Une structure rhétorique	p. 160

Chapitre IV:

Tableau X: La rhétorique du texte	p. 216
Tableau XI: Les récits dans la lettre d'I. Jogues, (I)	p. 240
Tableau XII: Les récits dans la lettre d'I. Jogues, (II)	p. 240
Tableau XIII: Structure du texte d'I. Jogues	p. 245

LISTE DES FIGURES

Chapitre IV:

Figure 1: La dynanique du texte.....	p.	221
Figure 2: L'axe du texte.....	p.	223

LISTE DES ENCARTS

Chapitre II: pages 26, 36, 39, 45, 59, 86, 107.

Chapitre III: pages 108, 122, 124, 135, 141, 151, 158, 162, 166,
178, 191.

Chapitre IV: pages 192, 205, 229, 233, 240, 248, 259.

Chapitre V: page 260.

À Marcel NADEAU, mon époux.

REMERCIEMENTS

Que Monsieur Jean-François MALHERBE reçoive ici l'expression de ma gratitude pour la rigueur de ses appréciations, la pertinence de ses conseils et la bienveillance de son attention, sans lesquelles la recherche entreprise n'aurait pu être menée à son terme.

Que soient aussi remerciés Messieurs Jean-Claude PETIT, Jean DUHAIME et Jean-Claude BRETON qui ont été les premiers à accueillir favorablement ce projet.

Mes remerciements s'adressent également à tous ceux qui, à des degrés divers, ont contribué, par leur présence, leur soutien et leurs compétences, à m'encourager dans une tâche difficile et parfois délicate. Je voudrais évoquer tout particulièrement la mémoire de Monsieur Gilles RAYMOND qui a su accompagner les débuts de la recherche avec une amicale et patiente fermeté.

Avant-propos. Avis au lecteur.

Les pages qu'on va lire ne se présentent pas comme une thèse au sens strictement académique du terme. Certes, on retrouve, en introduction, une hypothèse qui oriente et justifie une recherche, et les différents chapitres ont bien pour but de déployer cette hypothèse jusqu'à ce qu'elle soit clairement confirmée ou infirmée. Mais l'hypothèse, les choix méthodologiques requis par la nature même de cette hypothèse et l'insertion de cette recherche dans une démarche beaucoup plus vaste exigeaient une présentation spécifique qui leur soit ajustée.

Une allégorie servira de fil conducteur à cette présentation et devrait en éclairer les particularités. La recherche ressemble fort à un travail de fouilles archéologiques, réparti sur six sites différents, mais avec un but unique: faire affleurer des traces suffisamment significatives pour qu'elles justifient l'existence d'une architecture propre à une culture particulière. Notre hypothèse est que cette architecture existe et qu'elle est spécifique à cette culture. Le succès de la recherche dépend en grande partie du choix des sites, de la profondeur des fouilles et, enfin, du choix des instruments de forage.

Comme sur la plupart des chantiers archéologiques, les recherches sont marquées par des étapes prometteuses, par des temps de doute, par des impasses qui nécessitent des reprises, par de fausses pistes mais aussi par des découvertes plus fructueuses. On a voulu garder cette dynamique. Aussi, ces pages se présentent-elles comme le récit raisonné d'un chantier théologique qui, à ce niveau de la recherche, n'est pas clôturé. Cependant les premières trouvailles sont suffisamment prometteuses et significatives pour faire l'objet d'une publication indépendante sans qu'il soit possible d'augurer, dans l'état actuel des fouilles, ni de l'ampleur de l'entreprise ni de ses répercussions futures.

CHAPITRE I

INTRODUCTION

1.1. Note liminaire.

Le texte dans lequel vous venez de pénétrer comme dans un champ jusque là privé et désormais ouvert au public, ne peut pas être un univers clos. Tout en lui résiste à la clôture et à la limitation, de l'intention plurielle de l'auteur¹ à la richesse de l'objet abordé, de la quête où s'origine le projet aux questions auxquelles il conduit. En amont comme en aval, tout devra suggérer l'ouverture.

On sait seulement qu'il ne s'agit là que d'une partie d'un ouvrage et que, du site à explorer, ce premier travail ne laisse percevoir à ce jour qu'un aspect livré à l'oeuvre de l'interprétation. C'est là, en amont, que réside la principale ouverture. Parce qu'il y est question du *temps*, ce chantier concernait l'auteur et, d'une certaine manière, chaque lecteur bien avant qu'il ne soit effectivement initié. Comment, en effet, peut-on entrer ou sortir d'un *temps* dont il est aisé d'entrevoir qu'il tisse la trame de notre *être-au-monde*? Chaque être humain porte donc, d'une manière à la fois éminemment personnelle et paradoxalement commune, la possibilité de l'ouverture de ce chantier. Il suffit pour s'en convaincre d'être attentif à ce qui, en nous et spontanément, d'une spontanéité native, structure en souplesse notre relation au réel en tant que cette relation est spécifiquement humaine, c'est-à-dire oeuvre de compréhension, d'interprétation, d'action ou de contemplation.

C'est un mérite, et non des moindres, pour la philosophie depuis deux siècles que d'avoir privilégié la réalité de notre être-au-monde comme réalité temporelle et c'était trop peu pour elle de reprendre à son compte la fragilité, l'évanescence de l'existence humaine chère au lyrisme de la pensée romantique (ce *temps* restait encore un dieu extérieur); il fallait aller plus loin et faire du temps la structure même de notre être relié. Telles furent, sous des formes très diverses,

¹ Le masculin utilisé tout au long de la thèse pour alléger le texte n'est en rien discriminatoire. Le mot "homme", par exemple, est employé à titre épique.

les spéculations hégéliennes, la doctrine husserlienne ou encore les méditations heideggériennes. Mais, dans cette recherche à propos du temps, l'affirmation la plus spéculative et la plus extrême avait précédé ces conceptions: l'audacieux schématisme présenté par E.KANT dans la première *Critique* selon lequel on ne peut connaître que les phénomènes qui sont eux-mêmes soumis au double schème *a priori* de la sensibilité formé par l'espace et le temps.

"Le temps n'est rien autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-même et de notre état intérieur (...) il détermine le rapport des représentations dans notre état interne (...) Le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général (...) condition immédiate des phénomènes intérieurs de notre âme) et, par là-même, la condition médiate des phénomènes extérieurs" 2.

Assumant et transgressant à la fois le devenir hégélien et le panlinguisticisme moderne, l'oeuvre entière de P. RICOEUR ose affirmer que c'est par le temps et tout à la fois par les mots, et par les mots habités par le temps que sont les récits, que non seulement nous pensons mais que nous construisons notre identité dans sa double dimension personnelle et communautaire. Cette recherche usera largement de l'oeuvre et des intuitions de ce philosophe.

En admettant donc comme postulat provisoire *la structure temporelle parce que temporalisante de notre être-au-monde*, il est nécessaire de reconnaître que chaque être humain est lui-même un site, habité par le temps qu'il convient de réfléchir, de labourer pour qu'affleure ce temps. En d'autres termes, en empruntant l'expression pascalienne, "*nous sommes embarqués*" universellement et personnellement dans toute réflexion sur ce qui fait la texture de notre *être-à* et (ou) de notre *être-pour*. Suivant toujours ce postulat, il nous est donc impossible, à vous qui lisez et à moi-même qui ai construit ce texte, d'être détachés du thème qui y est abordé, fut-ce intellectuellement, puisque le temps est censé structurer notre conscience du monde. En effet, d'une manière à la fois spontanée et très élaborée, un temps, comme *tempo* de mon écriture ou de votre lecture, structure notre rapport au texte, à nous-même et à l'autre. Et si la nature des analyses ou la qualité des textes étudiés peuvent laisser croire qu'il s'agit là d'un travail qui nous

2 E. KANT, *Critique de la raison pure*, 1781, ("Bibliothèque de philosophie contemporaine"), Paris, P.U.F., 1967. Traduction Tremesaygues et Pacaud. (T1, 1ère partie, 2ème section #6).

est suffisamment distant pour que nous puissions l'objectiver totalement, l'enjeu de l'analyse nous renvoie à nous-même, non seulement par des résultats qui peuvent nous rejoindre ou nous interpeller mais parce que notre lecture ou notre écriture, notre rapport à l'analyse concerne l'analyse elle-même puisque le temps est à l'oeuvre dans notre rapport au texte. Il est prématuré de poursuivre ces quelques remarques. La suite les éclairera; mais il serait vain de croire pouvoir être un spectateur désengagé dans une lecture qui consiste toujours à interpréter donc, à se raconter un texte selon un *tempo* narratif qui nous construit, dans le temps même où il reconstruit le texte. De même qu'il eut été vain pour moi de croire, par je ne sais quelle candeur, que je parvenais à maîtriser totalement l'élaboration d'un texte qui est en lui-même un dialogue à plusieurs voix. Telle est l'ouverture du texte par le thème et ouverture du texte par la limite même de ce travail, chantier qui n'est qu'une position possible sur le terrain.

Ces remarques liminaires montrent qu'on est toujours déjà au coeur de ce qu'il conviendrait d'appeler maintenant un essai présenté sous la forme d'un récit raisonné plus qu'une thèse, au sens académique du terme. Par là, ce travail ne saurait être une fin en lui-même. Il est au sens musical du mot, une ouverture. Il est nécessaire de préciser maintenant de manière plus formelle l'interrogation qui le justifie.

1.2. Genèse.

La réflexion se situe à la croisée de deux cheminements, deux démarches intellectuelles, qui peuvent être aussi deux parcours d'intérêt pour la lecture du texte.

1.2.1. Le parcours philosophique.

Ce travail peut être interprété comme une tentative pour mettre au jour une des *conditions de possibilité de l'expérience humaine* lorsque cette dernière n'est plus considérée comme une technique, méthode privilégiée du champ

cognitif, ni seulement comme la prise de conscience spontanée d'un vécu brut mais comme une réalité globale engageant le tout de l'être humain³.

En empruntant l'intuition centrale du schématisme kantien et en l'appliquant provisoirement à ce projet, il s'agit alors de chercher à mettre en évidence le temps de l'expérience, entendu comme condition *a priori* et comme structure nécessaire à toute appréhension du réel, à toute expérience⁴. Si, d'autre part, les expériences visées sont celles qui engagent l'être humain dans toute son humanité, la réflexion doit nécessairement rencontrer l'expérience religieuse, par exemple, l'expérience chrétienne. Il s'agirait alors de chercher à identifier le temps qui très spécifiquement serait une des conditions de l'expérience chrétienne comme expérience globale. Une telle interrogation se découpe sur un horizon beaucoup plus vaste: celui même du *sujet* au sens que la pensée moderne a donné à ce mot. La conception kantienne du temps comme schème *a priori* de la sensibilité s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur le pouvoir de connaître dont on sait la dette envers le monde scientifique du XVIII^e. Le temps ne concerne alors que la seule activité d'un *cogito transcendental*, bref de la Raison pure indépendamment de toute préoccupation pratique. Faut-il dire pour autant que cette conception du temps n'est plus opératoire dès qu'on sort du champ de la connaissance et de la connaissance rationnelle? Si les caractéristiques du temps kantien semblent effectivement ordonnées à ce qui est et deviendra l'expérience scientifique moderne, on peut émettre l'hypothèse que l'idée d'un temps comme condition *a priori* de toute expérience, sans augurer de ses caractéristiques, pourrait être aussi opératoire et féconde hors du champ de la seule connaissance.

Cela engagerait à plus long terme une réflexion sur la nature du *cogito* à l'oeuvre dans une perspective qui intégrerait toutes les formes de relation au réel et, par là, toute expérience possible qu'elle soit d'ordre scientifique, esthétique, éthique ou spirituel. Cette ouverture pourra être évoquée en conclusion. Non sans quelque audace, ce travail emprunte donc provisoirement à la perspective

3 Le concept d'expérience sera analysé plus loin.

4 On pourrait reprendre l'affirmation de H.-G. GADAMER : "On oublie que c'est la manière d'être du 'comprendre' lui-même qui se révèle comme temporalité", dans H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, ("L'ordre philosophique"), Paris, Seuil, 1976, [# 116]. Traduction de la 2^{ème} édition (1965) par E. Sacre, révisée par P. Ricoeur.

kantienne, en transgressant les limites imposées par le philosophe, l'idée que le temps est à l'oeuvre dans tout rapport que l'être humain conscient est capable d'avoir avec toute réalité, quelle qu'elle soit. On comprend alors pourquoi il convient, pour mettre en évidence ce temps spécifiquement humain, de choisir comme lieu d'analyse les expériences dans lesquelles l'être humain est engagé comme totalité. A ce titre, et plus encore peut-être que l'expérience esthétique, éthique ou affective qu'elle peut rejoindre et parfois intégrer, l'expérience religieuse apparaît comme lieu privilégié pour mettre en évidence le temps qui en est une des conditions d'existence.

L'évocation du parcours philosophique montre bien la place qu'y occupe la réflexion sur le temps. Il s'agit seulement d'engager toute une réflexion sur la réalité humaine comme réalité globale. D'une certaine manière, l'emprunt fait à E. KANT manifesterait sa fécondité dans la mesure où il permettrait de dépasser la visée kantienne, peut-être en l'intégrant dans une perspective plus vaste ou encore en la découpant comme moment particulier de l'activité d'un sujet qui ne serait pas seulement le sujet transcendantal. Mais tel n'est pas l'objet de ce travail, simplement peut-être un de ses prolongements.

1.2.2. Le parcours théologique.

Il est possible de lire ce travail comme une approche originale de la réalité chrétienne considérée non seulement comme énoncé de foi, comme orthodoxie, mais aussi comme relation concrète à la réalité, comme *praxis*. Il s'agit alors de s'interroger sur l'expérience chrétienne comme lieu de construction et de réalisation de l'identité chrétienne, de rechercher la spécificité de cette expérience, à la fois personnelle et communautaire, à travers ce qui la structure et la rend possible comme expérience globale. On postule qu'un des éléments de sa texture est son *tempo*. Il s'agit ainsi de se demander quel est le temps qui rend possible l'expérience chrétienne comme chrétienne. Ce qui est en jeu n'est donc pas l'expérience chrétienne du temps mais le temps de l'expérience chrétienne.

Dans une telle perspective, le temps chrétien n'est plus à considérer comme la conception que le chrétien ou le christianisme se font du temps mais, de

manière beaucoup plus radicale, comme la condition sans laquelle le rapport au réel ne peut pas être appelé chrétien. Un tel projet se démarque des débats postconciliaires qui ont longuement abordé le sens chrétien du temps pendant ces quarante dernières années, tant en Europe qu'en Amérique du Nord. En examinant ces recherches, on s'aperçoit qu'elle se déploient dans quatre grandes directions: l'approche historique et biblique, l'approche socio-politique, l'approche dogmatique et enfin les approches spéculative et fondamentale; ces dernières se sont élaborées en relation directe avec divers systèmes philosophiques. Aucune de ces démarches ne retient l'expérience comme éléments déterminant de son étude du temps. D'autre part, aucun des théologiens contemporains qui ont centré leurs analyses sur l'expérience chrétienne (on peut penser à J. MOUROUX ou à W. BEINERT) n'abordent l'expérience sous l'angle de la temporalité, à l'exception d'un ouvrage collectif paru en France en 1987 sous la direction de H BOURGEOIS⁵. En fait, seules quelques lignes de la deuxième partie théorique de l'ouvrage pourraient éventuellement ouvrir sur une étude du temps comme condition de l'expérience chrétienne. Pour l'ensemble des auteurs, comme le titre l'indique, l'interrogation porte sur l'expérience chrétienne du temps et non sur le temps de l'expérience chrétienne. Or, le temps de l'expérience chrétienne est proprement l'objet de la présente recherche.

Là encore, la mise en évidence de l'existence et de l'activité de ce temps n'est qu'une manière autre d'approcher l'identité chrétienne comme processus dynamique. L'enjeu est la vie chrétienne⁶ comme affirmation et réalisation d'une relation spécifique à Dieu, au monde, aux autres et à soi-même. Dès lors une telle recherche suppose un dépassement des clivages disciplinaires entre théologie fondamentale, théologie dogmatique et théologie pratique.

5 H.BOURGEOIS (dir.), *L'expérience chrétienne du temps*, ("Cogitatio Fidei", 142), Paris, Cerf, 1987, 182p.

6 Il conviendrait de distinguer vie chrétienne et expérience chrétienne, l'expérience supposant la claire conscience de ce qui est vécu. Cf. les distinctions apportées par J. MOUROUX dans *L'expérience chrétienne*, ("Théologie", 26), Paris, Aubier, 1952.

1.2.3. Une question au carrefour de plusieurs voies.

L'évocation rapide de ces deux parcours (philosophique et théologique) montre à la fois les deux lieux où s'origine la recherche et les perspectives à partir desquelles cette recherche s'engage. Elle indique également des prolongements possibles puisque la rencontre de ces deux parcours n'est pas leur aboutissement mais ouvre provisoirement l'espace d'une problématique commune à un moment particulier de chacune des démarches. La dernière partie de l'essai reprendra chacun des cheminements qui, théoriquement, pourraient poursuivre leur processus propre de développement au-delà de la question commune qui les avait un moment réunis; à moins que ce travail commun rende manifeste une unité de fond sur laquelle il resterait à s'interroger.

Au carrefour où les deux cheminements se sont rejoints, une recherche commune s'articule donc autour d'une question qu'il conviendra maintenant d'aborder de manière autonome, indépendamment des contextes originels et de leurs attentes particulières: existe-t-il un temps à l'oeuvre dans l'expérience chrétienne, et, si oui, lequel? Cette interrogation identifie clairement le but de la démarche. Reste à déterminer les moyens spécifiques d'y parvenir.

1.3. La méthode.

L'option méthodologique se pose ici à deux niveaux. Pour reprendre une image déjà utilisée, il s'agit, dans un premier temps, de décider d'un site de fouilles pertinent. En d'autres termes, il faut tout d'abord se demander où chercher ce temps supposé être condition *a priori* de l'expérience chrétienne, en sachant que c'est d'un même mouvement que seront montrées et l'existence et les caractéristiques de ce temps. La réponse semble s'imposer. Il faut mettre ce temps en évidence à partir de l'expérience elle-même puisqu'elle est ce qu'il a rendu possible. En quelque sorte, il s'agit d'une démarche inductive qui consiste à remonter du conditionné à la condition. Mais alors la question se dédouble: quelles expériences choisir? Et comment avoir accès à l'expérience, comment la recueillir de telle sorte qu'elle puisse se présenter comme un lieu à la fois objectif

et propice à l'investigation? Ces deux questions seront traitées distinctement car une chose est de décider des sites où les fouilles commenceront, autre chose de déterminer avec quels instruments elles s'effectueront.

1.3.1. *L'option du site ou le choix fondamental du lieu de recherche.*

1.3.1.1. Quelle(s) expérience(s)⁷ ? Des expériences à l'expérience.

Chaque expérience est unique, originale parce qu'elle engage un sujet, à un moment précis de l'histoire et de son histoire. Mais, en même temps, l'expérience a une dimension commune sinon universelle. Cela est manifeste pour l'expérience chrétienne puisqu'elle participe d'une foi commune. Il faut donc éviter un double piège, d'une part celui de se perdre dans la diversité indéfinie des expériences lorsqu'on est attentif à leur seul aspect subjectif et, d'autre part, celui de perdre de vue la réalité concrète au profit des abstractions réductrices et artificielles; ceci consisterait à ne vouloir saisir des expériences que ce qu'elles ont d'universalisable. Ainsi, pour rejoindre des expériences chrétiennes concrètes et, en même temps, éviter l'abstraction sans se perdre dans la multiplicité, il est nécessaire de limiter le nombre d'expériences. Trois catégories d'expériences chrétiennes ont été choisies; elles occupent une place privilégiée et incontestée dans le christianisme et, de ce fait, ont paru les plus pertinentes pour ce travail. On pourrait les appeler des expériences-sommets de la foi chrétienne, ce terme n'étant nullement discriminatoire ou élitiste. Il désigne ou distingue simplement quelques expériences reconnues soit comme centrales pour la communauté chrétienne dès les origines (telle est l'expérience du repas eucharistique), soit comme significatives d'une existence selon le Christ (telles sont les expériences de l'engagement et du témoignage particulièrement manifestes dans le martyre), soit enfin comme révélatrices de la rencontre de l'âme avec Dieu (telles sont les expériences orantes et tout particulièrement les expériences mystiques).

Là encore, ces expériences ne seront pas étudiées *in abstracto*. Pour en préserver la réalité concrète singulière, ces expériences seront saisies à partir

⁷ Le concept d'expérience sera discuté ultérieurement.

de situations réelles reconnues comme représentatives de chacune des trois catégories retenues.

1.3.1.2. Pour atteindre ces expériences dans leur qualité d'expérience.

"C'est par la langue que se manifeste l'expérience humaine du temps et le temps linguistique nous apparaît également irréductible au temps chronique et au temps physique(...) C'est à moi seul que ce temps se rapportera et c'est à ma seule expérience qu'il se restreindra" ⁸.

En reconnaissant que l'expérience n'est pas le vécu brut, l'existence dans sa spontanéité, mais qu'elle suppose une saisie de ce vécu, c'est-à-dire une conscience claire déjà interprétative des faits vécus, on peut comprendre que l'expérience relève déjà du langage⁹. Il suffit alors de recueillir ce langage. Certaines de ces expériences sont exprimées, c'est-à-dire livrées, dans des textes reconnus et même célébrés. Ainsi, les sites du chantier se précisent: les textes qui disent l'expérience, par exemple tel poème de Jean de la Croix pour l'expérience mystique. On pourrait objecter qu'une distance demeure entre l'expérience vécue et ce qui en est dit. Mais c'est le terme même d'expérience vécue qui prête ici à confusion. L'expérience est déjà une interprétation parce qu'elle est conscience du vécu et, en ce sens, on pourrait même dire qu'elle *raconte* le vécu. En effet l'expérience est une façon à la fois de s'approprier le vécu et de reconnaître que ce qui est vécu ne dépendait pas seulement de soi mais aussi des réalités extérieures. On aura l'occasion de revenir sur la complexité de l'expérience qui suppose de la part du sujet une activité de prise de conscience, de distanciation, d'interprétation ou du moins de mise en forme, de conceptualisation. Cette appropriation par le langage est une manière de reconstruire le réel de telle sorte qu'il devienne un élément déterminant de l'édification de soi-même. C'est dans cet acte même que la réalité vécue devient un texte; c'est dans cet acte même que le temps oeuvre comme élément structurant cette double construction, construction du rapport au réel et édification du sujet. L'expérience est comme *la chronique* d'un rapport

8 E. BENVENISTE, "Le langage de l'expérience humaine", *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 8-11.

9 H.-G. GADAMER affirme que " *la langue est en même temps une condition positive et un guide de l'expérience*"; op. cit. [# 332].

spécifique au réel, et c'est à ce niveau qu'il devient possible de saisir le temps qui fait l'objet de la recherche.

A la suite de P. RICOEUR, nous postulons donc que la structure de l'expérience est *narrative* et que le langage qui accueille l'expérience porte cette structure, à la lettre, cette *texture*¹⁰. Dans cette perspective, la recherche du temps consistera à rendre manifeste, dans cette texture, un des fils qui en composent la trame. En d'autres termes, si le temps est condition *a priori* de l'expérience, le langage qui transmet cette expérience porte la trace objective de sa condition *a priori*. Il suffit de trouver les moyens techniques propres à le mettre en évidence.

Ainsi, cette recherche n'est ni un travail expérimental, ni une approche empirique. En effet, il ne relève pas de l'expérience au sens que les sciences expérimentales donnent à ce concept. Il ne s'agit pas de construire des expériences pour vérifier une hypothèse portant, par exemple, sur la nature du temps. L'expérience n'est pas ici une instance critique de vérification ni le résultat d'une objectivation préalable. Mais cette recherche n'est pas pour autant seulement empirique au sens où elle se contenterait d'enregistrer des données vécues qui se suffiraient à elles-mêmes; par exemple, il n'est pas question d'effectuer des enquêtes ou de faire des statistiques. On peut dire que cette démarche est *expérientielle* dans la mesure où l'expérience concrète est l'horizon jamais déserté d'une analyse qui ne se limite pas à elle, mais recherche ce qui la fonde et n'est pas elle, bien qu'elle en dépende¹¹.

1.3.2. Les techniques d'investigation.

Reste donc à trouver une méthode qui permette de mettre en évidence la structuration des textes par le même temps qui structure les expériences que les textes rendent manifestes. Existe-t-il, selon ce projet, une méthode d'investigation idéale?

10 Par exemple dans P. RICOEUR: "Le sujet convoqué à l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 18 (oct.-nov. 1988), p. 83.

11 Expérientiel: "ce qui se rapporte à l'expérience sans impliquer nécessairement l'emploi de l'expérience", dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, p. 323.

Parce qu'il s'agit, dans chaque cas, de déceler la trace que le temps a laissée dans la structure même du texte, il est nécessaire, dans chaque cas, de trouver l'instrument ajusté à la nature, au genre, à la qualité du texte. Le souci de rigueur requiert lui-même la plus grande souplesse dans le choix de la technique d'investigation afin qu'elle s'adapte au texte étudié. Ainsi le sculpteur ne traitera pas le bois, l'ivoire ou le marbre avec le même instrument et l'archéologue ne dégagera pas une colonne de marbre comme il le ferait d'un débris de poterie ou d'un morceau de parchemin. Cependant, certains critères président au choix instrumental. Seront privilégiées les techniques qui sont, par elles-mêmes, sensibles aux dimensions temporelles des textes, tant sur le plan de la forme que du contenu. Ainsi, la démarche devra beaucoup aux travaux de J. LADRIÈRE, à certains textes devenus célèbres de P. RICOEUR ou, plus simplement, à des analyses littéraires. De J. LADRIÈRE, sera utilisé ce qu'il a pu retenir des techniques analytiques lorsqu'elles sont appliquées à des textes religieux ou relatifs à la foi¹². De P. RICOEUR, on retiendra surtout sa mise en évidence du processus d'identification par la refiguration du temps dans les récits. D'autres textes, enfin, se prêteront à des analyses structurelles de type rhétorique.

En fait, le parti-pris méthodologique consiste à considérer une méthode d'investigation comme un *révélateur*, au sens chimique du terme. La nature de ce révélateur dépend à la fois de ce qui est à révéler et du matériau porteur de ce qui est à révéler.

12 Tout au long du travail, de larges emprunts seront faits à la théorie des actes de langage. Ils seront directement inspirés par les travaux de J. LADRIÈRE grâce auxquels la théorie des actes de langage élaborée d'abord par J.-L. AUSTIN, J.-R. SEARLE et D.-D. EVANS, a pu être appliquée au langage religieux, plus particulièrement au langage des spirituels et au langage liturgique. Pour l'essentiel, ces travaux se trouvent rassemblés dans les deux tomes de *l'Articulation du sens*, ("Cogitatio Fidei", 124-125), Paris, Cerf, 1984. Les principes et les concepts majeurs de cette théorie, nécessaires à l'étude, seront rappelés au fil des analyses. On s'inspirera aussi des réflexions de J.-F. MALHERBE, relatives au même sujet, et de ses commentaires des ouvrages de J. LADRIÈRE, dans *Le langage théologique à l'âge de la science*, ("Cogitatio Fidei", 129), Paris, Cerf, 1985.

1.4. Les textes: des sites à explorer.

Les critères de sélection des textes sont pratiquement induits par la démarche elle-même. Pour chaque type d'expérience chrétienne retenue, et pour être pertinents, les textes doivent jouir d'une reconnaissance de la communauté chrétienne, montrant par là ce qu'on appellera pour l'instant la fécondité de l'expérience toujours originale que ces textes manifestent. En même temps, cette reconnaissance d'Eglise signifie leur capacité à porter l'identité chrétienne, comme processus d'identification, non seulement celle de l'auteur du texte, mais également celle de la communauté et de tous ceux qui se reconnaissent ou se reconnaîtront en lui.

Mais alors, la situation historique et géographique des textes n'est pas ici un critère pertinent bien que leur ancienneté et leur pérennité comme patrimoine vivant de la communauté leur assure une plus grande crédibilité. Car, quel poids peuvent avoir ici l'antiquité ou la modernité d'un texte? Modernité et antiquité sont des concepts issus d'un temps strictement historique, celui de la succession. En usant de ces concepts, on reçoit les textes à partir de ce temps-là! En parlant de modernité ou d'antiquité d'un texte, on parle des réalités auxquelles le texte est contemporain, ou plutôt qui sont contemporaines de l'écriture du texte, mais on ne parle pas des réalités auxquelles le texte introduit en les rendant contemporaines d'une autre contemporanéité. On escamote également la (ou les) réalité qui permet au texte de rendre le lecteur contemporain d'une certaine réalité. Or cette réalité escamotée n'est pas étrangère à la recherche ici entreprise¹³. Plutôt que de modernité ou d'antiquité, il vaudrait mieux parler d'*actualité*, au sens philosophique du mot, qui qualifie ce qui est aujourd'hui en acte. Ou encore le terme de contemporanéité, largement utilisé par H.-G. GADAMER qui refuse de le confondre avec l'a-temporalité car, alors, la continuité (et, ici, la tradition) ne serait plus pensables¹⁴. Le fait que la communauté chrétienne, en Eglise, prenne en compte de tels textes, quitte à renvoyer chacun à une rencontre personnelle avec le texte, montre suffisamment ce qu'on pourrait appeler *le pouvoir d'expérience* ou le *pouvoir expérientiel* de ces textes. S'agit-il du pouvoir

13 Cf. H.-G. GADAMER dans *Vérité et Méthode*, op. cit., pp. 50 sq. Établissant une analogie entre l'expérience esthétique et l'expérience liturgique, l'auteur affirme que "au regard de l'essence de la fête, les circonstances historiques sont secondaires".

14 Id., p. 48.

expérientiel du texte ou de ce qui, dans le texte, a permis l'expérience qu'il manifeste, cette condition se trouvant dans le texte et donnant ainsi l'illusion que le pouvoir vient du texte même? On rencontre un problème analogue à propos des oeuvres d'art; il est certain que le spectateur ou l'auditeur ne font pas les mêmes expériences que le peintre ou le compositeur. Mais on peut se demander si ce qui rend l'expérience esthétique possible n'est pas la même réalité (par exemple le temps ou le pouvoir de temporalisation), à l'oeuvre dans l'aperception de l'artiste et dans celle du spectateur¹⁵.

Ce pouvoir n'est pas figé. Il ne consiste pas dans la transmission invariante d'un contenu mais dans la capacité de susciter chez le lecteur une expérience, entre autres, celle de l'ébranlement d'un processus de reconnaissance qui est proprement la construction du lecteur comme chrétien et comme membre d'une communauté. C'est cette dynamique à l'oeuvre dans le texte, dynamique à la fois temporelle et intemporelle, qui intéresse indirectement la recherche car cette dynamique est génésiquement liée au *tempo* qui structure l'expérience originelle et, peut-être, celle de chaque lecteur qui accueille le texte en tant que chrétien. En disant que cette dynamique est temporelle, il faut comprendre bien sûr qu'elle renvoie à un événement unique et non répétable qui est l'expérience de l'auteur mais aussi qu'elle peut s'inscrire comme capable de susciter un événement pour tout lecteur à n'importe quel moment de son histoire et au coeur même de sa culture. Ce caractère-là est d'une certaine manière intemporel¹⁶, d'une intemporalité incarnée et donc liée à l'histoire mais sans que celle-ci, dans son caractère éminemment évanescent, n'ait prise déterminante sur lui. Ces remarques seront en filigrane dans l'analyse de chacun des textes et c'est, somme toute, aussi à titre de lecteur chrétien que cette analyse est entreprise.

Il ne faut donc s'étonner ni de la date historique des textes choisis, ni du fait que l'analyse doive peu à des études historico-critiques. Ce n'est pas en tant que document historique (au sens où les historiens l'entendent) que ces textes intéressent ce travail de recherche. De plus, à quelques exceptions près, le corpus des textes sera admis dans la forme aujourd'hui reconnue comme authentique.

15 Id. pp. 53-54. où H.-G. GADAMER reprenant S. KIERKEGAARD développe la notion d'*appel*.

16 Bien que le terme soit inadéquat, *intemporel* reste un concept appartenant au champ du successif, ou plutôt, le temporel auquel renvoie cet intemporel est ici le temps du successif.

Mais un autre choix méthodologique devait être fait, compte tenu de l'orientation et de la nature de la démarche: fallait-il considérer la quantité de textes comme un critère pertinent pour la qualité scientifique de la recherche? Dans la perspective d'une recherche scientifique qui adopterait les critères de scientificité devenus classiques, la vérification d'une hypothèse s'effectue grâce à des expériences dont le nombre et la pertinence sont en eux-mêmes des garants de vérité. Tout repose en fait sur la notion de répétition invariante, de reproduction d'un même schème et de mêmes résultats et, cela, indépendamment du temps et du lieu, à moins que ces deux éléments ne soient eux-mêmes des paramètres mesurables de l'hypothèse. On sait que cette ordonnance expérimentale, issue des sciences dites exactes, a été largement adoptée par la plupart des sciences humaines auxquelles elle semblait conférer sérieux, exactitude et crédibilité. Certes, la question toujours ouverte de la scientificité des sciences humaines outrepassa les enjeux de ce travail; mais on ne peut l'ignorer au moment d'effectuer des choix méthodologiques déterminants. D'ailleurs cette question est régulièrement reprise par des philosophes, tels H.-G. GADAMER ou J.-F. MALHERBE¹⁷, qui tentent de donner un statut spécifique à des disciplines dont l'objet même est altéré par l'application de méthodes qui se sont révélées efficaces et fécondes dans les seuls domaines de l'observable, du mesurable et du répétable. Une fois de plus, on se trouve confronté au sens du mot vérité lorsque ce dernier concerne des discours qui transgressent le champ de ceux pour lesquels on prétend en avoir donné une signification définitive¹⁸. Sans qu'il puisse être question ici de débattre d'un sujet aussi grave, il est nécessaire de signaler, du moins, l'option prise pour cette recherche et de donner les raisons majeures qui ont guidé ce choix et qui devraient être confirmées ou éclairées par les premiers résultats, non que l'efficacité soit le critère de vérité, mais la nature même de ce qui est recherché n'est pas sans conséquence sur ce sujet.

Ce qui guide cette option méthodologique tient à une des caractéristiques de l'objet recherché. L'hypothèse qui porte la démarche est

17 J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, ("Cogitation Fidei", 129) Paris, Cerf, 1985.

18 Cette prétention est nettement remise en question depuis quelques années tant de la part d'hommes de sciences, B. D'ESPAGNAT ou I. PRIGOGINE par exemple, que de philosophes.

double; elle porte d'abord sur l'existence d'une réalité: un certain *temps* sous-jacent aux expériences chrétiennes et qui en conditionne l'existence. Ce n'est qu'après avoir confirmé l'existence de ce temps comme condition *a priori* et élément structurant des expériences chrétiennes analysées, qu'il sera possible de s'interroger sur ses caractéristiques. *L'hypothèse est donc prioritairement exploratoire* : existe-t-il ou non un temps qui structure et conditionne l'expérience chrétienne? Elle est aussi *explicative*: quelles sont les caractéristiques et la nature de ce temps qui rendent compte, du moins en partie, de l'expérience chrétienne en tant qu'expérience globale et chrétienne?¹⁹ En poursuivant l'analogie archéologique, on pourrait dire que cette recherche fonctionne à la manière de celle d'un archéologue qui postule l'existence d'un sanctuaire enfoui sous le sable. Dès lors que les fouilles ont mis au jour certains vestiges, on peut affirmer qu'il a vérifié une partie de son hypothèse; reste à interpréter ce qui est découvert comme étant effectivement les restes de ce sanctuaire précis. Mais on voit bien que la vérification expérimentale, la multiplication, n'ont pas de sens ici. La découverte de l'archéologue s'inscrit dans un contexte plus global qui est, par exemple, la connaissance de la civilisation disparue. Dans le travail entrepris ici, il s'agit bien d'une démarche *archéologique* c'est-à-dire de la recherche d'un fondement à mettre au jour, non directement observable. Une fois mis au jour, le temps dont l'hypothèse postulait l'existence, devient une évidence; restera à la reconnaître comme élément d'une réalité beaucoup plus vaste, plus globale. A la limite, on pourrait dire que la vérité de la recherche (ou de la découverte), tient à la cohérence non seulement du discours qui la traduit mais aussi de ce qui est prétendument découvert avec le *milieu* dans lequel il a été découvert et plus globalement avec le *monde* auquel il est censé appartenir²⁰. On pourrait se demander si la vérité du discours ne relève pas ici d'une sorte de *congruence*. Par exemple, dans la mesure où, à partir de la *Didachè*, l'analyse parvient à mettre en évidence le temps qui structure le texte de la liturgie eucharistique, on peut dire qu'il est mis au jour une fois pour toutes. Il devient incontestable que ce texte est structuré par tel temps, sous réserve, bien entendu de la fiabilité de l'analyse. Toutefois, la tentation est grande de se demander, au nom d'une conception répétitive de la méthode scientifique, si le temps découvert pour ce texte relatif à

19 Les deux seront intimement liées. Il est impossible de séparer la mise en évidence de l'existence de cette temporalité, de sa fonction.

20 *"Monde du texte", "horizon du texte"*, autant de concepts largement utilisés par P. RICOEUR.

cette expérience se retrouverait dans d'autres textes et pour d'autres expériences chrétiennes. Cette tentation est suggérée par le principe de la reproduction du même, base de l'élaboration et de la vertu des lois scientifiques.

Or, les expériences chrétiennes ne sont pas répétitives au sens scientifique de l'invariance. En elles, s'il existe un invariant, ce dernier est aussi ce qui permet la différence et n'est pas étranger à cette différence. Mais il faudrait aller plus loin et reconnaître que, dans la mesure où les expériences chrétiennes sont animées par une dynamique de vie, le *même* et l'*autre* n'y sont plus des concepts isolables, figés ni même dialectiquement posés; ce sont des réalités concrètes, *dialogalement* reliées. Si l'expérience chrétienne consiste à se saisir dans une relation à un Dieu révélé²¹, ce qui permet cette expérience ne peut être que partie prenante de la relation, relation toujours singulière dans sa nature même et non, comme l'expérience scientifique, dans les seules circonstances extérieures. De plus, ce n'est pas, par exemple, en tant qu'expérience liturgique que l'expérience eucharistique est structurée par le temps qui est l'objet de la recherche, mais en tant qu'expérience chrétienne; il est intéressant alors de voir si d'autres expériences chrétiennes permettent de manifester, à leur manière, une structuration temporalisante semblable ou analogue mais jamais identique car toute expérience humaine (*a fortiori* une expérience spirituelle qui engage la totalité de la personne), garde, sauvegarde une part de mystère, celui de l'originalité, de l'irréductibilité des êtres qui sont les sujets de l'expérience. La manière de temporaliser qui rend l'expérience possible, participe de la part de mystère propre à cette expérience. Ainsi, pour utiliser un langage marcellien, ni l'expérience chrétienne, ni ce qui la rend possible comme chrétienne ne peuvent être *problématisés*²². Au mieux, peut-on les recueillir et les interpréter en se donnant les techniques les plus rigoureuses possibles pour y parvenir.

Mais alors une question surgit: comment est-il possible qu'un seul et "même" temps structure toutes les expériences chrétiennes? N'y a-t-il pas là une prétention à l'universel semblable à celle du projet scientifique? On peut répondre que l'universel dont il peut être question ici ne relève pas de la seule rationalité. Il vaudrait mieux parler d'universalité concrète qui relève de l'existentiel,

21 J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, op. cit p. 369.

22 Cf. chez G. MARCEL, La différence entre problème et mystère dans *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 183-191.

humblement dépendante en définitive de la liberté des personnes qui sont sujets de l'expérience; universalité réelle mais toujours à réaliser.

Ainsi, il est possible de parler, non pas d'une sorte de vérification à l'infini de la présence de ce temps, mais d'une manière d'actualisation à l'infini et de renouvellement quasi subversif, et c'est pour cela qu'il y a expérience. Ce temps n'en finit jamais d'être à l'oeuvre pourvu qu'une liberté s'ouvre à son activité qui est toujours le surgissement d'un rapport renouvelant au réel. Pour prendre une analogie esthétique, est-il possible de dire que notre rapport à tel tableau de Van GOGH est toujours le même? Cette question a-t-elle même un sens dans l'ordre esthétique? Non, elle conduit à une aporie. Par contre, il est pertinent de dire qu'en tant qu'expérience esthétique, elle introduit dans une dynamique de renouvellement: interpellation, émotion, ébranlement. Cela est vécu à la fois comme un acte libre et comme un acte dépendant, mais d'une dépendance qui construit la liberté et d'une liberté qui s'ouvre à une réalité envahissante.

Ainsi, l'expérience chrétienne est toute entière dans chaque expérience de chaque chrétien parce que ce qui fonde l'expérience en tant que chrétienne est présent dans chacune; sans cela, on ne pourrait pas dire qu'elle est chrétienne. Ce qui s'en rapprocherait le plus serait l'expérience de l'aveu de l'amour. Ce n'est pas la répétition quantitative de l'aveu qui fait l'amour plus vrai. La qualité de l'amour est présente dans chaque aveu, sinon il ne serait pas un aveu d'amour. La répétition aura une valeur qualitative. Ceux qui s'aiment savent que c'est toujours semblable et toujours différent. Ce qui fonde et la fidélité et la nouveauté, ce qui fait que la fidélité est créatrice, est présent dans chaque expérience. L'accumulation et l'invariance n'y ajoutent ou n'y retranchent rien: ces concepts sont inopérants parce qu'étrangers à cet ordre²³. Il en est de même pour l'expérience esthétique; la répétition s'ouvre à l'infini comme nouveauté à l'infini. Et, s'il existe une forme d'universalité de l'expérience esthétique en tant qu'esthétique, l'accumulation des expériences de contemplation esthétique ne créera ni ne confirmera cette universalité. Pourtant l'universalité y est bien concrète; l'expérience esthétique ne relève pas de la seule subjectivité singulière.

23 Sur l'aveu et la répétition en amour, cf. A. FOREST, *Essai sur les formes du lien spirituel*, ("Archives de philosophie", 35), Paris, Beauchesne, 1981, p. 53 sq.

Ces quelques réflexions avaient pour but de préciser les raisons qui ont présidé au choix du nombre et de la qualité des textes. Elles ont également anticipé sur l'analyse du concept d'expérience qu'il convient de clarifier à la fin de cette introduction.

1.5. *Expérience.*

"On se fait illusion si l'on croit dire quelque chose d'évident en invoquant l'expérience" ²⁴.

Le concept d'expérience a été très largement utilisé depuis le début de cette introduction. Là encore, il serait prétentieux de vouloir en déterminer clairement et définitivement l'essence et le sens. Tout au plus peut-on en délimiter le contour en le distinguant de certaines significations traditionnellement admises.

Dans les trente dernières années de la recherche philosophique (en particulier par le développement sans cesse grandissant de la démarche herméneutique), plusieurs éléments nouveaux ont largement contribué à mettre en lumière les différentes acceptions du mot expérience et à valoriser ce que certains sont allés jusqu'à appeler l'expérience herméneutique²⁵. Non sans quelques tâtonnements et excès, cette démarche s'est accompagnée, en théologie, d'une redécouverte de la valeur de l'expérience comme point de départ, principe régulateur voire référence critique de la recherche théologique²⁶. C'est dans cet esprit qu'il convient de définir les points essentiels qui articulent l'expérience dans le sens où le mot sera utilisé; l'introduction se bornera à évoquer sa fonction et ses caractéristiques principales en la distinguant des autres acceptions du mot.

24 J.-C. PETIT, "Théologie et expérience", *L'expérience comme lieu théologique*, (Collection "Héritage et projet", 26), Montréal, Fides, 1983, p. 22.

25 Par exemple, H.-G. GADAMER dans l'ouvrage déjà cité.

26 Référence: J.-C. PETIT; mais aussi les remarques critiques de J. RATZINGER dans *Les principes de la théologie catholique*, ("Croire et savoir", 6), Paris, Téqui, 1985, pp. 384-399. Traduction de Dom J. Maltier.

1.5.1. Fonction de l'expérience.

La fonction que l'expérience devait remplir dans cette recherche particulière a déjà été évoquée; l'expérience y est le lieu d'investigation à partir duquel pourra être mise en évidence une des conditions de sa possibilité comme expérience chrétienne. Sa fonction est donc d'être un donné, médiatisé par des textes qui la racontent, soumis à l'analyse et à l'interprétation critiques, au sens où E. KANT parle de *critique* comme recherche des fondements et des conditions de possibilité. Ainsi, sa fonction se distingue de celle qu'elle occupe dans les sciences expérimentales, c'est-à-dire celle d'une instance de vérification, de preuve: technique visant à prouver la véracité d'une hypothèse, grâce à une instrumentation rationalisée ajustée, aux objectifs de la science. Dans les sciences expérimentales, l'expérience occupe une fonction d'autorité dont on oublie souvent d'ailleurs qu'elle est en fait l'autorité de la Raison qui a pré-médité l'expérience et en reste le maître d'oeuvre, en particulier par l'usage d'une instrumentation sophistiquée, sorte de théorie matérialisée. Or, ici, l'expérience n'a pas une fonction d'autorité. Elle n'est pas non plus considérée comme un savoir immédiatement perçu comme vrai, comme ont pu le proclamer les doctrines empiristes. Elle est donc ni un savoir suffisant, ni une technique normative.

1.5.2. Profil et caractéristiques.

Ni savoir, ni sagesse non plus. En effet, l'expérience ne sera pas considérée comme un résultat acquis avec le temps et les divers événements déposés comme autant de couches sédimentaires au fond de notre personnalité, ni comme un humanisme diffus se manifestant par une certaine aptitude à discerner ce qui est bon ou néfaste à l'être humain.

Les expériences chrétiennes analysées dans ce travail ne seront pas davantage considérées comme des modalités d'apprentissage, sorte de parcours d'initiation qui, à leur terme, confèreraient une compétence dans un domaine particulier, au sens où l'on dirait d'un adolescent qu'il a voulu faire l'expérience de l'indépendance. Bref, elles ne sont pas des moments provisoires à but pédagogique.

Contrairement aux techniques de preuve utilisées dans les sciences expérimentales, l'expérience chrétienne est d'abord et éminemment personnelle. Elle suppose d'abord un sujet de l'expérience, quelqu'un qui vit une réalité singulière. Les sujets ne sont pas interchangeables! Mais si l'expérience est un événement qui advient dans un sujet, elle n'est pas un sentir brut qui appartiendrait au seul monde de l'émotion et de l'affect²⁷. Elle peut être dite personnelle dans la mesure où elle suppose, de la part du sujet, non seulement un vécu (dans toute sa complexité spontanée) mais aussi un processus d'appropriation de ce vécu de telle sorte que cette expérience soit sienne. Dans le cas des expériences chrétiennes, on devrait aller plus loin et dire que cette appropriation n'est pas de l'ordre de la prise de possession mais de l'ordre de la reconnaissance, c'est-à-dire véritablement d'une construction de soi par un rapport singulier avec une réalité autre²⁸.

On peut donc affirmer que l'expérience ainsi conçue engage la totalité de la personne. L'expérience y présente le caractère global et intégrateur d'un ensemble d'expériences, mais toujours dans une perspective dynamique aussi bien intérieure qu'extérieure car l'expérience est ici dialogue avec une réalité autre qui modifie, transforme²⁹. L'ouverture est une qualité maîtresse de cette expérience; en ce sens, il est dans sa nature de ne jamais être close sur elle-même ou plutôt d'être toujours en instance de réalisation.

Personnelle, l'expérience l'est d'abord dans la mesure où elle assume un vécu; elle reconnaît une réalité, elle s'approprie un événement. L'expérience suppose donc à priori l'activité d'une conscience qui recueille une réalité brute. Ce *recueillement* peut, à lui seul, caractériser l'expérience. Il est alors possible d'approcher l'expérience à partir de la double question: comment est accueillie la réalité en tant que réalité et en tant que réalité vécue? En d'autres termes, l'expérience suppose l'activité consciente d'un sujet comme saisie interprétative d'un vécu. Tel est le caractère de l'expérience qui intéresse ici la recherche. Dans cette saisie interprétative, le sujet de l'expérience traduit, raconte (et se raconte),

27 Cf. J.-C. PETIT, p. 19.

28 Cf. H.-G. GADAMER, cité par J.-C. PETIT, op. cit., p. 28.

29 Idem, p. 25.

un événement ou plutôt, transforme un vécu en événement³⁰, en dévoile le sens; le verbe dévoiler maintient ouverte la question de l'origine du sens. Le *medium* de l'expérience est donc naturellement le langage. Ce langage-expérience est le matériau de l'analyse entreprise ici³¹. Mais toute interprétation suppose une instance interprétative. Dans l'expérience chrétienne, l'interprétation s'effectue à partir de la foi³²; elle manifeste par là une dimension communautaire. Ainsi, l'expérience éminemment personnelle est portée dans l'ordre de la relation à d'autres et de la reconnaissance d'une appartenance.

De l'expérience qui servira de terreau à la recherche, il est maintenant possible de dire:

- qu'elle est à la fois personnelle et nécessairement communautaire,
- qu'elle suppose la saisie interprétative et la reconnaissance d'une réalité vécue et donc une instance d'interprétation,
- qu'elle est globale dans la mesure où elle engage la totalité de l'être ou plutôt toutes les facultés dans un processus d'identification ou de personnalisation, bref de connaissance de soi.

Ces premières caractéristiques permettent de préciser l'objectif de la recherche; il consiste à mettre en évidence le temps qui rend des expériences chrétiennes possibles, c'est-à-dire à la fois singulières et universelles, propres à chaque chrétien et communes à tous ceux qui se réclament de la même foi: reconnaissance d'une réalité autre que soi et pourtant appropriation interprétative de la relation à ce réel, aussi bien globale, parce qu'engageant la totalité de l'être, qu'ouverte comme simple moment dans un processus de construction de soi, à la fois mode de connaissance et source d'une pratique. Ces paradoxes sont levés dès lors qu'on reconnaît la dimension dialogale de toute expérience chrétienne dans laquelle, en tant qu'expérience croyante, sont présentes les deux réalités: celle de l'être humain dans sa richesse, son mystère et son opacité et celle d'un Dieu révélé et caché. En recherchant une des conditions qui rendent possibles ces

30 P. RICOEUR, "Evènement et sens", *L'espace et le temps*, (Actes du congrès des A.S.P.L.F., Dijon, 1988), Paris, Vrin, 1990, pp. 9-21.

31 On verra plus loin ce que le langage apporte à l'expérience (J. LADRIÈRE, J.-F. MALHERBE, op. cit., p. 250.)

32 Cf. J.-P. JOSSUA, "Note sur l'usage du terme expérience" dans P. JACQUEMONT, dir., J.-P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1972, p.175 sq.; voir aussi, par les mêmes auteurs, *Le temps de la patience*, Paris, Cerf, 1976, chapitre VII.

expériences, en remontant à leur genèse, on peut espérer lever le voile sur la manière dont ces paradoxes s'articulent pour construire une unité vivante, unité intérieure du chrétien, et unité de la communauté.

Cette expérience sera approchée comme *recueillement*, c'est-à-dire à partir du processus par lequel le sujet entre en rapport conscient avec un donné vécu brut et se saisit en relation avec cette réalité. C'est par cette brèche que s'articulera l'analyse dont il reste maintenant à préciser le fil conducteur et à délimiter le matériau.

1.6. Le fil conducteur.

La dynamique de cette "thèse" se déploie comme le récit raisonné d'un recherche. La première partie est proprement un temps de forage; à partir de six sites regroupés deux par deux, il s'agit de mettre au jour ce qu'on postule être un même *objet*. Cette première démarche est *nucléaire* dans la mesure où elle vise à dégager un noyau central par des voies d'accès différentes dont elles sont en partie l'émanation: trois types d'expérience chrétienne manifestés chacun par deux textes. Pour chacun des forages, une méthode appropriée au site sera choisie et justifiée. Cette entreprise dont on peut dire qu'elle est archéologique au sens propre (il s'agit de fouilles) et figuré (il s'agit de remonter au principe de l'expérience), est longue et délicate; elle représente la plus grande partie du récit et fait l'objet des chapitres II, III et IV. Le lecteur pourra suivre les principales étapes de la découverte avec ses premières trouvailles, ses premières illusions, ses échecs et ses reprises jusqu'à la mise au jour, sur chaque site, d'indices prometteurs qui permettent de repérer les lieux où doivent être effectuées les fouilles décisives. On comprendra que cette partie est, à elle seule, le pivot de la recherche³³. Le chapitre V a une double fonction. D'une part il a pour objet d'effectuer un premier bilan décisif et de mener à bien les ultimes fouilles. D'autre part, il se termine par une conclusion, en extension, qui ouvre sur de nouvelles pistes de recherche à partir d'une réflexion sur quelques conséquences possibles de la découverte. A ce dernier niveau, on retrouvera les deux parcours qui avaient conflué pour donner

33 Au fil de ces trois chapitres, des encarts permettront de suivre et de commenter la recherche au fur et à mesure qu'elle s'effectue.

naissance à une même interrogation. On pourra voir aussi comment l'intersection de ces deux parcours n'était pas fortuite, comment la recherche laisse apparaître de nouvelles voies à explorer dans des lieux où connaissance et action se rejoignent pour éclairer d'une autre manière une facette de l'humaine condition.

1.7. Les expériences-sommets et les textes médiateurs.

Comme il est évident que le succès d'un chantier archéologique dépend des sites choisis pour effectuer les fouilles, toute la charge et toute la tension de la recherche reposent sur les textes qui sont choisis comme expression des expériences. De leur fécondité et de la pertinence des analyses qui en seront faites dépend le succès de l'entreprise. Avant de débiter les analyses il est nécessaire de préciser les critères qui ont présidé au double choix, d'une part des expériences à retenir, d'autre part des textes manifestant ces expériences.

1.7.1. Les expériences. Les critères.

Ces expériences doivent appartenir à la tradition chrétienne. En d'autres termes, elles doivent être reconnues par la communauté comme expériences de vie chrétienne soit à titre exclusif, soit parce que l'identité chrétienne ne pourrait pas se concevoir sans elles. Tous les genres n'ont pas été retenus. Les critères de sélection ont été d'abord la primauté et la variété. Ainsi, la recherche portera sur l'expérience du *repas eucharistique* comme expérience de foi et de pratique communautaire, dans une relation à un même Dieu; l'expérience du *témoignage comme engagement* dont l'expression reconnue la plus haute et la plus intense se rencontre dans le martyre; enfin, l'expérience religieuse par excellence, expérience de la relation personnelle à Dieu dans l'oraison lorsque celle-ci culmine dans les expériences mystiques chrétiennes.

Chacun de ces modes de l'expérience chrétienne manifeste au plus haut point les caractéristiques générales qui avaient permis de préciser le concept d'expérience. Ce sont aussi des réalités très complexes et, après analyse, le critère

de variété apparaît quelque peu artificiel. Ainsi, l'aspect communautaire se retrouve jusque dans l'expérience mystique; la relation personnelle à Dieu tout comme l'engagement sont présents dans chacun des trois types d'expérience. Peut-être est-ce là une des marques de l'expérience chrétienne que d'être portée dans sa totalité sous des aspects différents par chacune d'elles. Ce qui, d'une certaine manière, présage de l'unicité du temps qui en serait une des conditions de possibilité.

L'accès à ces expériences est possible grâce aux textes qui les rendent manifestes et qui en sont comme un moment nécessaire. C'est en eux qu'est enfoui l'objet de la recherche. Leur choix est donc capital pour la qualité et le succès de l'entreprise.

1.7.2. Les textes. Les critères.

Pourtant, chaque expérience est absolument singulière. C'est ce que manifeste au plus haut point chacun des textes retenu pour l'analyse. Peut-on trouver originalité plus évidente que celle d'un poème de Jean de la Croix ou celle d'une lettre d'Ignace d'Antioche, ou encore celle d'un point de défense de Justin? Chaque texte est une pièce unique par la personnalité de l'auteur comme par les circonstances qui ont présidé à sa rédaction. À ce titre, il s'agit bien, pour tous les auteurs, d'une expérience totale comme saisie personnelle d'une relation avec Dieu, avec le monde, les autres et soi-même. Mais aussi, chacun de ces textes est comme un haut-lieu reconnu, vénéré parfois et même célébré par la communauté chrétienne en tant que communauté. Cette *reconnaissance*, à tous les sens du mot³⁴, l'irréductible originalité et la force de l'écriture auraient suffi à justifier les choix. D'autres critères, plus techniques, ont déterminé les ultimes sélections: brièveté et forte structuration des textes propres à faciliter l'approche analytique. En principe, ces textes une fois choisis et leur corpus délimité, l'analyse les tient

34 Reconnaissance des historiens et des exégètes qui admettent ces textes comme authentiques; reconnaissance aussi au sens de gratitude de la part de la communauté ecclésiale qui les transmet de génération en génération et en fait des lieux de méditation, de témoignage ou d'éducation; mais aussi, en empruntant une étymologie claudélienne, re-co-naissance, c'est-à-dire un acte par lequel la communauté des chrétiens affirme qu'elle grandit, qu'elle renouvelle par ces textes ses rapports aux autres, à elle-même et à Dieu: fécondité de ces oeuvres!

comme des pièces isolées, étudiées pour elles-mêmes comme oeuvres unes et uniques.

L'intention première et prioritaire de cette introduction était topologique: il s'agissait de repérer les sites où se localise la recherche, en préciser les limites, les points de forage, les angles d'approche, les attentes, et justifier la variété des instruments utilisés et l'horizon général sur lequel cette recherche se découpe. On a voulu ensuite insister sur le caractère audacieux et ouvert de la démarche. Audacieux par l'intuition qui l'inspire et l'hypothèse qui lui sert de premier fil conducteur. Ouvert au sens où l'on dit d'un chantier qu'il est ouvert, c'est-à-dire qu'il ne saurait être clôturé par les quelques réflexions de cette thèse-essai; ouvert aussi au sens où il engage en amont comme en aval plus que celui qui l'a entreprise: tout lecteur chrétien, d'une certaine manière, fait partie à la fois du site exploré et du chantier à des titres divers, mais également tout lecteur dans la mesure où l'interrogation qui porte la démarche s'inscrit dans une plus vaste quête, celle de l'être humain aux prises avec sa condition d'*être-relié*, c'est-à-dire capable d'entrer en alliance avec le monde, les autres, lui-même et celui qu'il nomme Dieu dans une relation qui l'engage dans la réalisation même de son humanité. En ce sens, le chantier peut être un lieu d'expérience; cela dépend en partie de la volonté du lecteur à accueillir et à pénétrer le *monde du texte*³⁵.

35 Concept largement utilisé par P. RICOEUR dans *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

CHAPITRE II

LE REPAS EUCHARISTIQUE

Les deux premiers sites explorés concernent tous les deux une expérience centrale pour la foi chrétienne: l'expérience du repas eucharistique. Chercher sur ces deux sites les inscriptions d'une temporalité qui schématise cette expérience, c'est vouloir trouver les traces du cœur et du sommet de l'expérience chrétienne comme expérience communautaire.

On recherchera d'abord cette temporalité dans les éléments les plus apparents et les plus observables des textes qui manifestent ces expériences. Dans ces premières analyses, les fouilles s'arrêteront provisoirement lorsque, par élimination des temporalités non spécifiques, on découvrira des signes suffisamment nouveaux pour qu'ils indiquent où effectuer les ultimes recherches.

2.1. Introduction.

"Quelles que soient les caractéristiques d'une éventuelle expérience religieuse, c'est dans un langage qu'elle s'articule. La manière la plus appropriée d'interpréter ce langage selon sa nature interne consiste dans une analyse de ses modes d'expression" ³⁶.

Une telle affirmation peut signifier soit que l'expérience chrétienne comme expérience religieuse se traduit par un langage, soit qu'elle se construit par un langage. D'autre part, le langage peut être soit ce qui est à la source de l'expérience religieuse (cette expérience se présente alors au croyant comme la réponse à un appel ou l'écoute d'une parole), soit la matière même de l'expérience religieuse (par exemple la proclamation de sa foi); dans ce dernier cas, c'est l'acte de langage tout entier qui importe. Ainsi, le langage peut être condition, cause, conséquence ou matière de l'expérience chrétienne. Dans tous

³⁶ P. RICOEUR, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, (1975 n° 1), p. 13.

les cas, les caractéristiques de la conscience qui structure l'expérience se retrouvent dans le langage qui articule cette expérience. Le but est ici de rechercher une des caractéristiques, le temps, selon lequel se construit l'expérience chrétienne; il doit donc nécessairement se retrouver comme élément structurant les langages correspondant à cette expérience.

Le temps de l'expérience chrétienne sera d'abord recherché à travers deux textes relatifs à l'expérience chrétienne du repas eucharistique. Il existe plusieurs modes selon lesquels il est possible d'exprimer l'expérience chrétienne du repas eucharistique. On postule que ces langages portent en eux les mêmes processus de temporalisation. Il a paru intéressant de se reporter à des textes relatifs à la vie des premières communautés chrétiennes et à la manière dont s'exprimaient leur rapport au repas eucharistique qui, dès les origines, a représenté le cœur de la vie communautaire des chrétiens. A cet effet, parmi les textes les plus célèbres de l'Antiquité chrétienne, on a retenu les extraits de la *Didachè* (9-10) concernant la liturgie eucharistique et les passages de l'*Apologie* (65-68) de Justin qui décrivent le déroulement des repas eucharistiques.

A partir de ces deux textes, les analyses tenteront de mettre en évidence le temps ou processus de temporalisation qui structure les expériences chrétiennes. Les textes de la *Didachè* et de l'*Apologie* se rapportent tous deux à la liturgie eucharistique, mais ils s'y rapportent en des manières radicalement différentes. Or ce sont aussi ces manières qui se manifestent par le langage, le langage comme acte, c'est-à-dire aussi bien comme procès de l'énonciation que comme procès de l'énoncé.

L'introduction a insisté sur l'impossibilité de déterminer une méthode unique, idéale pour analyser ces langages; il s'agit seulement de trouver celle qui, pour l'objectif particulier de la recherche (la mise en évidence du temps), et compte tenu de la singularité de chaque texte, peut apparaître scientifiquement la plus pertinente. On plaide donc pour une très grande souplesse méthodologique, ce qui présuppose un parti pris résolument pluraliste. *Objet* recherché et genres littéraires des textes détermineront les premiers choix méthodologiques.

Cependant, un élément restera commun à toutes les approches; si l'objectif est la mise en évidence du temps qui structure l'expérience chrétienne

relativement à l'eucharistie et si l'on admet que toute expérience est une saisie consciente, ce qui importe au premier chef est *le rapport de la conscience chrétienne à l'eucharistie* tel que manifesté à travers le langage. Ce rapport apparaît spontanément selon deux registres: celui que l'auteur du texte entretient avec le repas eucharistique et celui de la communauté à ce même repas, tel que médiatisé par la conscience des locuteurs (ici, le didachiste et Justin). Or chacun de ces rapports est habité par une temporalité particulière. Il conviendra donc de les considérer séparément avant de les comparer.

Ainsi, lorsque le projet parle du temps qui structure l'expérience chrétienne du repas eucharistique, il cherche en fait à dégager deux temporalités approchées d'abord comme distinctes au sein de chaque texte; l'une, plus directe, puisqu'il s'agit du rapport des chrétiens au repas eucharistique par le texte même de la liturgie du repas, l'autre, plus médiatisé, puisqu'il s'agit du rapport d'un chrétien-locuteur (Justin, le didachiste), au repas eucharistique pris globalement et objectivement (à distance critique), et cela à travers un texte qui se situe soit en amont (le didachiste et son décret), soit en aval (Justin décrivant et interprétant la pratique eucharistique) de la réalité vécue. Il s'agit là d'expériences chrétiennes distinctes relativement à ce qui est supposé être la même réalité. Les analyses devront donc tenir compte de ces emboîtements dans le texte. De plus, les analyses montreront que d'autres expériences chrétiennes se superposent à celles privilégiées ici; tant il est vrai que l'expérience chrétienne est à la fois une et complexe. On ne les évoquera que dans la mesure où elles peuvent déterminer des variantes dans la mise au jour de l'objet visé.

2.2. *La Didachè (9-10).*

2.2.1. *Le corpus.*

Le texte retenu concerne les extraits relatifs au repas eucharistique. Cependant, ont été exclus les derniers textes (*Didachè* 14) qui relèvent d'une rédaction ultérieure. Puisque cette analyse n'a pas un caractère historico-critique, on adopte ici les résultats obtenus par les études de J.-P. AUDET et de S. GIET

concernant la datation et les couches rédactionnelles³⁷. Pour les éléments qui concernent ces analyses, ces études ne sont pas contestées. Les extraits 9 et 10 étant reconnus comme l'oeuvre d'un même auteur appelé *le didachiste*, il a paru souhaitable de s'en tenir à cette limite textuelle. Les extraits ci-dessous reproduisent la traduction française donnée par J.-P. AUDET et qui servira de base de référence à quelques exceptions près, lorsque, par exemple le terme grec offre pour cette étude un intérêt particulier qui n'est pas rendu par la traduction; c'est le cas en 10:6. Le texte grec est donné en annexe

LE TEXTE

9. *Au sujet de l'eucharistie, bénissez ainsi.* ²*D'abord pour la coupe: Nous te bénissons, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as révélée par Jésus, ton serviteur; à toi la gloire pour les siècles! Amen.* ³*Puis, pour le pain rompu: Nous te bénissons, notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur; à toi la gloire pour les siècles! Amen.* ⁴*De même que ce pain rompu, d'abord semé sur les collines, une fois recueilli est devenu un, qu'ainsi ton église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton Royaume; car à toi appartiennent la gloire et la puissance pour les siècles! Amen.* ⁵*Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur. Aussi bien est-ce à ce propos que le Seigneur a dit: "Ne donnez pas aux chiens les choses sacrées".*

10. *Après vous être rassasiés, bénissez ainsi:* ²*Nous te bénissons, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos coeurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur; à toi la gloire pour les siècles! Amen.* ³*C'est toi, maître tout-puissant, qui as créé toutes choses à la gloire de ton nom, et qui as donné en jouissance nourriture et boisson aux enfants des hommes, afin qu'ils te bénissent; mais à tous tu as fait la faveur d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur.* ⁴*Par-dessus tout, nous te bénissons de ce que tu es puissant; à toi la gloire pour les siècles! Amen.* ⁵*Souviens-toi, Seigneur de*

37 J.-P. AUDET, *La Didachè. Instruction des apôtres*, ("Études Bibliques"), Paris, Gabalda, 1958. S. GIET, *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, 1970.

ton église, pour la délivrer de tout mal et la parfaire dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé; car à toi appartiennent la puissance et la gloire pour les siècles! Amen. ⁶Que la grâce vienne et que le monde passe! Amen: Hosanna à la maison de David! Que celui qui est saint, vienne; que celui qui ne l'est pas, se repente: Maranatha! Amen. ⁷Laissez les prophètes prononcer la bénédiction à leur gré³⁸.

2.2.2. Les genres du texte.

L'ensemble de ces deux chapitres se présente comme une instruction à l'impératif portant sur le comportement de la communauté lors des repas eucharistiques. Le texte inclut en particulier les énoncés liturgiques qui relèvent du genre de la prière. En empruntant les concepts propres aux analyses des actes de langage, on peut donc dire que ce texte porte deux actes langagiers: un décret et des conduites³⁹, les seconds inclus dans le premier. En d'autres termes, la partie qu'on peut appeler celle du didachiste use d'un langage propre au décret; par contre, les textes des prières à prononcer par l'assemblée ou son président, ceux de la liturgie elle-même, sorte d'inclusion à l'intérieur du décret, relèvent d'un langage propre aux conduites. Entre les deux, s'établit un rapport de cause à effet. Le langage du décret a donc nécessairement un usage causal. Les passages seront étudiés séparément.

38 J.-P. AUDET, op. cit., p. 372.

39 Décret et conduite sont des concepts appartenant à la théorie des actes de langage et, plus précisément, à l'étude des performatifs qui sera largement utilisée dans ces analyses. Cf. *L'articulation du sens I* [chap. IV], où J. LADRIÈRE résume l'essentiel des théories de J.-L. AUSTIN, D.-D. EVANS et J.-R. SEARLE lorsque celles-ci sont appliquées au langage religieux. Ainsi, le langage performatif concerne des propositions qui "ne décrivent pas un fait ou une action, mais qui accomplissent une action", par exemple 'Je promets'. Un performatif est un "acte linguistique avec sa force illocutionnaire" ou force performative. À la suite de D.-D. EVANS, J. LADRIÈRE distingue cinq classes de performatifs: les constats, les engagements, les décrets, les conduites et les verdicts. Les décrets sont tels qu'en énonçant une proposition de ce genre, celui qui parle "exerce une autorité, produit un état de choses conventionnel ou institutionnel". "Les conduites sont des propositions dont le type est suggéré par des exemples tels que 'Je te loue, Seigneur' ou 'Je te remercie'; "elles établissent un rapport entre le locuteur et une autre personne dans le contexte d'un comportement humain. "Les conduites présupposent des attitudes." Op. cit., pp. 98-101.

2.2.3. Les méthodes d'analyse.

*"Le langage liturgique est auto-implicatif"*⁴⁰.

Pour mettre en évidence le temps qui, en termes phénoménologiques, structure *la conscience liturgique*, on dispose de plusieurs instruments d'ordres différents: l'analyse structurelle classique qui peut révéler le *tempo* qui articule chronologiquement le texte et lui donne forme; la théorie des actes de langage de J.-L. AUSTIN et J.-R. SEARLE etc., et dont J. LADRIERE a montré l'efficacité dans l'étude des énoncés de la foi et des textes religieux en général ⁴¹; un certain nombre de concepts philosophiques proposés en herméneutique par des penseurs tels que P. RICOEUR ou H.-G. GADAMER et, en philosophie réflexive, par A. FOREST; enfin, le langage théologique. Les deux derniers instruments seront particulièrement nécessaires pour l'interprétation des résultats de l'analyse. Si l'on considère le genre du texte, ils se révéleraient inefficaces pour l'analyse elle-même.

Après un rapide examen de la structure générale du texte et une première interprétation, on utilisera essentiellement la théorie des actes de langage⁴².

2.2.4. L'analyse.

2.2.4.1. Approche structurelle ou le temps apparent.

L'instruction du didachiste présente une structure chronologique évidente. Le mouvement général est ordonné, découpé par des adverbes ou des locutions de temps: *d'abord, puis, une fois, après*. La liturgie du repas eucharistique apparaît comme un tout temporellement organisé. Le temps à partir duquel on appréhende spontanément ce texte est donc d'abord le temps linéaire,

40 J. LADRIÈRE, op. cit., p. 31.

41 Idem et la totalité de l'ouvrage, en particulier le chapitre IV.

42 On ne retiendra de cette théorie que les concepts et les éléments techniques aptes à déceler la présence d'un temps spécifique, conscient que la théorie des actes de langage appliquée dans toute son ampleur à de tels textes constituerait en soi le travail d'une thèse.

temps des successifs. Sans vouloir déjà préciser les fonctions de ce temps, on peut y reconnaître celui des conventions sociales, celui de l'appréhension historique des situations. Le lien entre les différentes étapes du texte est purement chronologique. Chacun, assistant à cette célébration, pourrait la décrire objectivement et en faire un récit en fonction des étapes successives qui la composent: apparence sociale, gestion d'un spectacle, d'une dramatique structurée selon un commencement, un milieu et une fin. Pour une conscience qui le saisit spontanément, le repas eucharistique est d'abord perçu comme un déroulement. Il s'agit là d'une structure aisément répétable; c'est le sens même d'un rituel⁴³ et, en ce sens, il n'est pas propre au rituel chrétien bien qu'il joue ici une rôle structurant indispensable.

Cet aspect formel n'est ni arbitraire ni nouveau. J.-P. AUDET montre que ce rituel est celui de la bénédiction juive traditionnellement rythmée par bénédiction/ anamnèse/ bénédiction⁴⁴. Cette structure se répétait plusieurs fois à l'intérieur d'un même repas juif. On peut penser que le didachiste s'adresse ici à une communauté de chrétiens d'origine juive et, qu'à ce titre, ce *tempo* structurant n'est pas un simple emprunt mais que la célébration chrétienne vient se greffer sur un rituel vivant (ou du moins vécu), sans le dénaturer mais en le *déplaçant*. Ce que seule l'analyse des contenus peut montrer.

Cependant, ces quelques indications formelles se prêtent à une première interprétation:

Le décret qui impose ou recommande l'ordonnance de la célébration s'inscrit à l'intérieur d'un présupposé global de type contextuel et traditionnel, le contexte de la tradition juive. Dans la communauté, vraisemblablement judéo-chrétienne, à laquelle le didachiste s'adresse, le rituel est donc marqué selon un rythme, un tempo qui est celui de l'Ancien Testament. Le temps selon lequel on structure la bénédiction est le temps de la tradition totalement assumée. Toute la structure juive se retrouve dans la structuration chrétienne. Cela veut dire que ce tempo induit une *conscience affectée-par*, non un passé mais une tradition⁴⁵,

43 A ce sujet, cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1960. Traduction française: *Vérité et méthode*, op. cit.

44 J.-P. AUDET, op. cit., pp. 383-402.

45 Terme emprunté aux analyses de P. RICOEUR concernant la tradition dans *Temps et Récit III*, pp. 313-332.

temps du *même* à travers l'*autre*. En reprenant la formulation du projet, on peut dire que le temps qui permet de structurer cette expérience chrétienne du repas eucharistique est sinon un *tempo* juif du moins un *tempo* qui devra intégrer ce schématisme, en le transformant peut-être. Cela signifie également que les nouveaux baptisés saisissent d'abord l'événement eucharistique à travers un *tempo* qui leur est familier. Tout se passe comme si le cadre formel de la célébration ne les invitait pas à se saisir comme socialement différents. Impossible d'avancer davantage dans l'interprétation pour l'instant mais on pressent l'importance psychologique, sociale et théologique de cette structure.

En ce sens, on peut aller jusqu'à dire que l'expérience liturgique chrétienne est *contemporaine* de l'expérience juive; elle l'assume. L'analyse du contenu pourrait peut-être dire si elle l'accomplit. Il y a donc à la fois continuité et rupture, non comme opposition mais comme transposition. Et cette rupture ne peut-être saisie de l'extérieur par un spectateur qui s'en tiendrait à la seule observation du déroulement. Elle est par contre supposée et par le didachiste et par les membres de la communauté qui, eux, s'affirment disciples du Christ. L'analyse du contenu propositionnel montrera plus loin que cette assomption s'effectue par déplacement de l'axe *temporel* à partir duquel le rituel prend sens; tout reste semblable et pourtant tout est autrement parce que *ce qui relie* les événements est différent. Déjà ici, on entrevoit que le temps qui structure l'expérience liturgique est vraiment ce qui relie et prend la mesure des réalités, des événements, des traditions, des comportements, des personnes. En effet, assumer une structure déjà existante ce n'est pas la répéter, c'est déjà la porter à un niveau différent de signification. Ce *tempo* relie deux types de consciences religieuses. Curieusement, c'est le rythme de la bénédiction (temps des successifs) qui introduit dans un temps qui n'est pas celui des successifs mais celui de la *contemporanéité* ⁴⁶. N'est-ce pas le propre de toute commémoration, de toute fête rituelle? Il est vrai qu'en l'absence d'analyse du contenu, on peut croire que cette célébration demeure structurellement une liturgie juive, mais nous savons qu'elle est chrétienne; de ce fait, la lecture qui en est faite saisit le texte selon un déplacement du *tempo* comme temps assumé par ce pour quoi il n'était pas fait à l'origine.

⁴⁶ On peut se demander si cette contemporanéité est une contemporanéité historique ou une contemporanéité de sens.

Dans l'état actuel de l'analyse on peut seulement dire que le temps par lequel la liturgie juive était ordonné n'est pas répété mais assumé, intégré dans un ordre nouveau ou, du moins, différent. Dans cet esprit, il serait intéressant d'analyser un repas eucharistique vécu par une communauté pagano-chrétienne, ce que montrera en partie l'étude du texte de Justin.

Par là, la liturgie introduit le nouveau chrétien dans un temps qui est d'abord celui de la continuité. On devrait plutôt dire que la conscience chrétienne structure son expérience eucharistique selon le temps des successifs, certes, mais surtout selon une structure temporelle globale qui est celle de la fidélité dans la nouveauté, nouveauté que ces premières observations ne permettent pas de repérer.

2.2.4.2. Les actes de langage ou les temporalités cachées.

Les remarques structurelles représentent un premier indicateur, mais sont incapables de rendre compte de la structuration intérieure de l'expérience. A la suite de D.-D. EVANS, J. LADRIERE a pu montrer l'efficacité et la fécondité d'une approche analytique des énoncés de foi grâce à la théorie des actes de langage. Il s'est même arrêté tout particulièrement sur les textes liturgiques. Cette méthode est parfaitement adaptée à la nature des textes étudiés ici ainsi qu'à l'objectif visé.

De fait, un des caractères du langage de ces extraits est qu'il "*est une certaine forme d'action qui réalise quelque chose, bref qu'il a une opérativité*"⁴⁷; le didachiste décrète, l'assemblée bénit ou prie ou loue. Ce langage est lui-même une action. On peut redire avec J. LADRIERE que "*le cadre théorique approprié pour l'étude du langage liturgique*"⁴⁸ est celui de la pragmatique tel qu'il a été

47 J. LADRIERE, op. cit., p. 56.

48 L'ensemble du texte ne relève pas du genre liturgique; seule l'inclusion lui appartient. Cependant l'enveloppe institutionnelle représentée par le décret du didachiste, par sa forme même de décret, confère au langage un usage performatif. Un même cadre théorique peut donc s'appliquer à l'ensemble du texte à condition toutefois d'analyser l'enveloppe et l'inclusion séparément.

développé à la suite des travaux de J.-L. AUSTIN⁴⁹. Pour mettre en évidence le temps qui structure ce langage, quelques concepts issus de cette théorie suffiront à notre analyse; en effet, il ne s'agit pas de soumettre les textes à une analyse détaillée des actes de langage, mais de limiter l'utilisation de cette théorie aux principes et aux éléments propres à mettre au jour l'objet recherché et à éclairer par là le sens de l'expérience chrétienne. Avant toute étude, il est nécessaire de les rappeler brièvement:

Selon J.-L. AUSTIN, tout énoncé, en tant qu'acte, comporte trois aspects. En énonçant une expression, j'accomplis à la fois un acte *locutionnaire* (mon expression a un sens et une référence), un acte *illocutionnaire* (mon expression a une force caractéristique, celle d'un ordre, d'une promesse...), et un acte *perlocutionnaire* (mon expression entraîne un certain effet sur mon auditoire). D.-D. EVANS applique cette théorie au langage religieux, en modifiant certains termes; il montre que tout acte linguistique est *performatif* c'est-à-dire qu'il possède une *force illocutionnaire* ou *performative*. En d'autres termes, le langage ne décrit pas seulement un fait, il accomplit une action; "*dire c'est faire*". Ainsi, les décrets qui produisent un état de chose conventionnel ou institutionnel et les conduites qui établissent un rapport entre un locuteur et un autre dans le contexte d'un comportement humain, sont des actes performatifs; il en est de même pour les engagements, les verdicts, les promesses, etc. Dans le cas des conduites ou des engagements, un acte performatif est aussi *auto-implicatif*. J. LADRIERE écrit:

"D.-D. EVANS a utilisé la théorie du langage performatif de J.-L. AUSTIN pour l'appliquer au langage religieux, plus précisément au langage biblique(...) sa méthode d'analyse peut facilement s'étendre à d'autres expressions du langage biblique et même du langage religieux en général (...) Le langage que l'homme utilise quand il s'adresse à Dieu est un langage auto-implicatif; l'homme s'engage vis à vis de Dieu et exprime son attitude envers Dieu" ⁵⁰.

C'est la raison pour laquelle J. LADRIERE peut affirmer, par exemple, que le langage liturgique est auto-implicatif et, qu'à ce titre, il peut être éclairé par une analyse des actes de langage, à condition de reconnaître d'une part que, dans la compréhension de l'expression de la foi dans la liturgie, l'analyse du langage ne peut qu'apporter une contribution limitée à l'articulation du sens dans

⁴⁹ Op. cit., p. 56.

⁵⁰ J. LADRIERE, op. cit., p. 98 sq.

les énoncés et non à la vérité de ces énoncés; d'autre part, que l'analyse s'effectue sur "un langage ordinaire" défini comme "*le langage considéré dans son habitat naturel*" et que "*le contexte liturgique propre dans lequel il faut étudier les expressions utilisées dans la tradition chrétienne est le langage biblique*"⁵¹.

Les premières remarques avaient montré que le texte de la *Didachè* relève pour une part de décrets (l'enveloppe institutionnelle), pour une autre part de conduites (les textes de la liturgie elle-même). Il s'agit donc d'actes auto-implicatifs. L'usage qui est fait du langage est ici un usage performatif (chacun de ces actes fait ce qu'il dit en le disant) et causal (le décret porte en lui-même une force perlocutionnaire). Pour mettre en évidence la *pragmatique* de ces énoncés, il faut donc être attentif à la fois aux locuteurs et illocuteurs révélés par les noms et pronoms et également au type de dire/faire engagé dans le texte et révélé par les verbes. Ainsi, la structure de l'expérience chrétienne qui s'exprime dans ce texte pourra être mise au jour et interprétée à partir d'un relevé systématique des verbes, noms et pronoms du texte. Décrets et conduites sont analysés et interprétés séparément; ainsi, le locuteur *NOUS* du texte liturgique proprement dit était considéré comme allocutaire *VOUS* dans le décret. Ces passages, bien que structurellement séparés, s'éclaireront réciproquement et nécessiteront une mise en dialogue. De même le texte de la liturgie elle-même apparaît comme usage causal du décret.

En analysant les actes mêmes par lesquels le sujet construit le texte, on espère mettre au jour le processus de temporalisation propre à ces actes d'énonciation et, par là, tenter de remonter jusqu'à la saisie consciente du sujet croyant: le locuteur. En fait, on verra que le mérite de ces analyses n'est pas là où on l'attendait d'abord. Les temporalités découvertes par les premières analyses pragmatiques sont nécessaires à la production de ces actes mais non à la spécificité de l'expérience chrétienne.

51 Idem, pp. 98-99 et pp. 310-312.

2.2.4.3. L'analyse du décret; *Didachè*: 9:1; 9:5 ; 10:1; 10:7.

Avec l'analyse du décret, on étudie la force illocutionnaire qui produit une institution. Le décret énonce une norme qui dicte un faire. Le tableau ci-après résume les éléments nécessaires pour cette analyse.

Décret	<i>Locuteurs</i>	<i>Allocutaires</i>	<i>Référentiels</i>
nom			*Le Seigneur *Les prophètes
pronom	*(Je)	*(Vous)	
prédicat		* votre (eucharistie) *baptisés/non-baptisés	
verbe	*(Je vous):demande :ordonne :dis que vous devez	*ils bénissent ou béniront *ils mangent	*Il a dit *Je vous demande de *Ils prononcent
pré-supposé	*reconnaît l'existence d'un groupe constitué et d'un sous-groupe. *reconnaît l'autorité du Seigneur.		

Tableau I. Analyse du décret.

Il s'agit ici d'étudier le mode de fonctionnement du langage qui le rend apte à produire l'effet "décret". En priorité, noms et pronoms permettent cette analyse.

-Les pronoms:

"Les pronoms personnels indiquent les places que peuvent occuper, par rapport à ce qui est dit, les usagers (...) Ils sont des espèces d'indicateurs indéterminés qui permettent de rattacher les opérations linguistiques aux acteurs et rendent ainsi possible le fonctionnement effectif du langage comme comportement." ⁵²

52 J. LADRIÈRE, op. cit., pp. 57-58.

Le décret ou enveloppe institutionnelle par rapport au texte liturgique s'articule selon le rapport JE/VOUS. Ce rapport est concentré dans des impératifs qui, dans le tableau, ont été mis sous la forme: *Je vous demande...je vous ordonne de...etc.* Ce VOUS deviendra le NOUS de la conduite liturgique. J. LADRIERE montre que par les pronoms de la première personne, le discours devient "*discours de quelqu'un; il est pour ainsi dire enraciné dans un acte concret en lequel un locuteur s'engage (selon la force illocutionnaire caractéristique de ce qu'il énonce)*". De même, grâce au pronom à la deuxième personne, le discours devient "*parole adressée à quelqu'un, élément d'un rapport dialogal*" ⁵³.

Bénissez et non pas Bénissons. Il s'agit donc d'un locuteur singulier qui établit une distance par rapport à une communauté locale désignée par le VOUS. Ce JE qui renvoie à celui qu'on appelle le didachiste est donc, par cette distance même, dans un rapport dialogal avec un groupe; les verbes montreront que ce rapport est un rapport d'autorité. Que représente le VOUS auquel il s'adresse? Que suppose-t-il? Si le locuteur s'adresse à un collectif, cela suppose-t-il que ce VOUS existe déjà comme unité, avant même la réception du décret? Ce dialogue interprète donc la réalité selon un temps qui est celui de la constitution de ce VOUS et de la distance entre JE et VOUS. Mais, si l'on s'interroge sur ce qui constitue l'existence de cette unité plurielle comme unité, on peut se demander si cette unité n'est pas le résultat immédiat de l'écoute commune, de la disponibilité commune à la parole du locuteur. A la limite, c'est l'acte du locuteur qui, dans cette hypothèse, sinon créerait du moins développerait l'unité de l'allocataire. On peut dire aussi, sans que ce soit contradictoire, que ce qui unit le groupe et constitue le VOUS est la volonté des membres de se retrouver en tant que baptisés ou catéchumènes (9:5).

Le rapport JE/VOUS renvoie donc à un processus de construction d'une identité communautaire, genèse quasi dialectique; le didachiste parlerait donc à un allocataire qu'il saisit selon un temps génésique, temps qui mesure la naissance, l'enracinement et la croissance d'une communauté. Ce temps rend possible une tension entre un déjà-là et un pas-encore qui se traduit d'abord par la

53 Idem, p. 58.

dialectique du JE-VOUS. On peut déjà dire que ce temps est celui d'une histoire dont il faudra déterminer s'il s'agit d'une histoire locale (celle par exemple d'une communauté proche d'Antioche), ou une histoire beaucoup plus mystérieuse et universelle (celle de l'Eglise). Ce point peut être en partie éclairé si on parvient à résoudre la question de l'origine de l'autorité du locuteur. De quel droit le didachiste instruit-il? Pour répondre, il est nécessaire de recourir au contenu propositionnel. En 9:5, le locuteur authentifie son instruction en se rapportant à une autre parole: *"aussi bien est-ce à ce propos que le Seigneur a dit: ne donnez pas aux chiens les choses sacrées"*. Ce processus est éminemment complexe au regard de l'objet recherché. On peut cependant tenter une première interprétation.

L'autorité du locuteur ne vient pas de lui. Il déplace lui-même son autorité vers ce qui est affirmé comme étant la source de cette autorité qu'il désigne comme étant la parole du *Seigneur*. En ce sens, le didachiste serait lui-même au service d'un décret plus originel. D'une certaine manière, on aurait affaire ici à un performatif corrélatif. Selon la théorie des actes de langage, une réponse est corrélatrice à un énoncé performatif (ici la parole du Seigneur) lorsque celui qui répond affirme qu'il prend l'action de son interlocuteur comme ayant une force performative qui fait de sa propre réponse une réponse appropriée⁵⁴. Dans ce cas, aussi bien l'acte du didachiste que la réponse de la communauté (réponses appropriées), seraient en fait des performatifs corrélatifs d'un même acte fondateur (la parole du Seigneur) avec cependant des fonctions différentes.

On voit la complexité d'un tel processus langagier. En effet, affirmer *"le Seigneur a dit"* présuppose toute une série d'attitudes de foi, de reconnaissance, de témoignages, sans lesquelles l'énonciation serait inintelligible. Ces présuppositions devront être prises en compte dans une étude plus approfondie.

54 J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens I*, op. cit., pp. 107-108.

Si, dans l'état actuel de l'analyse, on s'en tient aux premières remarques, la distance d'autorité instaurée par le JE/VOUS serait sinon gommée du moins nettement reconsidérée. Le rapport entre le JE et le VOUS devrait être réinterprété selon deux registres. Si on considère la seule situation spatio-temporelle locale, le didachiste et la communauté sont dans un rapport d'extériorité: le didachiste n'appartient pas à la communauté locale. Mais pour comprendre l'efficacité du lien d'autorité de ce même rapport, il est nécessaire de se placer selon un autre ordre: celui de *l'appartenance* ⁵⁵ à la communauté des disciples du Seigneur, fidèles à la parole du Seigneur qui leur a été transmise, qu'ils reconnaissent comme telle et qu'ils ont (le Je comme le Vous) la volonté de réaliser. Certes, on pourrait dire alors que le problème de l'autorité est seulement déplacé; la question devenant: selon quelle autorité le JE peut-il invoquer ainsi la parole du Seigneur et l'interpréter? Dans cet ordre, on n'est plus dans un rapport extérieur d'autorité mais de service commun d'une même parole⁵⁶. Selon le registre à partir duquel on interprète le rapport JE/VOUS, il prend des significations très différentes relativement à l'expérience chrétienne qui y est vécue. Toutefois, D.-D. EVANS comme J. LADRIERE précisent bien que l'acte de parole prend sens dans le cadre du *langage ordinaire* et que le langage ordinaire est ici le langage religieux. En tenant compte de ces deux registres, on doit reconnaître deux *temporalités* qui structurent la saisie consciente du réel et, par là permettent d'entrer dans l'expérience chrétienne en tant qu'expérience identitaire d'un groupe religieux. Avant de les préciser et parce que la forme très condensée des impératifs a conduit l'analyse à outrepasser l'examen des seuls pronoms, il convient d'étudier les verbes avec plus d'attention.

Les verbes:

Dans le décret, les verbes sont pour la plupart des impératifs présents pluriels. On a largement commenté la forme impérative et relativisé la distance entre le JE et le VOUS grâce au transfert d'autorité par l'évocation (mémoire croyante) du "dire du Seigneur". C'est une manière de fonder l'autorité sur une autorité supérieure et antérieure qui dicte un faire. On assiste à une transposition de la force illocutionnaire d'un énoncé, celui du Seigneur, sur un autre, celui du locuteur-didachiste. Or, même pour le croyant, le dire du Seigneur est un dire

⁵⁵ Il est intéressant de constater que dans les langues germaniques, les verbes écouter (hören) et appartenir (gehören) ont même étymologie.

⁵⁶ Cf. 1 Cor.

passé ou, du moins, qui appartient à un passé au regard d'un temps calendaire, celui par lequel spontanément la conscience sociale appréhende les réalités et les ordonne en événements ou en faits historiques chronologiquement repérables. Ce "passé" affecte directement le présent de l'impératif; c'est un passé rendu présent comme cause normative. Tout se passe comme si le décret s'inscrivait dans un autre décret, la loi dans une autre loi. En fait, le locuteur originaire, authentique, serait le Seigneur. Ce qui présuppose de la part et du didachiste et de la communauté la reconnaissance commune de l'autorité du Seigneur⁵⁷. On assume un passé comme présent grâce à la force illocutionnaire de la parole de celui qui l'a prononcée au moment (qu'on ignore), où il l'a prononcée.

Pour effectuer une telle reconnaissance, il faut saisir la réalité selon une temporalité propre qui est celle d'une foi commune qui semble structurer à un niveau très profond les autres formes de temporalité présentes dans le texte. A ce niveau de l'analyse, il suffit de remarquer l'extrême richesse de cette temporalité qui assume les trois extases traditionnelles du temps, passé, présent et futur, dans un temps manifesté d'abord par un impératif *présent*. Dans ce contexte, ce présent est le signe manifeste d'une force d'universalité, de pérennité; en effet il est clair qu'ici, le temps présent ne se réduit pas à l'instant où la parole est prononcée. Il s'agit d'un texte écrit et, par là, destiné à être lu et relu à des moments différents et peut-être même par des communautés différentes. C'est un présent à *futuriser*. Reprises, répétitions, rites, sont supposés par le décret. "Pour l'eucharistie" (9:1) signifie "toutes les fois que". On retrouve cette caractéristique du présent dans les énoncés des lois scientifiques ou juridiques; il y indique une indifférence au moment précis où l'acte est accompli. On peut donc dire que cet impératif à la fois intègre, assume les trois extases du temps des successifs (d'ailleurs le didachiste ordonne successivement les impératifs du décret), et neutralise l'effet destructeur de ce même temps. En apparence, rien d'original dans ces caractéristiques; elles qualifient tout article de loi.

Ces verbes sont non seulement des impératifs présents mais ils sont également au pluriel. Le sens de ce VOUS a déjà été évoqué; il est nécessaire d'en reprendre l'interprétation. Dans l'expression "je vous demande", le VOUS a pour fonction de

57 Cf. ce que P. RICOEUR dit de la tradition dans *Temps et Récit III* (cf. note 9).

*"signaler que la demande va vers la personne à laquelle le locuteur s'adresse. La même formule peut évidemment être employée pour n'importe quel allocutaire; c'est seulement le contexte à la fois linguistique et non-linguistique, qui détermine quelle est la personne représentée par ce pronom. Par l'intermédiaire de ce terme, le discours devient de façon effective un medium de communication, un lieu d'interlocution"*⁵⁸.

Le pluriel indique un groupe déjà reconnu comme tel, du moins par le locuteur, au moment où il écrit. Peut-être est-il reconnu comme groupe par une demande qu'il aurait faite ou bien l'est-il par la réponse supposée qu'il donnera au décret; vous serez une communauté chrétienne si, lors des eucharisties, vous procédez ainsi...Ce VOUS semblerait exclure celui qui parle si les analyses précédentes n'avaient pas montré le rôle que jouait le référent commun. A la question "qui est ce VOUS?", on peut maintenant fournir certains éléments de réponse en se fondant sur la seule forme linguistique du décret qui enveloppe le texte liturgique.

VOUS désigne des personnes qui partagent régulièrement un repas. Ces personnes sont réunies au nom d'un même Seigneur. La communauté qu'elles forment est diversifiée: les fonctions y sont nettement distinctes (par exemple en 10:7, les prophètes). Ces personnes sont baptisées et non-baptisées, mais la référence passée qui les qualifie est le baptême (9:5); il s'agit donc d'un groupe caractérisé par un événement peut-être fondateur, à la fois personnel et communautaire: le baptême au nom du Seigneur. Là, on remarque une saisie de la réalité comme ordonnée par un temps qui appartient au monde de la foi et dont l'axe est la présence proclamée du Seigneur puisque, dans les textes bibliques, l'expression "*au nom du Seigneur*" signifiait sa présence. Dans un autre passage de la *Didachè*, de rédaction postérieure (16), l'auteur désigne ce temps comme "*le temps de votre foi*".

1^{ère} synthèse:

L'analyse du texte est guidée par une question: selon quel temps le didachiste schématise-t-il sa propre expérience chrétienne et, par là, celle que rend possible l'application du décret? L'étude vient de montrer que plusieurs temps interviennent comme conditions de cette expérience. En d'autres termes, le

58 J. LADRIÈRE, op. cit., p. 58.

didachiste *temporalise* la réalité dont il parle et son rapport avec ceux à qui il s'adresse selon plusieurs registres:

> Un premier temps apparaît immédiatement. Faute de mieux, on l'a appelé le temps des successifs, temps linéaire qui permet d'établir des liens de succession entre des faits, de prévoir des étapes, de fournir des repérages socio-historiques, de fixer des rendez-vous; ce temps est à la fois cosmologique et social, temps calendaire utilisé par l'homme *mondain* pour fournir une base commune de communication⁵⁹. Il est encore le temps qui permet le repérage causal, la cause précédant chronologiquement l'effet (chronologie successive). Ici, ce temps représente une forme répétable, une ordonnance visible fixant les repérages extérieurs d'un rite. Grâce à lui, on peut reconnaître l'ordonnance de la bénédiction juive de la fraction du pain sous la chronologie de la liturgie décrétée.

> Cette dernière comparaison introduit déjà un autre ordre, implicitement donné par le caractère répétitif. Le fait que le texte crée une norme et donc une répétition introduit une autre temporalité à l'oeuvre dans la conscience par laquelle le didachiste appréhende la réalité. Cette temporalité qui, dans le monde juif, est une temporalité socio-religio-culturelle, soulève une question: dans quelle mesure le *tempo* juif est-il assumé par la jeune communauté des disciples du Seigneur? Reprendre le *tempo* de la coutume juive suppose que les fondements de cette pratique soient reconnus et, parmi eux, le temps qui la structure et qu'on peut qualifier de temps d'une mémoire et d'une attente: le temps d'un présent affecté-par-le-passé et tourné vers un futur comme *horizon d'attente*, selon la formule que P. RICOEUR emprunte à KOSELLECK. L'ordre qui initie un rite, quel que soit ce rite, suppose une sorte d'arrêt dans le temps, une rupture. En introduisant l'ordre du même, il introduit une identité voire une universalité. Cependant cet arrêt ne renvoie pas à un non-temps, espèce de temporalité hors du temps. En effet il assume le passé, permet et suscite des événements tel que le baptême, ne nie pas le temps social, mais lui donne sens en le saisissant à partir d'un autre ordre, d'un autre site. De ce temps, on peut dire

59 Certes, comme le démontre et l'analyse P. RICOEUR dans *Temps et Récit*, ce temps calendaire possède déjà une structure très complexe où s'entrecroisent plusieurs temporalités. Mais, pour la recherche ici entreprise, ces distinctions ne sont pas pertinentes. On s'intéresse en priorité à ce qui distingue ce(s) temps de celui qui est supposé caractériser l'appréhension chrétienne du vécu eucharistique, comme, plus loin, du vécu mystique ou du témoignage.

qu'il ne se dilue pas dans le temps social, il n'est pas entraîné dans la fuite des successifs. Ni temps de fuite, ni temps de rétention nostalgique, la précarité y est convertie en pérennité.

> Comment cette *conversion*, ce retournement, sont-ils possibles? Le texte laisse entrevoir le rôle que joue l'expression *au nom du Seigneur*. On pourrait dire qu'il agit à la manière d'un médiateur causal. Par deux fois en 9:5 ("*le Seigneur a dit* " et "*baptisés au nom du Seigneur*"), le nom du Seigneur déplace l'axe à partir duquel et la réalité communautaire eucharistique et la parole du didachiste sont appréhendées. Dans les deux cas, il ne s'agit pas vraiment d'évoquer un souvenir mais d'invoquer une présence. Par exemple, la force illocutionnaire du dire attribué au Seigneur n'est pas considérée comme passée mais comme présente puisqu'elle a force d'autorité *hic et nunc et semper*. On est ainsi introduit dans un autre ordre, une autre temporalité qu'on peut d'abord qualifier par les attitudes qu'elle induit: disponibilité, écoute de la parole, sentiment d'appartenance. Cette temporalité tend à initier une nouvelle alliance dialogale par laquelle l'ordre donné par le didachiste n'est intelligible que s'il apparaît en fait comme une réponse à un appel adressé par le Seigneur, appel pour lequel aucun repérage calendaire n'est nécessaire, comme c'est le cas pour les événements fondateurs⁶⁰.

Cependant, ce "temps du Seigneur" supposé par la foi, n'est pas un temps "tombé du ciel"; il a comme face incarnée le temps de la foi commune et personnelle. Tout se passe comme si ce temps était celui à partir duquel la conscience chrétienne schématisait son expérience liturgique, expérience communautaire, expérience d'Eglise. Ce serait donc à partir de ce temps que les autres temporalités prendraient sens aux regards du didachiste et, les prochaines analyses vont le montrer, de la communauté.

60 On pressent l'importance de cette nouvelle ordonnance dans un processus de conversion de l'éthique en éthique sponsale et dialogale.

Ainsi, cette première analyse permet de dévoiler dans les textes des temporalités propres à certains processus socio-culturels bien connus: rites, traditions, construction de l'identité d'un groupe par enracinement dans une tradition, etc. Il est normal que de telles temporalités se retrouvent dans les textes relatifs aux expériences d'une communauté chrétienne mais ils ne permettent pas, à eux seuls, de déterminer la temporalité spécifique. Par contre, on a vu que l'analyse pointe vers des actes très complexes qui peuvent être des sites majeurs à explorer; cette relocalisation des recherches devra être confirmée ou infirmée par les autres analyses.

2.2.4.4. L'inclusion liturgique; *Didachè*: 9:2-9:4 et 10:2-10-6.

Cette inclusion est proprement le texte d'une liturgie; il intéresse directement la recherche puisqu'il est la manifestation privilégiée de l'expérience liturgique. Les textes des chapitres 9 et 10 pourraient donc se mettre sous la forme:

"Je demande que vous vous comportiez ainsi:

-dans la bénédiction eucharistique,

-dans le repas,

-vis-à-vis des prophètes".

L'énoncé performatif du didachiste ouvre sur un contenu propositionnel très complexe; la demande met donc en jeu un ensemble d'actes caractérisés par des pronoms, des verbes, des prédicats et des référents. Le contenu propositionnel pourrait être schématisé par une phrase semblable: *"une assemblée se comporte vis-à-vis de l'eucharistie de telle manière"*. Ce dernier terme représente une action sur laquelle porte la demande et elle est proprement un ensemble d'actes liturgiques dont le premier est particulièrement développé.

L'acte global est ici la bénédiction. Ce terme général inclut aussi bien la louange que l'action de grâce mais ne se limite pas à l'un d'eux⁶¹. La référence est la bénédiction juive telle que véhiculée par la tradition et les lois juives et certainement pratiquée par les premières communautés chrétiennes composées de juifs convertis. La force illocutionnaire de cet acte est donc extrêmement riche. Il s'agit d'un énoncé performatif dans lequel le procès de l'énonciation et celui de l'énoncé se confondent. Il s'agit d'un énoncé auto-implicatif par lequel le sujet assume l'acte de langage et son contenu comme un acte l'engageant pleinement. Cet engagement est pluriel, comme le montrera l'étude des pronoms.

L'analyse de l'inclusion liturgique étudie donc une conduite c'est-à-dire, selon D.-D. EVANS, *"l'établissement d'un rapport entre un locuteur et un autre dans le contexte d'un comportement humain. Les conduites présupposent des attitudes et certains faits"*⁶². Les premiers éléments de l'analyse peuvent trouver place dans les deux tableaux ci-dessous.

61 Cf. J.-P. AUDET, op. cit., p. 377 sq.

62 Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens I*, op. cit., p. 101.

9:2-9:4	<i>Locuteur</i>	<i>Allocutaire</i>	<i>Médiateur causal</i>
nom	*(ton Eglise)	*Père(assimilateur parabolique de Dieu)	*David *Jésus
pronom	*NOUS	*TE, TU, TOI.	
prédicats		*notre(Père), puissant, glorifié,éternel *ton (Royaume)	*serviteur (assimilateur de Jésus)
verbes	*Bénéissons *(demandons) *(qu'il en soit ainsi) Amen les verbes au PRÉSENT	*as révélé (PASSÉ)	*a révélé *relie (par)
attitude pré- supposée	*croire *louer *admirer *reconnaître: -l'existence -la présence -les bienfaits -la paternité *se reconnaître comme -enfants -communauté *se mettre en présence *répondre à des actes *dialoguer	*(Dieu) a agi, révèle sa présence *(Dieu) capable d'entendre *(Dieu) capable d'exaucer *(Dieu) accessible *(Dieu)=un être relié à *(Dieu) a un serviteur *(Dieu) règne *(Dieu) a une Eglise.	*Il sert

Tableau II. Analyse de l'inclusion 9:2-9:4.

10:2-10:6	<i>Locuteur</i>	<i>Allocutaire</i>	<i>Médiateur causal</i>
nom	*(enfants des hommes) *(ton Eglise)	*Père (maître, créateur, aimant)	*Jésus (ton amour)
pronom	*NOUS	*TE, TU	
prédicats	*enfants des hommes	*(Père) saint *ton saint nom *tout-puissant *glorifié *éternel	*ton serviteur
verbes	*Bénéissons *(bénissent) *(demandons)	*a fait habiter *a révélé *a créé *a donné *a fait la faveur *a préparé un Royaume	*a révélé
attitude pré- supposée	*croire *reconnaître(cf.tab. II) *avoir reçu une faveur: -boisson spirituelle -vie éternelle *être une Église	*peut se souvenir *peut délivrer du mal *peut parfaire *aime *peut rassembler	*il sert

Tableau III. Analyse de l'inclusion liturgique: 10:2-10-6.

Comme pour le décret, pronoms et verbes sont les points d'ancrage de l'analyse et de l'interprétation des deux extraits de l'inclusion liturgique.

Les pronoms:

Le texte liturgique s'articule selon une nouvelle dialectique manifestée par le rapport NOUS/TU. Qui est ce NOUS? Comme dans la quasi totalité des textes liturgiques, *"la forme du pluriel indique qu'il y a une pluralité de locuteurs, mais que ceux-ci agissent de façon collective comme s'ils ne faisaient qu'un seul locuteur"*⁶³.

Ce NOUS correspond à l'allocutaire VOUS du décret, l'interlocuteur du didachiste. En assumant l'acte de la parole, il devient le locuteur à la fois obéissant et réalisant un décret. Pour ce NOUS, dire c'est faire, c'est-à-dire agir, transformer une réalité. L'analyse montrera qu'ici, c'est le NOUS tout entier qui agit d'une certaine manière sur lui-même, en s'affirmant comme NOUS, c'est-à-dire comme communauté s'instituant; il se fait Eglise. J. LADRIÈRE écrit que *"ce langage spécialement par cette intervention du "nous" institue une communauté"*⁶⁴. Comment cela est-il possible? Seule une étude des visées intentionnelles pourrait vraiment donner une réponse mais déjà tout l'appareil langagier la suggère; ce NOUS se définit par le geste du rassemblement. Il est d'abord celui qui reçoit une instruction collective. Il s'agit d'un groupe qui se réunit régulièrement autour d'une eucharistie suffisamment appropriée pour que le didachiste parle de *votre* eucharistie. C'est encore un groupe qui évolue, qui croît, qui a besoin d'une instruction. Le texte montre également que le fait que seul le président parle importe peu; c'est l'assemblée toute entière qui en assume l'acte de parole, par le NOUS et par le *Amen* conclusif.

Le NOUS s'explicite tout au long de la bénédiction. D'abord dans sa relation d'allocutaire: les membres de la communauté s'affirment comme les enfants d'un même Père. Ce point est important car il révèle une conscience filiale qui renvoie à une même génération, une même naissance. Par là, l'unité du NOUS vient d'une reconnaissance commune, d'un bien possédé en commun: le Père. Il est défini comme *nôtre* et, ainsi, caractérise la communauté. Ce *nôtre*

63 J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens II*, op. cit., p. 59.

64 Idem, pp. 60-61.

signifie non seulement le Père de chacun mais le Père de la communauté. Il rend donc l'existence de la communauté contemporaine de l'acte de génération à condition que celui-ci soit reconnu comme tel, librement, par les membres. D'après le texte, cette reconnaissance ne sera d'ailleurs vraiment possible que par la médiation de Jésus et l'accueil de "*sa parole*" qui induit comme une sorte de création continuée de la communauté.

L'unité du groupe se construit donc par rapport à un événement originaire qui structure le groupe dès lors que cet événement est reconnu comme fondateur. On trouve ici ce qu'on a pu dire à propos des *baptisés au nom du Seigneur*. Ce NOUS se détermine encore par une mémoire commune manifestée dans une expérience commune d'admiration, d'accueil de la révélation, de reconnaissance de Jésus. Il se définit aussi par l'attente, l'espérance d'une unité à venir dans le *Royaume*: l'unité est déjà là en espérance dans la demande même de cette unité. Enfin on peut dire que le NOUS se définit comme communauté par le choix qu'on a fait d'eux, par l'accueil de cette grâce élective: en 9:3, "*mais par nous tu as fait la faveur...*". D'une certaine manière, la communauté avait été créée et se recrée par cette affirmation "NOUS" qui est comme une réponse à la création divine. Tout se passe donc comme si le NOUS se définissait par sa *reconnaissance*, en insistant sur la triple résonnance de ce mot: c'est en naissant à la révélation du Père par Jésus qu'ils naissent à eux-mêmes; d'où l'affirmation du baptême comme événement majeur pour le groupe.

Le seul fait d'être ensemble ne suffit pas pour déterminer l'unité du groupe. H.-G. GADAMER montre qu'on peut être spectateur d'une fête sans aucun sentiment d'appartenance. On assiste ici à une expérience d'édification d'une communauté par la participation mais c'est l'acte illocutionnaire, c'est-à-dire adressé à quelqu'un, qui fondera effectivement cette unité. Le NOUS n'est pas replié sur lui-même, car alors il s'anéantirait comme NOUS; il est d'emblée orienté vers un interlocuteur comme en réponse libre à un appel. Ainsi, dans ce texte, l'expérience communautaire est expérience dialogale, expérience de décentrement, de sortie de soi et de recentrement par changement du centre de référence.

Le TU est porteur de ce dialogue. Qui est ce TU? Il est d'abord l'interlocuteur de l'assemblée et, au second degré, du didachiste. Etudiant le

langage liturgique, J. LADRIERE écrit: *"Le TU n'est pas une personne physiquement présente dans l'assistance. Le langage liturgique s'adresse à Dieu"*⁶⁵. Les tableaux II et III le rendent manifeste; les colonnes relatives à l'allocutaire montrent qu'il est clairement identifié par la communauté. Le TU est ici qualifié par ses actes dans leur rapport aux hommes et à la communauté elle-même. S'il est physiquement absent, il est reconnu comme présent d'une présence telle qu'elle est appréciée comme attentive, disponible, sensible aux louanges et aux prières de l'assemblée. Si, comme le reconnaissent H.-G. GADAMER et J. LADRIERE, l'expérience *"nous met face au réel"*, on peut dire que l'expérience liturgique permet à la communauté non seulement de saisir sa réalité de communauté, mais de se saisir dans sa relation à Dieu reconnu comme présent. Cette relation est à la fois passée (on évoque les actes de Dieu envers son peuple), présente (on le prie comme celui qui aime et écoute) et future (on lui adresse des demandes ferventes).

Toutefois, cette relation caractéristique de l'expérience liturgique, déjà existante dans la bénédiction juive, n'est ici rendue possible que par l'évocation médiatrice de Jésus. Et c'est par là que toute la liturgie bascule dans un autre registre qui est celui qu'introduit la foi dans l'Incarnation. Ce médiateur causal est celui par qui l'acte liturgique est possible et réellement réalisable, au sens de devenir réel. Ce rôle avait déjà été remarqué dans le texte du décret. Il est confirmé ici. Dans ce contexte qui est un contexte de foi, tout est axé sur Jésus, celui par qui il est dit en 10:2 que *"la foi a été révélée"*.

Avant de compléter l'analyse de la force illocutionnaire grâce à l'étude des verbes les plus signifiants du texte, une première interprétation semble nécessaire.

La parole du NOUS permet déjà de pressentir certains traits des temps qui schématisent cette expérience liturgique. Pour que la relation NOUS/TU soit effective, pour que l'acte de parole du NOUS soit effectivement communiqué et reçu par le TU, et pour qu'un dialogue soit pensable, il faut nécessairement que la communication des interlocuteurs se découpe sur un même fond. En particulier le NOUS et le TU doivent se rejoindre selon une même

65 Idem, p. 59.

temporalité. Le temps selon lequel l'assemblée prend conscience de la réalité est pour une part un temps qui doit participer de ce que, faute de mieux et paradoxalement, on appellera le "temps de Dieu". On l'a déjà désigné par l'expression de la *Didachè* en 16:2, "*le temps de votre foi*"; mais on peut le qualifier davantage en reconnaissant qu'il se manifeste dans ce dialogue d'abord comme temps de présence au Père, acte par lequel la communauté s'affirme et se reconnaît comme communauté. Mais son rapport au Père transcende l'aspect strictement local du NOUS pour l'intégrer dans une réalité proclamée comme déjà présente et à venir: le Royaume; ainsi, le temps qui introduit dans cette réalité spirituelle (histoire sainte), n'exclut pas mais intègre l'histoire locale. L'acte de parole de la communauté est acte de présence et corrélativement cet acte reconnaît dans la foi l'acte de présence du Père. Or dans la foi, c'est un même temps qui permet de croire à la présence du Père, d'accueillir les dons de Dieu ("*temps de la grâce*" en 10:6), de reconnaître la Révélation (9:3 et 10:2), ou encore de proclamer le Royaume (9:4 et 10:5); en d'autres termes, il serait à la fois "temps de Dieu" et temps des hommes, *l'éternité rendue proche, l'éternité révélée*. Reste l'ambiguïté de la préposition "de". Que représente ce temps de Dieu? Est-il de Dieu parce que Dieu l'a fait? Est-il de Dieu, parce que, au regard des hommes, il est celui par quoi la révélation est pensable? Est-il le temps nécessairement lié à Sa parole dès lors que l'homme libre existe? En effet, la parole de Dieu peut ne pas être reçue. Analogiquement, on pourrait dire que Dieu, en parlant, "risque"; alors le temps apparaît car il faut un temps pour penser la distance de l'accueil, de l'écoute...

Toute la liturgie suppose donc une expérience schématisée selon ce *temps médiateur* extrêmement complexe par lequel les hommes de foi participent au temps de Dieu et qui est aussi celui par lequel Dieu rejoint l'histoire humaine. Du moins peut-on l'appeler temps de l'alliance au sens où il permet cette alliance ou plutôt la reconnaissance de l'alliance de Dieu comme appel à une réponse libre de l'homme. Dans ces textes, l'appel de Dieu comme acte de langage de Dieu est ontologiquement premier et rend intelligible l'acte de la parole liturgique du NOUS comme réponse libre à l'appel de Dieu. On comprend également pourquoi le temps qui rend possible la rencontre NOUS/TU est essentiellement le temps de

Jésus serviteur, temps interne à la Révélation. Le temps du Christ y est le temps médiateur par excellence⁶⁶.

On a pu voir aussi que l'affirmation du NOUS supposait un temps de naissance et de croissance d'une communauté, bref le temps d'une histoire. Comme toute histoire, les événements qui la font être sont repérables selon un temps calendaire, profane; il s'agit de la communauté d'Antioche au deuxième siècle; on pouvait dater l'entrée de chaque membre dans la communauté; ces éléments sont certainement présents dans la conscience par laquelle l'assemblée se saisit comme assemblée. Mais dans la mesure où elle se saisit d'abord comme assemblée en relation avec un TU, tous les éléments qu'on pourrait appeler locaux sont relus à la lumière d'un autre schématisme. Ils sont intégrés dans une autre ordonnance, celle par laquelle l'assemblée se reconnaît comme Eglise se faisant (9:4), comme Royaume advenant (9:4), et comme communauté préexistant à sa propre conscience de communauté (10:2 et 10:5). Mais alors les repères temporels qui relient entre eux des événements selon l'ordre des successifs ne sont plus opératoires, non qu'ils soient inutiles, anéantis ou niés (il est toujours question de faits passés, d'espérance, de présence), mais les trois "temps" s'interpénètrent de telle sorte que le passé affecte le présent et que l'avenir est déjà là. Tout se passe comme si le rapport au TU relativisait tous les repères temporels pour leur donner sens dans un autre registre; comme si les histoires locales de plusieurs communautés en plusieurs temps et lieux s'intégraient et n'avaient de sens que dans et par une histoire universelle, celle du Royaume dont la communauté ne peut pas seulement dire qu'il est à-venir puisqu'il est déjà là (en 10:5 *"rassemble-la des quatre vents"*). Passé, présent, futur n'ont plus de sens sinon analogiquement. Grâce à la mémoire, à l'espérance ou à la reconnaissance, les baptisés font participer le temps cosmologique et social au temps de Dieu-en-alliance avec son peuple, c'est-à-dire le temps qui permet de faire l'expérience du Royaume à l'intérieur de chaque communauté.

Il est impossible d'avancer davantage l'analyse sans outrepasser l'étude des seuls pronoms. Il est vrai qu'il est réellement difficile de séparer dans un énoncé performatif l'analyse du processus d'énonciation de l'énoncé lui-

66 Par *temps du Christ*, on n'entend pas une période qui serait celle de la vie de Jésus, ni l'histoire de l'Incarnation; le temps du Christ signifie une manière d'être-au-monde de Jésus le Christ...

même. Dans un énoncé performatif (ce texte est un ensemble d'énoncés performatifs), force illocutionnaire et énoncé sont inséparables. A ce sujet, J. LADRIERE écrit:

"Il y a coïncidence entre le procès de l'énonciation et le procès de l'énoncé. L'événement constituant le procès de l'énoncé s'identifie à la réalisation par le locuteur d'un acte constituant le procès de l'énonciation" ⁶⁷.

On comprend pourquoi il est à la fois nécessaire pour l'analyse et difficile pour l'interprétation de séparer les pronoms des verbes. L'interprétation des pronoms conduit inmanquablement à l'analyse de l'énoncé. Reste que la seule étude des pronoms a manifesté la densité existentielle et spirituelle du NOUS dans son rapport au TU. On serait tenté d'effectuer un rapprochement purement analogique avec la dialectique déployée par B. PASCAL dans ses méditations sur la disproportion de l'homme, impensable par les seuls schèmes rationnels.

Les verbes: analyse et interprétation.

Le langage liturgique se présente comme un ensemble d'actes de paroles qui sont autant de *conduites*. Selon le cas, ces conduites explicites supposent des attitudes implicites; ces dernières sont suggérées par les verbes, leur mode, leur temps et leur signification. Les tableaux les ont divisées en conduites explicites et attitudes présupposées.

L'acte de langage central, le pivot de la pragmatique liturgique est un indicatif présent, à la première personne du pluriel: "*nous te bénissons*" en 9:2 et 10:2. Ce présent a la force illocutionnaire et performative de la bénédiction et, par là, engage le NOUS dans un rapport de reconnaissance envers l'interlocuteur. On a pu voir que la performativité de l'acte de la bénédiction supposait pour être intelligible que cet acte de la communauté soit spirituellement pensé comme le résultat, corrélatif causal, d'un "acte performatif" antérieur, du moins d'une antériorité ontologique, celui du TU. Il est donc nécessaire d'examiner les *conduites* de l'interlocuteur telles qu'elles sont ici proclamées dans la foi. Elles sont rendues manifestes par des verbes d'action conjugués au passé. Ces verbes

67 J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, II, op. cit., p. 26.

rappellent des actions divines qui, bien qu'exprimées au passé, sont investies dans le présent de la communauté; on dirait que la performativité de ces actes se continue et que l'usage causal est manifesté par l'existence même de l'acte liturgique qui, de ce fait, apparaîtrait comme un performatif corrélatif. Ainsi, c'est parce que Dieu-Père a "*créé, a révélé, a donné, a préparé le Royaume*", que la communauté "*le bénit et lui demande*", à la limite, que la communauté existe.

Pour le NOUS, la force de l'acte de parole liturgique vient donc de son rapport à la force qui est à l'origine, la cause de l'existence de la communauté, la force de l'acte divin. Comment est-ce possible? La conscience que la communauté a de ce rapport, et qui se déploie dans l'acte de reconnaissance, n'est possible que par la reconnaissance croyante de l'acte divin central, celui de la Révélation. Il s'agit à la fois de la Révélation vétéro-testamentaire (les bénédictions juives comportent toutes l'anamnèse des hauts faits divins et de l'alliance du Dieu créateur avec le peuple choisi), et surtout ici de la Révélation en et par Jésus-serviteur. Ainsi, l'identité proprement chrétienne est saisie en flagrant délit de construction. On assiste donc à une série de déplacements qui présuppose un déplacement de l'axe temporel du texte, c'est-à-dire de l'événement-avènement à partir duquel prennent sens et la communauté et le lien de cette communauté avec celui qu'elle reconnaît comme son Dieu. De la part de la communauté, on assiste donc à une relecture de son histoire à partir d'une temporalité renouvelée; renouvelée par rapport à la lecture qui en était faite par leur appartenance religieuse avant leur conversion. En fait, c'est bien un renouvellement et non une négation de la lecture précédente; la référence à la figure de Jésus, à ses paroles comme *Verbe fait chair* sont l'axe de compréhension non seulement de leur réalité religieuse mais de leur réalité entière et même de toute réalité appelée à faire partie du Royaume (9:3 et 10:5), puisqu'il y est question de la révélation de "*la vie*" (en 9:3 τῆς ζωῆς et, plus tard, en 16:1 "*Veillez sur votre vie*"). On peut donc dire que l'expérience chrétienne est ici une expérience globale qui est rendue possible comme conscience chrétienne de l'existence par une temporalité à l'oeuvre au coeur de chacune des consciences comme conscience de "*baptisés au nom du Seigneur*". Cette temporalité se précise peu à peu; elle schématise le réel à partir de la proclamation croyante de trois événements quasiment superposables: la *création* par Dieu-Père, la *Révélation* par Jésus et le *baptême au nom du seigneur*. A la limite, il s'agit, aux yeux du baptisé, d'un même acte créateur continué. Son histoire, comme celle de la

communauté, celle de l'Eglise et même celle de tous "*les enfants des hommes*" (9:3) car, dans le texte, le NOUS a en espérance une extension aux dimensions de l'humanité, ne peuvent avoir de sens qu'à partir de l'affirmation de ce triple avènement, lui-même lu par le temps de la foi qui rend l'alliance possible. L'expérience liturgique apparaît alors dans toute sa dimension d'universalité grâce au temps à la fois humain et "divin" à partir duquel elle est rendue possible et à partir duquel l'histoire est lue comme *histoire sainte*⁶⁸.

On comprend que ce temps ne peut pas être analysé grâce aux caractéristiques que l'on prête généralement au temps, ou, plutôt, qui permettent de construire une temporalité cosmologico-socio-calendaire. Ce temps n'est pas le passé; bien que la mémoire des hauts faits de Dieu soit intégrée, cette mémoire est aussi anticipatrice comme si, par avance, on évoquait des oeuvres à venir. Ce temps n'est pas seulement l'instant d'une liturgie de la bénédiction, de la demande, de la louange, bien qu'il soit celui à partir duquel se crée la libre réponse de l'homme croyant à l'amour de Dieu. Ce temps n'est pas non plus le futur; bien que l'espérance eschatologique du Royaume soit explicitement affirmée, elle est déjà réalisée. Ce temps suppose tout cela, mais à partir d'un autre ordre dans lequel ces ek-stases du temps ne suffisent pas à la compréhension de la réalité présente. L'avenir est déjà présent dans l'évocation des merveilles (anamnèse), bien avant la demande explicite de 9:4 et 10:5. La reconnaissance et la fidélité créent l'ouverture qui, elle-même, éclaire et donne sens au passé. Tout se passe comme si l'âme du fidèle qui prononce le *AMEN*, présent d'une densité exceptionnelle, était distendue aux bornes de l'histoire; et ce sont ces limites transgressées dans la foi qui confèrent toute leur intensité et leur gravité au présent. Ce temps n'est pas non plus le seul temps des successifs bien qu'il ne gomme pas la linéarité ni la succession inhérente aux rapports de causalité.

En fait, tous les temps sont en chacun dès lors que chaque temps est ce temps qui assume héritage et espérance dans l'initiative libre de l'énonciation

68 On touche là une des clefs de l'expérience liturgique, expérience d'une communauté dont l'identité même est ouverte, en appel. L'expérience liturgique est, par là, eschatologique car le rassemblement parfait est à venir; elle est missionnaire c'est-à-dire ouverte à la conversion des enfants des hommes en enfants de Dieu. J.-P. AUDET fait remarquer cet appel au baptême en Jésus en 10:6.

de la foi. Le pivot en est l'accueil par le croyant du présent comme don de Dieu en Jésus; pour lui, ce don est parole, et son accueil se manifeste par la reconnaissance de ce don comme appel auquel l'acte liturgique répond: *AMEN*. On voit donc que le temps qui forme la texture de l'expérience liturgique de l'eucharistie est *une sorte d'alliance* dialogale, sponsale, don réciproque de la présence.

2ème synthèse:

Il est plus aisé de dire ce que n'est pas ce temps que ce qu'il est effectivement. Avant d'entreprendre l'analyse d'un autre texte relatif au repas eucharistique, il est nécessaire de résumer les premiers résultats de la recherche dont on rappelle le double objectif: mettre en évidence l'existence d'un temps spécifique qui structure et rend possible l'expérience du repas eucharistique en tant que chrétienne, et en déterminer les principales caractéristiques.

Cette brève synthèse se présente comme une manière de raconter le texte à partir de l'analyse temporelle. Elle ne peut échapper à une construction temporelle. Le rythme ternaire (*tempo* qui se construit selon présent (acte de bénir), passé (anamnèse) présent, puis à nouveau passé, présent, futur (demande) qui structure l'eucharistie fait de ce texte un dialogue vivant entre deux interlocuteurs: la communauté d'enfants et Dieu-Père. En admettant le contexte de foi, si on se demande qui a pris l'initiative de parler, la réponse s'impose dès le début de la liturgie. L'acte de l'eucharistie est une réponse de louange, de reconnaissance à l'oeuvre du Père. Dans la foi, le Père a parlé le premier par les actes qui sont évoqués: la création, l'amour pour son peuple, la révélation en Jésus. Sur quoi porte la parole du Père? Essentiellement sur le fait qu'ils sont ses enfants ("*la sainte vigne de David*"), et donc qu'il est Père. Ainsi, le texte se situe entièrement par rapport à un *événement de parole*, à une épiphanie. Cet événement prend sens d'avènement dans la reconnaissance de la médiation de Jésus, serviteur. Donc, l'événement qui structure la bénédiction et la justifie est l'événement-Jésus. Pour ceux qui le reconnaissent, là est la véritable merveille qui appelle la louange de la part des disciples du Seigneur. L'Eglise s'étonne d'être Eglise, remercie de l'être, se construit et s'affirme comme Eglise par cet acte même. Il s'agit d'un processus vital de fécondation et de naissance, mais qui, dans son aspect formel, n'est pas le propre des communautés chrétiennes: c'est dans la réponse libre à l'appel à être que Dieu-Père leur adresse, qu'ils se constituent et se font naître comme Eglise. Ce processus est texturé selon un

double temps de création et d'accomplissement ou de re-création (en 10:3 où la distinction est faite entre le premier don de la vie et le deuxième don de la vie éternelle par Jésus). Mais cette réponse libre des hommes se reconnaissant enfants n'est existentiellement possible que *par* la réponse libre de Jésus; il y a là comme un glissement du référent-sujet. L'axe temporalisant fondateur, à partir duquel s'organise la conscience identitaire de la communauté, est l'avènement-Révélation-Jésus. En ce sens, on peut parler ici de *temps de l'Incarnation*, temps qui participe du temps divin et du temps humain. Là réside la distinction radicale d'avec la bénédiction juive. Ce n'est plus le peuple mais l'Eglise. L'Eglise, c'est, dans le texte, le peuple aux dimensions de l'humanité dans la mesure où elle sait qui est le sauveur. D'où la prière de demande en 9:4 qui ne porte pas sur un salut temporel mais sur le Royaume et qui, par là, suggère un temps de rédemption.

Si l'on se demande quel est le temps qui sert de texture à l'expérience de l'eucharistie, on peut dire que la réalité présente semble y être entièrement saisie et interprétée selon un temps centré sur un événement axial à partir duquel se justifient des promesses, des attentes et les attitudes de l'assemblée. Grâce à un temps qui est à la fois celui de l'anamnèse des oeuvres et de la reprise de la parole de Dieu et qui est aussi celui de la foi des membres de l'assemblée, les différents *temps* sont assumés. Ainsi, passé, présent et futur trouvent sens dans un acte qui est en fait un acte de dialogue, forme renouvelée de l'alliance. Ce renouvellement est rendu possible par la reconnaissance de la médiation parfaite de Jésus.

Le texte de la *Didachè* rend grâce pour cette alliance renouvelée en Jésus (le OUI du serviteur), et en même temps le fait de rendre grâce assume cette alliance et la rend possible par le OUI-AMEN, de l'assemblée. Car cette alliance n'est jamais qu'éternellement proposée aux *enfants des hommes*. Donc, le temps de la conscience chrétienne serait ici le temps d'une création d'amour permanente rendue effective par le dialogue d'un Dieu-Père et de disciples-fils. Et, aux yeux des croyants, c'est un trait de cette création amoureuse que d'être à la fois répétitive et toujours nouvelle⁶⁹. Dans une telle perspective, Dieu a toujours à aimer les enfants des hommes qui ont à le reconnaître selon une sorte de dette de reconnaissance qui pourrait bien être un des fondements de l'éthique chrétienne.

69 Cf S. KIERKEGAARD et A. FOREST sur l'amour répétitif., déjà cité (chap. I, note 20).

Le décret lui-même y est perçu autrement; en effet, par Jésus qui en est le véritable locuteur, il perd son sens strictement juridique; les problématiques légaliste et autoritaire y sont impertinentes.

Mais, en dépassant une structure chronologique pour entrer dans une logique de l'amour, on pense selon un autre temps qui est celui de l'écoute, de la disponibilité, de la reconnaissance et de l'attente, bref un temps de l'appartenance, temps toujours favorable! La conscience intentionnelle devient *attentionnelle*.

L'analyse de l'inclusion confirme les différents niveaux d'inscription de la temporalité dans les textes. Mais les multiples temporalités mises au jour, si elles se sont manifestées comme nécessaires à l'organisation du sens du texte, n'ont pas pu être confirmées comme spécifiquement chrétiennes. Par contre, ces fouilles ont laissé affleurer des signes suffisamment intrigants (déplacements multiples, références des actes de langage) pour indiquer là des lieux de recherche plus spécifiques. Le temps de l'expérience chrétienne serait ainsi suggéré par l'existence de déplacements majeurs et inédits ou par des actes de référence sans lesquels les textes seraient proprement incompréhensibles. Le double mérite de ces analyses est d'avoir déblayé le terrain de tout ce qui n'était pas une temporalité spécifiquement chrétienne et d'avoir indiqué les lieux où ce temps pouvait être recherché. La décision de poursuivre les recherches dans ce sens dépend des résultats des fouilles sur l'autre site relatif à l'expérience du repas eucharistique.

2.3. JUSTIN, *Apologie I* 65-68.

Avec le texte de Justin, on aborde un genre littéraire très différent de celui de l'instruction du didachiste. Les paragraphes (#) 65 à 68 de l'*Apologie I* traduisent une expérience tout à fait particulière des rapports au repas eucharistique. Comme précédemment, le genre du texte et l'objectif de la recherche déterminent le choix des méthodes d'analyse.

2.3.1. *Le corpus.*

Dans le texte de l'*Apologie I*, les extraits choisis sont les chapitres ou paragraphes 65 à 68 qui traitent spécifiquement de l'eucharistie et de la célébration du dimanche. Les citations seront faites à partir de la traduction française des textes intégraux présentés par A. HAMMAN aux Editions de Paris, 1958.

LE TEXTE

65. *Quant à nous, après avoir lavé celui qui croit et s'est adjoint à nous, nous le conduisons dans le lieu où sont assemblés ceux que nous appelons nos frères. Nous faisons avec ferveur des prières communes pour nous, pour l'illuminé, pour tous les autres, en quelque lieu qu'ils soient, afin d'obtenir, avec la connaissance de la vérité, la grâce de pratiquer la vertu et de garder les commandements, et de mériter ainsi le salut éternel. Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix.*

Ensuite, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation: Amen. Amen est un mot hébreu qui signifie: ainsi soit-il.

Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie, et que tout le peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres, distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents.

66. Nous appelons cet aliment Eucharistie, et personne ne peut y prendre part, s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes du Christ. Car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune. De même que par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière formée par les paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et nos chairs, est la chair et le sang de Jésus incarné: telle est notre doctrine.

Les apôtres, dans leurs Mémoires qu'on appelle Évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations: il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit: "faites ceci en mémoire de moi: ceci est mon corps." Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit: "Ceci est mon sang". Et il les leur donna à eux seuls.

Les mauvais démons ont imité cette institution dans les mystères de Mithra: on présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation et on prononce certaines formules que vous savez ou que vous pouvez savoir.

67. Après cela, dans la suite, nous continuons à nous rappeler le souvenir de ces choses. Ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui ont besoin, et nous nous prêtons mutuellement assistance. Dans toutes nos offrandes, nous bénissons le Créateur de l'univers par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes et les campagnes, se réunissent dans un même lieu. On lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes autant que le temps le permet. La lecture finie, celui qui préside prend la parole pour avertir et exhorter à imiter ces beaux enseignements. Ensuite nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les actions de grâces autant qu'il a de force, et tout le peuple répond par l'acclamation Amen.

Puis a lieu la distribution et le partage des aliments consacrés à chacun et l'on envoie leur part aux absents par le ministère des diacres. Ceux qui sont dans l'abondance, et qui veulent donner, donnent librement chacun ce qu'il veut. Ce qui est recueilli est remis entre les mains du président, et il assiste les

orphelins, les veuves, les malades, les indigents, les prisonniers, les hôtes étrangers, en un mot, il secourt tous ceux qui sont dans le besoin.

Nous nous assemblons tous le jour du soleil, parce que c'est le premier jour, où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde, et que, ce même jour, Jésus-Christ notre Sauveur ressuscita des morts. La veille du jour de Saturne, il fut crucifié, et le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses disciples et leur enseigna cette doctrine, que nous avons soumise à votre examen.

68. S'il vous semble qu'elle soit conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération. Si cela vous semble une bagatelle, traitez-la avec dédain, comme une bagatelle. Mais ne condamnez pas à mort, comme des ennemis, des hommes innocents. Car, nous vous le prédisons, vous n'échapperez pas au jugement futur de Dieu, si vous persévérez dans l'injustice. Quant à nous, nous nous écrierons: "Que la volonté de Dieu soit faite!"⁷⁰.

2.3.2 . Les genres du texte.

Dans l'acte de l'écriture, l'auteur s'engage comme une personne qui ne dissocie pas en elle ce qui relève de plusieurs registres différents dans son existence. Même si l'engagement d'un apologiste porte sur un point précis qu'il s'agit de défendre, c'est l'être tout entier de l'auteur qui participe à l'écriture. À plus forte raison lorsque le point à défendre est la raison de vivre, et bientôt la raison de mourir, de l'auteur. Il ne faut pas s'étonner alors de la complexité existentielle d'un tel texte qui se révèle riche de la vie même de l'auteur; cette complexité se retrouvera dans la texture des pages. Ces extraits parlent du repas eucharistique, mais ils parlent aussi de la réalité chrétienne des baptisés; ils traduisent l'expérience que fait Justin d'un engagement intellectuel et religieux; ils manifestent, en contre-point, la nature de l'interlocuteur et les rapports que Justin initie en lui adressant un ouvrage apologétique. Tout cela manifeste la manière par laquelle Justin saisit une réalité multiple, qui n'est simple qu'en apparence. Or

⁷⁰ A. HAMMAN, *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I et II. Dialogue avec Tryphon*, Paris, Éditions de Paris, 1958. Textes intégraux présentés et traduits par A. Hamman; le texte grec est donné en annexe 2.

l'objectif de l'analyse conduit à ne rechercher dans le texte que ce qui manifeste l'expérience que Justin fait du repas eucharistique, en tant que chrétien, et une des conditions qui ont rendu cette expérience possible. On voit ce que cette intention peut avoir d'artificiel. Dans la conscience de Justin écrivant, tout est implicitement ou explicitement présent et cela même est important pour comprendre ce qu'a de global une telle expérience. Parlant à un interlocuteur de ce qu'est le repas eucharistique chrétien, Justin investit toute sa réalité de chrétien et la construit en même temps, par exemple dans l'expérience éminemment chrétienne qu'il fait en défendant les bases et les pratiques de sa foi.

Si tout cela transparaît dans le texte, c'est pourtant à partir du texte et seulement de lui que l'analyse sera amenée à découvrir la richesse existentielle qu'il traduit. Là encore, avant toute spéculation phénoménologique qui se hasarderait à décrire les états de la conscience religieuse de Justin, on s'efforcera de trouver dans le langage même du texte les éléments qui seront ensuite soumis à interprétation. Un premier regard sur la structure du texte permet d'en dégager les emboîtements et facilite le choix méthodologique. Justin "*soumet à examen*" la description des comportements des communautés chrétiennes lors des repas eucharistiques. Il s'agit donc de deux actes d'intentions différentes et de genres littéraires différents. Une adresse à son interlocuteur ouvre un dialogue (à la fin des chapitres 67 et 68); les chapitres 65, 66 et 67 sont descriptifs. Par deux fois, Justin les consacre à un récit des pratiques chrétiennes relatives à l'eucharistie; ces passages apparemment narratifs s'intègrent donc à l'intérieur d'un acte plus ample qui couvre l'ensemble de l'ouvrage: acte apologétique certes, comme l'impose le titre, mais aussi dialogue pédagogique avec un interlocuteur toujours présent, régulièrement interpellé par l'auteur. Une autre difficulté textuelle s'ajoute à celle de ce premier emboîtement; Justin ne décrit pas la communauté chrétienne comme le ferait un observateur extérieur. Il est lui-même engagé comme chroniqueur participant; l'usage du NOUS est parfaitement explicite.

Le choix méthodologique doit donc tenir compte de ces trois particularités majeures du texte. En effet, il s'agit là de trois saisies différentes d'une même réalité; une chose est de décrire objectivement un ensemble de faits par rapport auquel l'observateur se considère comme existentiellement neutre, autre chose est de les décrire en tant que membre d'une communauté qui produit ces faits; autre chose encore de devoir les présenter à un interlocuteur étranger à la

communauté afin qu'il puisse s'en faire une opinion la plus ajustée et la plus favorable possible. Selon l'hypothèse qui guide la recherche, ces multiples saisies devraient s'effectuer selon des repères temporels distincts qu'il faudra mettre au jour à partir des différents genres présents dans la texture de ces extraits. On pourrait décider de limiter l'analyse au récit que Justin fait de son rapport au repas eucharistique, espérant ainsi découvrir le temps qui structure l'expérience communautaire du repas eucharistique. Ce serait négliger un élément capital de cette expérience en tant qu'expérience qui est l'ouverture à d'autres expériences par exemple, ici, celle du témoignage. Les trois actes de Justin forment en fait un tout directement ou indirectement révélateur de l'expérience eucharistique; le NOUS en est la preuve; c'est en qualité de membre de la communauté que Justin engage cet acte d'écriture à la fois apologétique et pédagogique.

2.3.3 . *Les méthodes.*

La complexité de la pragmatique à l'oeuvre dans le texte détermine au moins deux pistes méthodologiques propres à manifester les temporalités recherchées.

> La théorie des actes de langage. La situation dramatique et dialogale se prête tout particulièrement à une analyse des actes de langage et, plus précisément, des engagements et conduites et du triple usage performatif, expressif et causal qui en est fait.

Avec le texte de la *Didachè*, on a pu voir certaines caractéristiques de l'usage performatif du langage liturgique. Ici également, Justin ne se contente pas de décrire des faits; il accomplit réellement un acte dans lequel il s'engage non seulement à l'égard de l'empereur mais aussi envers la communauté et envers sa foi. Parce que Justin donne à son acte une visée intentionnelle propre, apologétique et pédagogique, on peut parler aussi d'un usage causal du langage qui suppose que Justin parvienne à trouver un moyen de communication possible avec son interlocuteur. Il faudra tenir compte de la manière dont peut être compris un tel exposé; la théorie des actes de langage parle à ce sujet d'énoncé *affin* ou non. Mais on peut dire encore que dans ces chapitres, Justin fait du langage un

usage expressif. En effet, le caractère auto-implicatif permet au texte de révéler un *affect* particulièrement sensible dans le # 68. Relativement à l'expérience de Justin, on peut donc reconnaître dans la théorie des actes de langage une référence méthodologique particulièrement pertinente.

> Le temps et le récit chez P. RICOEUR. Cependant, dans ce texte, la place qu'occupe la forme apparente d'un récit est centrale. L'aspect récit proprement dit correspond à l'intention de Justin de présenter objectivement le comportement de la communauté à laquelle il appartient. On connaît l'importance que P. RICOEUR accorde au récit approché à partir de sa configuration temporelle et temporalisante. Il sera intéressant de se référer à ces études, au moins dans la première partie de l'interprétation.

La théorie des actes de langage reconnaît dans le récit un énoncé *expositif*. Mais ce qui dans l'intention de Justin est un exposé objectif peut apparaître aussi indirectement comme un énoncé performatif de la communauté effectuant le repas eucharistique. On retrouverait alors les analyses faites pour les textes 9-10 de la *Didachè* puisque le *tempo* général de la structure est semblable, sinon identique. On évitera les répétitions pour s'attarder aux seuls aspects nouveaux que le texte manifeste, en particulier l'expérience singulière de Justin et les trois niveaux par lesquels il entre en rapport avec le repas eucharistique. J. LADRIERE n'hésite pas à écrire:

"Dans sa parole, le sujet parlant met en jeu son être-même(...) Il fait passer dans ce qu'il dit ce qui constitue la trame même de son existence; sa parole est vraiment l'expression de lui-même, (...) et inversement le langage dans la mesure où il l'assume retentit sur le mouvement-même de son existence et donne à celle-ci sa forme" 71.

2.3.4. L'analyse.

Quelle temporalité structure le texte? Si la question est simple, la réponse sera aussi complexe que le texte lui-même. Les difficultés sont dues pour l'essentiel aux différents niveaux de langage qui renvoient eux-mêmes à

71 J. LADRIERE, op. cit., pp. 31-32.

différents modes de présence de Justin ainsi qu'aux différentes réalités auxquelles il est présent. Mais à quelles réalités est-il prioritairement présent?

Justin est présent à son interlocuteur. Cet interlocuteur est païen et certainement averti contre ces nouvelles communautés; il a le pouvoir de condamner: c'est l'empereur. Le texte est donc indirectement dialogal et suppose que Justin s'adapte à ce qu'on pourrait appeler *la manière d'être-au-monde* de son interlocuteur. Une même temporalité est donc requise. Il faudra analyser comment elle se manifeste; c'est l'aspect illocutoire de l'acte de Justin.

Justin est présent à une autre réalité, celle qu'il doit communiquer et qui le touche à plusieurs niveaux; c'est une réalité à laquelle il appartient ou participe; c'est une réalité qu'il doit objectiver afin de la communiquer; c'est une réalité à laquelle il se doit d'être fidèle. Ces trois niveaux supposent trois modalités d'expérience. À chacune correspond une prise de conscience et donc, selon notre hypothèse, une temporalisation différente des deux autres et distincte aussi de celle par laquelle spontanément l'interlocuteur entre en rapport avec la situation décrite.

On voit l'enjeu du texte. Justin est confronté à la double nécessité: communiquer cette réalité de telle sorte qu'elle ne soit pas déformée et qu'elle soit comprise dans sa nature même. Ce qui suppose une question cruciale préalable: cette réalité est-elle communicable à une conscience incroyante? Cette question outrepassa le cadre strict du texte de Justin et s'inscrit dans le vaste problème des rapports de l'Eglise et du monde, problème qui reprend, continue la réalité de l'Incarnation. Pour s'en tenir au texte, on peut dire que Justin doit traduire cette réalité à la fois *selon* l'empereur et *selon* le NOUS. Toute la richesse et l'originalité du texte reposent sur ce défi qui insère l'expérience qu'on croyait limitée à celle d'une communauté vivant le repas eucharistique, dans une expérience plus globale qui s'étend aux dimensions de l'être tout entier.

On choisit d'approcher le texte de la périphérie vers le centre, de l'extérieur vers l'intérieur en procédant par radiographies successives grâce aux éléments empruntés à la théorie des actes de langage. Ainsi, on s'intéressera d'abord au dialogue explicite entre Justin et l'empereur (fin # 67 et # 68). On analysera ensuite la description narrative elle-même relativement à l'expérience

que Justin fait de l'eucharistie en sachant que cette expérience est filtrée par son souci de la rendre communicable; à cet égard, son dialogue avec l'empereur est indirectement présent dans tout le texte; si l'hypothèse de la recherche est pertinente, cela devrait conduire à constater une superposition ou des déplacements constants de temporalités. Ce même souci de communication est aisément résolu lorsqu'il s'agit de décrire des gestes, des comportements, des lieux et des dates; par contre, il se heurte à des difficultés autrement graves lorsqu'il s'agit d'introduire l'empereur à la signification de ces comportements. À quelle instance Justin soumettra-t-il son récit? comment évitera-t-il la forme d'une narration gnoséologique, c'est-à-dire qui, en dernière instance, se soumet dans la forme comme dans le contenu aux structures cognitives de l'interlocuteur? En fait, comment ce texte est-il une énonciation narrative croyante? Toutes ces questions habitent une analyse qui pourrait révéler que la dialectique *présentation du visible/ représentation de l'invisible* propre à ce texte est un lieu privilégié non seulement de l'expérience singulière de Justin mais aussi de toute annonce du kérygme.

2.3.4.1. Analyse du dialogue explicite: fin # 67 & # 68.

LE TEXTE (rappel)

(Fin du # 67). *Nous nous assemblons tous le jour du soleil, parce que c'est la premier jour, où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde, et que ce même jour, Jésus-Christ notre Sauveur ressuscita des morts. La veille du jour de Saturne, il fut crucifié, et le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples et leur enseigna cette doctrine, que nous avons soumise à votre examen.*

(# 68). *S'il vous semble qu'elle soit conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération. Si cela vous semble une bagatelle, traitez-la avec dédain, comme une bagatelle. Mais ne condamnez pas à mort, comme des ennemis, des hommes innocents. Car, nous vous le prédisons, vous n'échapperez pas au jugement futur de Dieu, si vous persévérez dans l'injustice. Quant à nous, nous nous écrierons: " Que la volonté de Dieu soit faite!"*

Trois actes de langage articulent ce court passage qui clôture le texte et justifie son existence. En chacun de ces actes, l'auteur, solidaire de la communauté (le pronom utilisé est le NOUS), s'engage avec des forces illocutionnaires distinctes, précisées par les indicateurs verbaux: *soumettre à examen, prédire, s'écrier*.

Le premier verbe, au passé composé, rappelle l'objectif du texte qui avait déjà été précisé au # 61. Il s'agit d'*exposer* une doctrine, c'est-à-dire de donner à voir; mais ce verbe peut signifier aussi, dans un sens transitif indirect, courir le risque d'être jugé. En exposant la doctrine, Justin s'expose au jugement de son interlocuteur. Par ce performatif, le locuteur entre dans le jeu des rapports de pouvoir. L'interlocuteur est donc reconnu comme apte à examiner, à porter un jugement. Mais sur quoi et grâce à quoi?

Le locuteur parle d'examiner *une doctrine*; or, les textes qui précèdent décrivent un rituel liturgique plus qu'une doctrine; les éléments doctrinaux y sont évoqués de biais, pour donner sens au rituel. Il est intéressant de voir que, pour Justin, *doctrine* et *pratique communautaire* sont ici solidaires au point d'être assimilées l'une à l'autre. Tout se passe comme si le rituel était la face visible de la doctrine. Or, en demandant à l'empereur de juger la doctrine, Justin s'avance non plus en terrain social et comportemental (terrain des mœurs), mais sur le terrain de la connaissance, de la vérité. Cela peut montrer à quel point la solidarité de la doctrine et des comportements frappe ces comportements d'une vérité et donc d'une pérennité, propres à la doctrine. Le rituel apparaît bien comme la manifestation visible de la vérité ou de la fausseté de la doctrine. Et c'est sur ce point que l'empereur a à se prononcer.

Les instruments que Justin propose pour réaliser cet examen sont d'ordre rationnel. Là encore, tout se passe comme si Justin demandait à son interlocuteur d'examiner cette doctrine comme il examinerait un traité philosophique. La raison est-elle capable de juger une doctrine qui, par nature, relève d'un acte de foi? Justin a-t-il voulu *démontrer* la vérité de la foi chrétienne et, par là, son universalité rationnelle, philosophique? Ou bien a-t-il simplement voulu montrer la cohérence interne des comportements et de la doctrine, cohérence historique aussi; on sait l'importance que Justin accorde à la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament. Dans ce cas, en expliquant chaque

comportement par sa signification doctrinale, l'auteur montre au moins leur cohérence interne.

Le discours se situe ici dans l'ordre de la raison et de son pouvoir, le seul pouvoir que semble reconnaître Justin. L'ordre intellectuel et rationnel est le terrain où s'enracine le dialogue entre les deux interlocuteurs; on a quitté le champ d'un conflit possible et circonstancié entre un empereur tout puissant et une communauté socialement contestée. En portant l'examen et donc la discussion à ce niveau, Justin conférerait à la doctrine et à la pratique chrétienne qui en est le volet visible un statut universel et spirituel (spirituel au sens de "ce qui concerne la vie de l'esprit"). Les repères par lesquels on prend conscience des réalités de la foi ne sont plus ceux du temps social, calendaire. On est comme hors du temps dans le domaine de la recherche du vrai. Le dialogue s'effectue donc hors d'une temporalité strictement historique, dans le *no man's land* de la philosophie ou, du moins, de la vie spirituelle. On sait l'importance du stoïcisme à cette époque et l'influence qu'il pouvait avoir jusque dans la cour impériale.

En même temps, Justin établit un lien nécessaire entre doctrine et activité eucharistique, entre des gestes et leur signification. Or la signification doctrinale dépend, comme on pourra le voir dans le texte, d'événements passés. Justin est donc amené à présenter des liens de causalité entre deux classes d'événements: les célébrations eucharistiques et les événements qui en sont à la fois la source et l'explication doctrinale. Justin déplace donc l'objet de l'examen d'une situation locale *romaine*, dépendante du pouvoir temporel de l'empereur, à la doctrine spirituelle qui en est la vérité. On peut donc dire que le rapport au repas eucharistique qui est instauré est un rapport à la doctrine et aux événements-origines de la pratique liturgique. Par là apparaîtrait un deuxième niveau de temporalité qui présiderait à la saisie de la réalité: le rapport à des événements qui se sont passés. Comment sont-ils approchés en tant que passés? L'analyse devra le montrer plus loin.

Justin imagine deux verdicts possibles de la part de son interlocuteur, verdicts qu'il énonce en termes d'actes de langage. Au performatif qui consistait à exposer une doctrine à l'examen de la raison, correspond, en théorie, deux performatifs corrélatifs possibles. Ou bien la doctrine est jugée par la raison digne d'intérêt, ou bien elle est une *bagatelle*. Les deux verdicts sont d'ordre intellectuel

et ne portent pas sur le rôle social de la communauté qui épouse cette doctrine. À ce niveau, on est hors du domaine socio-politique; le verdict est purement intellectuel. Et si l'empereur qui le prononce en philosophe en tire les conséquences politiques au titre d'empereur, il devient injuste, c'est-à-dire non ajusté à la réalité qui est purement spirituelle et ne concerne pas l'histoire dont l'empereur est le maître. Dans la logique du texte, au cas où l'empereur succomberait à la tentation de porter une condamnation à mort contre une communauté dont les pratiques ne relèvent pas du champ politique mais de la vie spirituelle, il considérerait les pratiques de la communauté non comme des pratiques spirituelles mais comme des pratiques politiques. Là serait l'injustice: confondre les deux ordres, l'ordre de César et l'ordre de Dieu. Evoquant cette hypothèse injuste, la conduite du locuteur se transforme radicalement.

Le deuxième performatif est chargé de la force illocutionnaire de l'avertissement voire de la prophétie: "*car, nous vous le prédisons...*". Il parle à partir de l'ordre de la foi. Les rôles sont inversés; au lieu qu'une doctrine soit exposée à l'examen de l'empereur, c'est le verdict de l'empereur qui est exposé au "jugement de Dieu," le Juste, qui ne peut que condamner l'injustice. Mais alors, on assiste à un renversement des perspectives qui relativise le pouvoir du monarque en le soumettant au pouvoir de Dieu sans pour autant lui ôter sa liberté de jugement. Ce texte est d'une densité extraordinaire et éclaire tout ce qui précède: "*...vous n'échapperez pas au jugement futur de Dieu, si vous persévérez dans l'injustice*". Cette intensité dramatique est accrue par la place stratégique qu'il occupe, à la toute fin de l'ouvrage. Si l'on adopte l'analyse langagière, on découvre que, selon l'ordre de la foi, le "performatif" central autour duquel s'ordonne le texte est l'acte à venir du jugement de Dieu, performatif absolu car c'est bien à propos des actes de parole de Dieu (par exemple ceux que rapportent les récits de la Genèse) qu'il devient pertinent d'affirmer que dire c'est faire. Mais alors cela revient à reconnaître que Justin souhaite que le jugement de l'empereur s'effectue à partir du jugement possible et futur de Dieu, son jugement devenant quasi exemplaire (on peut toutefois se demander quel accueil l'empereur incroyant peut réserver à une telle menace!). Ainsi, la saisie de la réalité chrétienne est radicalement convertie par l'infraction d'une temporalité eschatologique qui relativise toutes les autres fussent-elles celles d'une histoire dont l'empereur affirme être le maître. En même temps, par cette conversion, Justin affirme à la fois la relativité de tout pouvoir terrestre et la conscience de la

communauté chrétienne d'être servante de la volonté de Dieu: le dernier performatif claque comme un AMEN final: "*Quant à nous, nous nous écrierons: 'Que la volonté de Dieu soit faite!'*". On comprend alors ce que représenterait, dans un contexte de foi, une condamnation à mort: soit le refus de la volonté de Dieu, nouvelle mise à mort du serviteur de Dieu, soit le fait de prononcer un verdict concernant des doctrines et des actes qui appartiennent en propre au Royaume dans lequel l'empereur n'a aucun pouvoir, ce qui serait proprement inopérant. Justin veut décentrer l'empereur; libre de la liberté des enfants des hommes, l'empereur ne se trouve plus face à une communauté ni à une doctrine mais face à Dieu, selon, bien entendu, la perspective justinienne. En définitive, pour Justin, le seul temps qui permet de saisir la réalité chrétienne passée, présente et future est un temps hors du temps, un axe qui n'appartient pas à l'histoire mais par rapport auquel elle prend sens et qu'on appellera, faute de mieux, le "temps de Dieu". Ce temps apparaît d'abord comme temps eschatologique. L'analyse du texte qui précède permettra d'en découvrir d'autres manifestations. Il convient de noter que, si Justin affirme la réalité du jugement à venir, il ne présume pas de sa nature. Justin connaît et ne connaît pas Dieu. On touche là au rapport temporel qui établit un lien entre un "déjà là" et un "pas encore", et crée une double approche, anticipatrice et espérante.

Cependant on peut se demander si, sur le plan strictement pédagogique, Justin ne se heurte pas ainsi à une impasse. Quel poids peut avoir cet avertissement prophétique au regard de quelqu'un qui ne reconnaîtrait pas la véracité de la doctrine présentée? Et si le texte a ravi l'adhésion de l'empereur, en quoi l'avertissement se justifie-t-il? Le mérite de ce passage est d'avoir révélé le véritable interlocuteur que Justin veut donner à l'empereur. Justin apparaît comme instrument d'une relation à créer entre César et son Dieu. Et la référence langagière au jugement à venir de Dieu correspondrait à un renversement de temporalité absolument manifeste. Deux mondes et, avec eux, deux *mondes du texte* se succèdent et sont rendus contemporains. Au monde de l'empereur appartiennent le pouvoir socio-politique et la capacité de juger librement selon la raison: monde de l'histoire événementielle. Au monde du Dieu de la foi appartient le pouvoir sur l'histoire qu'il clôture; on entre dans un temps eschatologique qui relativise tous les autres temps et auquel participe le temps du rituel liturgique.

L'empereur passe pour le maître absolu de l'histoire et pourtant, en même temps, Justin relativise son pouvoir et avec lui tout pouvoir, en le soumettant à Celui qui, pour Justin, possède le seul pouvoir réel sur l'histoire, celui qui s'exercera au jugement dernier. Deux temporalités se disputent ici la structuration du dialogue; l'une qui interprète la réalité selon un temps qui est celui de l'acte créateur (temps de Dieu) et l'autre qui la pense selon le calendrier julien (temps de César). En même temps ce dialogue est comme hors du temps; il est symboliquement celui de l'Eglise et du pouvoir temporel. En effet, le Nous final outrepassa la communauté locale à laquelle appartient Justin, et l'empereur est le symbole même de tout pouvoir temporel. Mais ce caractère paradigmatique n'occulte pas la réalité bien concrète vécue par Justin; il éclaire seulement verticalement la situation de la communauté mais aussi, par anticipation, le martyre de Justin et de ses amis. Il éclaire ainsi l'ensemble du texte qu'il est maintenant possible d'examiner.

2.3.4.2. Analyse des # 65:1 - 67:8.

Cette étude revient à mettre en évidence la manière dont Justin traduit son expérience eucharistique comme expérience singulière et toute à la fois communautaire.

Le rythme du texte alterne récit et explication. Ce rythme est déjà significatif; ce qui donne sens aux comportements de la célébration est d'ordre doctrinal. Cette doctrine est explicite et reconnue par toutes les communautés chrétiennes existantes. On peut dire que Justin raconte (# 65), et que Justin enseigne (# 66). Dans le # 67, le récit et son explication sont beaucoup plus imbriqués. Que raconte-t-il? Il décrit les différentes étapes de la liturgie eucharistique qui suit le baptême (# 65) et les grandes lignes de l'eucharistie dominicale (# 67:3 à 67:8). On y retrouve aisément la structure de la bénédiction telle que décrétée dans la *Didachè*, à l'exception des paroles de consécration, absentes de la *Didachè* dont la liturgie présentée n'est vraisemblablement pas celle d'une eucharistie majeure⁷². Le récit est descriptif; il énumère successivement les

⁷² Cf. J.-P. AUDET, op. cit., pp. 403-420. À noter également que les paroles de consécration racontées par Justin n'ont pas ici la force de performativité sacramentelle qu'elles ont lorsqu'elles sont prononcées dans le contexte approprié, ce que montre J. LADRIERE.

points importants du déroulement chronologique des célébrations. Les étapes de cette énumération sont suivies d'explications doctrinales (# 66 & 67:8). Mais ces références doctrinales irriguent les phrases elles-mêmes. Lorsque Justin explique, il rend compte de l'observable par un non-observable spirituel qui donne sens et justifie le *visible*, c'est-à-dire l'ajuste à la doctrine. C'est par là que le geste est compris comme un geste non seulement signifiant mais *vrai*. On choisit donc de présenter successivement les passages qui relèvent des attitudes observables et ceux qui en présentent la justification spirituelle. La temporalité à l'oeuvre dans ces passages sera mise en évidence à partir des verbes, adverbes, noms, pronoms et événements. D'où les tableaux ci-dessous qu'il s'agira ensuite de comparer.

<i>Adverbes</i>	<i>Verbes</i>	<i>Pronoms/noms</i>	<i>Autres noms</i>
*Après 65:1	*croit *s'est adjoint (à nous) *avoir lavé *conduisons *sont assemblés *faisons des prières	*Celui qui (le baptisé) *Celui qui (le baptisé) *Nous/le baptisé *Nous/le baptisé *Nos frères *Nous (tous+absents)	
*Quand 65:2	*donnons le baiser de paix	*Nous	
*Ensuite 65:3	*(on) apporte *préside *prend *loue *glorifie	*On *Il *Il *Il *Il	PAR *Père, Fils et Esprit
*Puis...65:3	*fait une eucharistie	*Il	
*Quand 65:3	*terminer *pousse une exclamation	*Il *Le peuple présent	
*Lorsque 65:5	*préside *fait une eucharistie *consacre *répondre	*Celui qui *Celui qui *Celui qui *Le peuple	
*Lorsque 65:5	*distribue *portent	*Les diacres *Les diacres	

Tableau IV. Analyse de Apologie I # 65. *Le visible*.

Adverbes et Locutions de temps	Verbes	Pronoms/noms	Autres noms
*Après cela #67:1	*avoir du bien *aident *sont dans le besoin *prêter assistance *bénéissons	*ceux qui (ont du bien) *ceux qui(ont du bien) *ceux qui (ont besoin) *Nous, Nous *Nous	PAR *Jésus-Christ *Esprit-Saint
*Le jour du soleil 67:3	*se réunissent *lit *préside *prend la parole *avertit *exhorte	*Tous *On (le lecteur) *Celui qui (préside) *Celui qui *Celui qui *Celui qui	
*Ensuite 67::5	*se lever *prier à haute voix	*Nous *Nous	
*Puis 67:5	*apporter *préside *fait monter les prières et les actions de grâces *répond	*On *Celui qui (préside) *Celui qui *Le peuple	
*Puis 67:5 & 67:6 &67:7	*distribue *envoie aux absents *donne *assiste les pauvres *secourt	*Diacres *Diacres *Les riches *Le président *Le président	

Tableau V. Analyse de Apologie I # 67. *Le visible (suite).*

<i>Nom</i>	<i>Verbe</i>	<i>Locution de temps</i>
#66 *Christ *Jésus-Christ sauveur *Christ *Aliment	*a donné des préceptes *a pris chair et sang *a prié (paroles de) *est	
#66 *Jésus	*fait des recommandations *prend du pain *rend grâce *dit de faire *prend le calice *rend grâce *distribue aux seuls disciples	N.B. Il s'agit de la chronologie reprise dans la célébration
#67 *Dieu	*tire la matière des ténèbres *crée le monde	*le 1 ^{er} jour *le 1 ^{er} jour
#67 *Jésus-Christ Sauveur *Notre sauveur *Jésus-Christ *Jésus-Christ notre sauveur	*ressuscite *fut crucifié *apparaît aux apôtres *enseigne cette doctrine	*le même jour *la veille du jour de Saturne *le lendemain de ce jour
#68 *Dieu	*juge	(futur eschatologique fin des temps)

Tableau VI. Analyse de Apologie I # 66-68. *L'invisible*⁷³.

73 Afin de faciliter la lecture, les termes reproduits dans le tableaux sont extraits de la traduction française adoptée pour cette étude.

Dans le chapitre 65, ce qui surgit d'abord c'est une série d'actes performatifs suggérés par des attitudes tout au long de la célébration. *Croire, faire avec ferveur, connaître la vérité, pratiquer la vertu, garder les commandements, mériter le salut éternel, croire à la vérité de la doctrine, (croire) à la rémission des péchés et à la régénération, se rappeler*, ces verbes sont autant d'indicateurs de la force illocutionnaire de conduites de croyance. Tous ces verbes développent en fait l'attitude centrale de foi qui est exprimée par l'indicateur verbal: "*croire à la vérité de la doctrine*". La doctrine joue ici le rôle de référent explicatif. Or le texte montre que cette doctrine est essentiellement centrée sur des événements que Justin raconte. Ce récit à l'intérieur du récit ou en surimpression est peut-être le véritable *monde du texte*, lieu de toute compréhension future. Le tableau VI en révèle les éléments prégnants.

Comment interpréter ces emboîtements événementiels extrêmement complexes? Et, tout d'abord, quels sont les liens logiques qui associent ces différents emboîtements? Trois expressions guident l'interprétation de ces liaisons. Des différents gestes de l'eucharistie, Justin dit qu'ils sont faits au *nom* du Père du Fils et de l'Esprit. Cette expression au sens biblique signifie *en présence de, sous l'autorité de*. En termes linguistiques, on dirait: les actes produits par la communauté n'ont de réalité, de sens qu'en référence à un événement antérieur et spirituellement premier, celui de la vie du Christ sauveur. La performativité globale de la prière et de la geste eucharistiques n'a de sens qu'en corrélation directe (un lien de causalité) avec un événement théologiquement originel: l'Incarnation du Verbe de Dieu; et plus précisément en lien avec la parole de Jésus-Christ sauveur. Mais entre les paroles de Jésus et les actes de la communauté, s'intercale un médiateur temporel indispensable: les *Mémoires ou Evangiles* des Apôtres. Ainsi, lorsque Justin parle de l'assemblée des baptisés comme de ceux qui vivent *selon les préceptes du Christ*, ces préceptes sont reçus à travers la trace écrite, l'acte médiateur des Evangiles ou Mémoires. Ce dernier terme est peut-être la pointe performative du texte. *Faire mémoire* est l'acte par excellence de l'eucharistie à condition d'entendre ce terme dans toute sa force et sa densité. En particulier, faire mémoire ne saurait signifier imiter; ce que laisserait supposer cependant la reprise exacte de la structure eucharistique telle qu'on rapporte que Jésus l'a instaurée (cf. les tableaux précédents). Justin dénonce les faux-semblants d'eucharistie pratiqués par les sectes qui imitent. Faire mémoire ne signifie pas non plus seulement se souvenir;

Justin insiste sur le rapport d'identité entre l'acte originel et fondateur de l'eucharistie et les eucharisties pratiquées par la communauté. *Faire mémoire!* avec cette expression, il semble qu'on parvienne au coeur de la temporalité à l'oeuvre dans l'expérience eucharistique.

Dans cet acte, se manifeste ce que J. LADRIERE appelle "*la force de présentification*" et, avec elle, toute la densité d'une temporalité qui assume passé originel et avenir eschatologique dans un présent qui se révèle au sens biblique du mot "*le délégué de l'éternel en nous*", selon le mot de J. GUITTON. Ce présent est tel qu'il construit la communauté comme l'Eglise universelle incluant dans le NOUS les absents entendus non seulement comme ceux qui n'ont pas pu se rendre à telle eucharistie locale mais tous les disciples, les baptisés passés et futurs. Un observateur connaissant la doctrine chrétienne mais n'y adhérant pas, c'est-à-dire pour lequel la notion de mémoire serait purement cognitive, intellectuelle, produirait des gestes absurdes. Une des conditions de compréhension ou même de pré-compréhension est ce que la théorie du langage appelle la forme *affine* qui qualifie la propre situation du lecteur ou de l'observateur par rapport au langage lu ou écouté. "*Lorsqu'un énoncé se rapportant à l'action d'un agent ne peut être compris que si on a une affinité avec cet agent*"⁷⁴, on dit que cet énoncé est *affin*. Ce qui fait le caractère d'une expression c'est la manière dont elle est comprise. Par la force de l'acte de mémoire s'affirment à la fois une conscience chrétienne fidèle, l'identité d'une communauté dont tous les membres se reconnaissent grâce à un acte singulier et commun de reconnaissance, et l'universalité d'une Eglise en espérance et déjà là. On devrait retrouver ce terme capital de mémoire, mémoire fidèle, créatrice et anticipatrice⁷⁵. Pour l'instant, il suffit de remarquer la force de cet acte de liaison entre un événement fondateur et son actualisation dans une communauté historiquement située. Cette liaison révèle en même temps l'axe temporel à partir duquel la célébration eucharistique prend sens et peut devenir l'expérience chrétienne du repas eucharistique, avec tous ses prolongements. Il est très important de noter que l'axe temporel n'est pas seulement ce à partir de quoi la

74 J. LADRIERE, *L'articulation du sens I*, op. cit., p. 112.

75 Les analyses que P. RICOEUR fait du concept de tradition dans *Temps et récit III* pourraient éclairer ici ce concept. La conscience chrétienne est une conscience *affectée par le passé* mais dans un sens très particulier au point que le terme *passé* pourrait tout aussi bien être remplacé par *futur*. Tout cela devra être repris dans la dernière partie du travail de thèse.

compréhension est possible mais aussi ce à partir de quoi une pratique, un mode de vie devient nécessaire. Cette temporalité présente des retentissements aussi bien cognitifs que pratiques, *spirituels qu'éthiques*.

L'interprétation directe des tableaux se fera à partir des temps des verbes, des adverbes et du concept général de *monde du texte* et la notion d'*événement* tels que développés par P. RICOEUR.

-**Le présent.** Contrairement aux récits traditionnels qui reconstruisent (refigurent, dirait P. RICOEUR), des faits passés en les maintenant comme passés (par exemple, dans *Le Cid* de P. CORNEILLE, le récit que Rodrigue fait au roi de son combat contre les Maures), Justin décrit la célébration eucharistique au présent. Il ne s'agit donc pas de faire la chronique d'un fait parfaitement localisé dans l'espace-temps, mais de toute eucharistie. Le fait dont parle Justin n'appartient pas seulement au passé mais il présente, à tous les sens du verbe, une pratique cultuelle dont on peut dire qu'elle régule la vie du groupe. D'une certaine manière, ce présent désigne plus un faire qui échappe à l'oeuvre d'un temps conçu comme destructeur ou novateur, comme lié au changement, comme le définissait déjà ARISTOTE en *Physique IV*. Il y a de l'immuable dans la pratique de la communauté. On devrait ajouter aussitôt: aux yeux de Justin. En d'autres termes, Justin reçoit, accueille la pratique communautaire comme immuable. Le fait de savoir si effectivement elle est immuable ou si Justin l'affecte d'un caractère d'immutabilité est un faux-problème. Il ne peut être posé qu'en dehors de la conscience chrétienne, ce qui ne peut être ici le cas puisque Justin fait l'expérience du repas eucharistique en tant que chrétien et que c'est l'objet même de cette recherche. On peut dire cependant que le nouveau baptisé perçoit la situation dans laquelle il se trouve (et même il la construit comme situation), à partir d'une temporalité qui est comme un *lien* d'union interne de la communauté, un des éléments qui font communauté (on voit en quoi le concept de tradition serait ici utile ou éclairant).

Mais cette *immutabilité* n'est pas statique, quelque paradoxal que cela puisse paraître; elle intègre et favorise toute une dynamique interne: ce ne sont pas nécessairement les mêmes prières ni les mêmes bénédictions. Elles obéissent à la dialectique innovation/sédimentation. La communauté (comme communauté locale et comme église) vit dans un dialogue à la fois pratique et spirituel entre ses

membres, y compris les absents. Toute une dialectique du même et de l'autre, de l'identique et du différent, caractérise ce que la communauté a justement d'unique⁷⁶. Elle est unique parce qu'elle unit; elle est donc chaque fois la même et toujours différente, chaque fois unique. Il faut voir là un signe de reconnaissance pour les membres entre eux et pour ceux qui ne sont que géographiquement extérieurs. Il existe donc une temporalité propre aux rites par laquelle se fait une communauté et se crée son identité. Autrement dit, cette temporalité est féconde. Pour comprendre cette fécondité, il faut s'interroger sur ce qui fonde ce présent, ce toujours semblable.

Les remarques précédentes conduisent à dire que ce présent est un temps d'accomplissement, d'actualisation d'une parole; qu'il est par là temps d'une fidélité créatrice. La qualité de non-corrosité ou anhistoricité de ce présent tient certainement à la nature de ce à quoi on est fidèle (la liaison PAR souvent répétée qui désigne la véritable source de sens de ce rite est significative à ce sujet: *par Jésus-Christ et l'Esprit-Saint*).

Pourtant la réalité décrite est aussi temporelle; on la reconnaît; et un membre de la communauté de Justin s'y reconnaîtrait. Mais cette vie de la communauté, cadre visible, est décrite à partir d'un *credo intemporel* ou plutôt à partir d'un site qui manifeste de l'intemporel. Quelle est la nature de cet intemporalité? Sur quoi se fonde-t-elle?

De cet intemporel, on peut dire qu'il ne s'oppose pas au temporel; il l'habite et peut-être même l'intègre de plusieurs manières. D'abord, ce cadre temporel se présente comme une succession chronologique (les adverbess), ensuite la communauté est mouvante, elle croît, se modifie; ce peut être une autre communauté. De cet intemporel on peut dire encore qu'il donne sens au temporel. Le temps calendaire (jour de Saturne, jour du soleil), le temps social (on est en ce moment dans le besoin, on est persécuté), sont assumés, pris en compte et vivifiés par la liturgie. En vivifiant ce temps, elle devient norme pour la vie quotidienne, norme morale; cela est particulièrement net en 67:1. Des trois dimensions que sont l'attente du futur, la réception du passé et le vécu du

76 P. RICOEUR, "Événement et sens", dans *L'espace et le temps*, (Actes du congrès des A.S.P.L.F., 1988), Paris, Vrin, 1990, p. 14: "les déictiques- de, ici, maintenant, etc.- signifient chaque fois quelque chose de différent selon la personne qui parle".

présent, P. RICOEUR dit que "c'est dans la dimension de l'agir que la pensée de l'histoire va croiser ces perspectives" ⁷⁷. Ainsi, s'il y avait quelque universalité de la règle morale chrétienne, peut-être faudrait-il en trouver la source dans cette intemporalité très particulière. Dans ce texte, c'est ce qui ne passe pas qui donne sens et force à ce qui passe, qui permet de vivre ce qui passe et confère à ce qui passe une force d'éternité, comme lieu possible de salut: "*nous faisons des prières communes (...) afin d'obtenir la grâce de garder les commandements, et de mériter ainsi le salut éternel*" (65:2). En même temps, la conscience fait que ce qui ne passe pas s'incarne dans ce qui passe, le traverse: mystère d'une transmission vivante! En 65:1, on prie pour pratiquer la vertu. On partage, on s'entraide, à partir de la commune union à ce qui ne passe pas et a été rendu présent, donc rendu temporel, dans la liturgie; dans et non par la liturgie. De cet intemporel, on peut dire enfin, d'après le texte, que, paradoxalement, à son origine, se trouve un événement historique, absolument inscrit dans le temps; et c'est cet événement qui fonde la pérennité dynamique qu'on a appelée l'intemporalité de la liturgie eucharistique. Ainsi, pour expliquer le choix du dimanche, Justin fournit des précisions calendaires relatives à la mort-résurrection de Jésus-Christ. Mais là encore, sans souci d'historicité au sens que les historiens peuvent donner aujourd'hui à ce mot; Justin ne donne aucune date précise, n'indique aucune année. Les jours seuls importent. Ce qui pourrait paraître vague et incertain aux yeux d'une conscience historienne est présenté comme parfaitement précis et décisif à la conscience chrétienne. L'analyse aura à revenir sur l'événement *Jésus-Christ mort et ressuscité* et sur l'événement analogue qui fonde chacun comme disciple: le baptême de chaque membre comme événement pascal. Le texte montre que le baptême de chaque membre est pour chacun l'événement qui l'introduit dans le NOUS communautaire qui est la vie du Christ continuée. Pour chaque membre, il s'agit là d'un événement fondateur et co-fondateur de la communauté; la Passion et la Résurrection du Christ étant l'événement fondateur central.

Il suffit de retenir que ce *présent normatif*, signe de fidélité, assume à la fois du temporel et du non-temporel. C'est un présent qui dure, signe d'une identité dynamique, créatrice. Cette temporalité cohabite, dans la conscience descriptive de Justin, avec la temporalité mondaine, sociale, historique

⁷⁷ Temps et récit III, p. 331.

représentée entre autres par la succession calendaire; et ce calendrier est très situé historiquement puisqu'il s'agit du calendrier de César.

-Les adverbes de temps. Ils sont le signe d'un temps des successifs. Le chrétien ordonne donc la réalité communautaire selon ce *tempo*, ce rythme, souffle de la liturgie.

La temporalité cosmique, calendaire, païenne, est parfaitement intégrée; elle est même nécessaire au chrétien mais elle prend une signification nouvelle; elle est comme spiritualisée en étant intégrée dans un autre temps; le chrétien ne rentre pas en relation avec le dimanche comme peut le faire le païen. Sa réception, son accueil, des jours du calendrier officiel se fait sur la base d'une temporalité qui, sans nier le premier temps, lui donne un sens intérieur et universel à la fois. Il importe au chrétien qu'il existe une temporalité sociale historique; mais le rapport au temps calendaire, fut-il celui des dieux païens, est un rapport interprétatif chrétien. Pourquoi? Répondre à cette question sera pour Justin révéler l'invisible qui donne sens au visible. On pressent là qu'il y a, pour le croyant, tout un recentrage du temps c'est-à-dire de son *lien au monde, aux autres, à lui-même et à Dieu*. Pour le baptisé, il s'agit vraiment d'une nouvelle *naissance* à la réalité; pour lui, tout est désormais repensé, y compris sa pratique, selon l'événement-origine à la fois de son baptême et de la vie de la communauté: l'événement-Jésus⁷⁸.

-Les événements références. Plusieurs approches sont possibles. Selon l'approche sémantique, *"le verbe est l'organe linguistique de l'événement"*⁷⁹ et *"l'infinitif dit la force d'émergence de l'événement avant de le dater"*⁸⁰. Selon une approche pragmatique, l'acte de parole est l'élément essentiel de la saisie de l'événement. Enfin, on peut penser à une approche narrative et herméneutique, beaucoup plus sensible au sens suscité par l'acte de la narration.

78 Le mot événement est utilisé dans toutes les acceptions que P. RICOEUR a magistralement développé dans "Événement et sens", conférence prononcée lors du congrès des sociétés de philosophie de langue française à Dijon, France, en 1988.

79 Idem, p. 10.

80 Idem, p. 11.

Ainsi, on peut d'abord voir l'événement comme quelque chose qui arrive, l'important est alors le fait d'arriver. Dans une telle approche, approche sémantique, les verbes permettent de saisir le sens de l'événement et l'événement comme source de sens. Ici, dans l'explication proprement doctrinale que fournit Justin au # 66, les verbes qu'il emploie sont révélateurs d'une série d'actes que les tableaux montrent bien. Il suffit de comparer ces actes avec ceux que décrivent les # 65 et 67 pour constater le rapport causal, d'une causalité théologique, qui unit une série d'événements et leur reprise effectuant. Dans cette perspective, on pourrait dire que quelque chose de nouveau est arrivé et a engendré un nouvel ordre à partir duquel ce *quelque chose* joue le rôle de donneur de sens ou de référence de sens. Ainsi, l'institution de l'eucharistie n'est événement que dans la mesure où le repas traditionnel a représenté une nouveauté radicale par la demande expresse de le *faire en mémoire de ...* Un nouvel ordre a été créé par là, portant ce faire au rang d'événement non seulement signifiant en tant qu'événement mais désormais donneur de sens pour tout autre faire institué. Bien entendu, cet ordre lui-même est pensé, dans le texte, selon un nouvel ordre plus fondamental qui est le fait global de l'Incarnation, le *s'êrre révélé* de Dieu.

Cette première analyse suffit à montrer que Justin se situe à l'intérieur d'un ordre ontologiquement et existentiellement fondé sur un *faire* initial. Une nouvelle chronologie est instituée. Cette nouvelle ordonnance ou chronologie est proprement l'histoire du salut; le champ sémantique du salut est d'ailleurs évoqué plusieurs fois dans le texte⁸¹. Mais, comme le montre très bien P. RICOEUR, les verbes et l'analyse sémantique sont incapables de rendre compte, à eux seuls, de toute la richesse de l'événement. L'événement n'est pas seulement l'occurrence. L'événement est l'acte de quelqu'un et pas seulement le fait que quelque chose arrive. C'est dans l'action elle-même qu'il faut chercher le sens de l'événement et l'événement comme sens. C'est le mérite de l'analyse pragmatique des actes de langage que d'avoir montré l'importance de l'acte même; l'événement compris comme l'acte de quelqu'un⁸². Ceci apparaît nettement dans les différents tableaux lorsqu'on met en rapport les noms/pronoms et les verbes. On saisit alors les actes en flagrant délit. Par là, l'événement advient comme ce

81 Cf. ce que J. LADRIERE dit de la place de l'eucharistie dans l'ordre et donc dans l'ordonnance du salut dans *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, chapitre XIV.

82 Cf. J. LADRIERE, op. cit., p. 318. l'auteur intègre dans l'analyse de l'événement la visée intentionnelle de l'acteur-locuteur.

que *quelqu'un* a produit⁸³, bref comme prise de parole de quelqu'un. Ainsi, pour Justin et pour sa communauté, Jésus non seulement "*a pris chair et sang*" mais "*a donné des préceptes*", "*a dit de faire*", etc. Que devient cet acte de parole? La fin du # 66 montre que cet acte a été en apparence figé en écrit et, à partir de là, a acquis un statut particulier, une importance; mais en même temps l'écriture lui fait courir le risque de ne plus être compris comme événement ou plutôt comme avènement, c'est-à-dire comme événement natif, pris "*à vif et dans son tour*"⁸⁴, selon la belle expression du poète, comme s'il perdait cette force native. Une fois passé à l'écriture, l'événement est soumis à la recherche du sens, indépendamment de l'acte vif qui en était la source. Mais P. RICOEUR, comme J. LADRIERE, à partir d'analyses différentes, montrent que toute la vigueur événementielle peut resurgir dans la mesure où l'acte de parole est acte d'interlocution⁸⁵. Le premier tableau le met en évidence. La communauté fait résonner cet acte de parole dans toute sa force événementielle en "*faisant mémoire*" à la manière de ce qu'elle reconnaît comme une réponse à l'acte originel. Cette réponse est réponse d'*effectuation* que J. LADRIERE distingue de commémoration et de répétition⁸⁶. "*L'événement de parole est sauvé au coeur même du sens communiqué*"⁸⁷. On peut véritablement dire que la parole liturgique est une *parole heureuse*. En ce sens chaque eucharistie est un événement⁸⁸. Le AMEN final en est le signe tangible.

On peut dire alors non seulement que Justin s'inscrit dans l'ordre institué par l'événement-eucharistie de Jésus-Christ, mais qu'il saisit l'eucharistie à partir d'un temps qui est celui du dialogue entre la communauté et le Christ par la médiation des récits, qui est proprement celui de la trans-mission, de la tradition, de l'alliance nouvelle. On pourrait penser avoir ainsi manifesté l'essentiel de la temporalité événementielle à l'oeuvre dans ce texte. Ce serait

83 "A produit": il faudrait revenir sur la pertinence ou l'impertinence de ce passé. Cet acte n'est-il pas effectivement celui de chaque eucharistie, du fait même de la performativité de l'acte originel et de la performativité conjointe de l'acte de foi de chaque baptisé.

84 Il s'agit de SAINT-JOHN PERSE.

85 Cf. P. RICOEUR dans "Événement et sens", pp. 18-19, et J. LADRIERE, dans *L'articulation du sens II*, op. cit. pp. 53-63.

86 J. LADRIERE, op. cit., p. 315. A ce sujet, il faudrait également évoquer la notion de reprise dans le langage liturgique comme remise au présent, p. 64.

87 P. RICOEUR, op. cit., p. 15

88 J. LADRIERE, op. cit., p. 316.

oublier un troisième niveau de lecture de l'événement, celui de l'événement comme lecture. Ce serait, à la limite, oublier que le texte est une narration, est une manière de raconter une histoire, et aussi de faire histoire. L'événement ne trouve toute sa force qu'en tant qu'événement narré ou plutôt, dirait P. RICOEUR, en tant qu'*initiative* racontée⁸⁹. Un événement et, parmi tous, un événement fondateur, est toujours une initiative racontée; on pourrait dire aussi commémorée ou célébrée. "*Le récit est révélateur d'événements*"⁹⁰. Reste à se demander pourquoi Justin révèle l'institution de l'eucharistie comme événement fondateur? Pour P. RICOEUR, la réponse est assez simple; cet événement est celui dans lequel et par lequel la communauté et le narrateur trouvent leur identité. Le Nous narratif est ici très éclairant.

Ainsi, le temps selon lequel Justin relit l'événement-eucharistie est un temps de naissance à double titre: naissance originelle d'une institution et naissance d'une communauté-Eglise. Cependant, l'analyse de P. RICOEUR, lorsqu'on l'applique à l'eucharistie, pose problème. On comprend aisément l'importance de la narration comme force de surgissement de l'événement en tant que fondateur. On comprend aussi avec P. RICOEUR que la narration ne suffit pas à expliquer que l'événement soit reconnu comme fondateur. Pour P. RICOEUR, l'événement devient événement fondateur par sa participation directe à la construction d'une identité collective ou communautaire. Or il semble que ces deux aspects, pourtant éminemment présents, ne suffisent pas pour justifier totalement comme fondateur l'événement dont il est question ici. Cela tient, semble-t-il, à la nature même de l'événement eucharistie et peut-être à l'acte de parole du Christ tel que retenu dans ce que Justin appelle *Mémoires des Apôtres*: "*Faites ceci en mémoire de moi*". On ne peut pas dire, à cause de la force illocutionnaire de la recommandation, que l'événement est devenu fondateur. Il l'est dès lors que cette phrase est prononcée et reçue. Demander qu'on fasse le geste du Christ et en mémoire de lui, c'est proprement affirmer le sens fondateur de l'acte et, en même temps, c'est en confier la réalisation, c'est-à-dire le fait qu'il soit reconnu comme fondateur, à la liberté des témoins qui, avant d'être libéré de refaire l'acte, est libéré de croire.

89 P. RICOEUR, op. cit., p. 16.

90 Idem, p. 17.

En fait, s'il existe un récit qui sauve l'événement comme fondateur, c'est d'abord celui des témoins directs ou plutôt c'est leur réponse à la demande de Jésus qui participe à la fondation de l'événement. Dans une perspective de foi, on parlera de Kénose de Dieu, vécue jusque dans cette parole. Le véritable événement est alors dans cette communion extra-ordinaire entre l'acte de Jésus et l'acte du témoin, communion parfaitement vécue dans chaque eucharistie lorsque l'assemblée assume la place de témoins au moment où la parole même est actualisée. L'événement *reste* fondateur, ce verbe étant trop faible pour rendre compte d'une réalité absolument unique (qui, sur le plan du langage n'a peut-être d'égal, que le double consentement du mariage)⁹¹.

On aurait pu imaginer, à partir de ces brèves remarques, que c'est le lecteur ou le narrateur qui donne sens à l'événement; en fait, une fois l'événement révélé et reçu dans la foi, c'est l'événement qui donne sens, y compris à l'acte narratif et même à l'acte de lecture. Tout se passe comme si chaque eucharistie possédait en elle-même cette force événementielle, cette force de surgissement par laquelle se crée et s'accomplit l'alliance nouvelle, ce dernier adjectif prenant alors tout son sens. Et il s'agit bien d'un acte qui transcende l'opposition entre connaissance et action. Cet acte est bien acte de foi mais aussi un acte parce qu'il transforme la réalité présente, toute réalité présente. Dans le texte, cette transformation se manifeste aussi par des conséquences auxquelles appartiennent l'acte même de Justin et son récit. Peut-être faudrait-il envisager une quatrième manière de donner sens à l'acte comme événement fondateur; l'événement est source de vie au point de porter les témoins à tout risquer pour lui. Peut-on avoir l'audace d'aller jusqu'à dire que donner aux pauvres c'est aussi donner à connaître à ceux qui l'ignorent ce grâce à quoi tout prend sens: une certaine parole et son accueil dans le coeur de l'homme. J. LADRIERE n'hésite pas à écrire:

"Nourrie par l'eucharistie, l'action se charge de son efficacité christique, devient elle-même participation effective à l'édification du Corps du Christ (...) Le service du Royaume passe par les tâches les plus concrètes (...) Donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif(...)c'est bien rencontrer (le Christ). Et encore: "l'eucharistie est libératrice et inspiratrice"⁹².

91 Sur la performativité sacramentelle, cf. J. LADRIERE, op. cit., p. 319.

92 J. LADRIERE, op. cit., pp. 332-333.

L'expérience chrétienne du repas eucharistique ouvre directement sur une pratique dont la force *gestuelle* participe de la force de l'acte eucharistique. Cette pratique se caractérise dans le texte par deux attitudes: suivre les préceptes (le premier des préceptes étant de faire mémoire), et donner, partager. On voit comment s'articulent la foi et les oeuvres, selon une même temporalité refigurée par le texte de Justin et par toute expérience eucharistique. Ainsi, ce temps refigure la relation aux autres par la relation médiatisée à Jésus-Christ dans l'eucharistie.

Comme on a déjà pu le faire à propos du texte de la *Didachè*, on constate, sur cet exemple, la complexité des actes de langage engagés dans le texte de Justin. Ici, rien ne serait intelligible si on faisait l'économie du contexte de foi. La raison qui cherche à déterminer la force des paroles de la consécration eucharistique se heurte à une aporie dont il semble qu'elle ne puisse sortir que par un coup de force (toujours suspect) qui est celui d'un acte de foi. Sur cet exemple on peut constater les difficultés de la recherche.

On ne saurait trop souligner l'importance de cette impasse qui ne doit pas être considérée comme un échec de l'entreprise mais comme une indication précieuse pour un changement nécessaire de l'approche et du lieu où exercer cette approche: les actes de langage majeurs. Ainsi sont confirmées les remarques faites à propos des analyses du texte de la *Didachè*. Il devient alors pertinent de consacrer une partie de la synthèse de ce chapitre à la reprise des actes de langage majeurs qui animent ces deux textes et, en déplaçant ainsi le lieu des fouilles, tenter une ultime exploration des sites.

2.4. En guise de synthèse.

Les analyses de la *Didachè* et des chapitres 65-68 de l'*Apologie I* de Justin, quelques limitées qu'elles soient, ont permis de mettre en évidence l'existence d'un ou plusieurs temps structurant l'expérience chrétienne du repas eucharistique, ainsi que les caractéristiques de ces temporalités (plus précisément

dans le texte de Justin). S'agit-il d'un seul temps ou de plusieurs temps? Ce problème, abordé plus tard, ne pourra être qu'ébauché ici. Pour l'instant on peut simplement s'en tenir à une synthèse provisoire en évitant de trop s'engager dans un processus interprétatif qui anticiperait sur les analyses de la dernière partie de la thèse et sur les résultats de l'étude des textes suivants.

Cette synthèse s'effectuera en trois temps; après avoir fait le point sur les caractéristiques de la temporalité qui était recherchée, on reprendra, à cette lumière, le concept *d'expérience chrétienne du repas eucharistique* avant de tenter, à partir des actes de langage majeurs, un ultime regard sur les deux sites explorés.

2.4.1. Le temps de l'expérience du repas eucharistique.

Le temps recherché est celui par lequel non seulement Justin ou le didachiste mais toute la communauté saisit la réalité eucharistique: ce NOUS n'est pas le lieu de la neutralité mais d'une commune-union. Le temps recherché est donc celui de telle ou telle communauté locale vivant la réalité eucharistique. Il est vrai qu'on peut penser que les premières communautés judéo-chrétiennes ne saisissaient pas la réalité eucharistique de la même manière que les communautés pagano-chrétiennes et qu'ainsi, on obtiendrait autant de temps qu'il existe de communautés. Or, là encore, soit les paroles de la liturgie eucharistique, soit les comportements décrits par Justin ont révélé la nature même de cette communauté. Certes il s'agit bien de communautés locales, mais elles se reconnaissent chacune comme partie de la communauté de tous les baptisés passés, présents et futurs, qu'on appelle Eglise. On retrouverait aisément ces traits dans les prières eucharistiques contemporaines.

Le chantier s'est ouvert dans le but de trouver le temps qui, d'après l'hypothèse, structurerait l'expérience chrétienne du repas eucharistique. A l'issue des premières fouilles, on a mis au jour une multiplicité de temps dont chacun semble caractériser la saisie consciente du vécu eucharistique. Afin de tenter un bilan et de s'y retrouver dans cette pluralité d'objets qui outrepassent et contredisent notre attente, on peut essayer de rassembler les trouvailles grâce à quelques questions simples qui persistent dans l'hypothèse d'un temps unique,

au-delà de la diversité des temps qui n'en sont peut-être que des épiphanies ou des conséquences.

> De qui cette temporalité est-elle le propre? Puisque la recherche se construisait à partir de textes et que ces textes supposent la claire conscience de leur objet, l'expérience eucharistique apparaissait d'abord comme la saisie par une conscience d'une réalité vécue. Cette saisie supposait un schématisme temporel propre à cette saisie singulière. Que ce soit le didachiste ou Justin, le temps que l'on recherchait est d'abord le temps selon lequel chacun d'eux a saisi la réalité du repas eucharistique. On pourrait donc dire que cette temporalité est le propre de ces auteurs chrétiens et qu'elle révèle leur manière singulière de prendre conscience de la réalité eucharistique.

Or, que ce soit l'un ou l'autre des textes, on a mis en évidence la solidarité de ces auteurs avec la communauté chrétienne soit celle à laquelle il s'adressait, soit celle dont il faisait partie, le *nous* utilisé par Justin étant à cet égard directement révélateur. Ainsi, sans négliger le caractère singulier de chaque texte et donc de son auteur, ni l'originalité de chaque communauté locale, il faut reconnaître que le temps recherché est bien le temps par lequel chaque auteur comme membre d'une communauté, elle-même membre de l'Eglise et donc de l'Eglise toute entière, saisit la réalité toujours semblable et toujours nouvelle d'un repas eucharistique.

On peut donc dire que le temps de l'expérience chrétienne du repas eucharistique est le temps de l'Eglise et de chaque baptisé en tant que baptisé. Ce temps est par là temps d'appartenance, temps par lequel et dans lequel une communauté se reconnaît, temps de communion dans la foi et les gestes. Par le fait même, ce temps permet une saisie qui transcende les repères temporels historiques locaux sans les exclure. Pour tel repas, le rendez-vous a lieu le jour de Saturne de telle calende. De même, ce temps n'exclut pas une certaine conscience personnelle de type psychologique propre à chacun: Justin approche ici l'eucharistie avec une conscience de témoin apologiste alors que le didachiste la saisisait comme un législateur instruisant par décret. L'étude a montré que chacun devait alors user d'une temporalité adaptée à cette circonstance mais cette temporalité de circonstance n'affectait pas leur manière de vivre l'expérience eucharistique comme baptisé; au contraire, c'est la temporalité par laquelle, en

tant que baptisés, ils vivaient le repas eucharistique qui éclaire les circonstances dans lesquelles ils ont été amenés à en parler.

> Comment se manifeste ce temps par lequel le baptisé saisit la réalité? Dans l'un et l'autre texte, ce temps est temps de la présence. Ce terme doit être compris non seulement au sens où dans cette expérience chacun et la communauté se saisiraient comme étant présents à Dieu, aux autres, mais aussi dans le sens où cette expérience est celle par laquelle des réalités deviennent présentes: essentiellement la parole de Dieu et le Seigneur par sa parole, que cette parole relève d'actes passés ou d'actes à venir. Par là, le temps qui permet à la communauté de se saisir ainsi serait le présent comme capacité de présentification, temps éminemment favorable à la co-présence, à la mise en présence. Cela se traduit par le dialogue, l'écoute, la demande, la louange et, de manière privilégiée dans le texte de Justin, par la corporéité du Christ dans le pain et le vin. Cette dernière présence était préparée dans le texte de la *Didachè* par l'autorité de la parole du Seigneur, autre mode de présence. Les actes par lesquels se traduit cette présence sont pour l'essentiel dans les trois verbes majeurs: "*faire mémoire*", "*espérer*" et "*suire les préceptes*" qui sont autant de manières de dire que ce temps de présence assume (dans un présent), les trois ek-stases du temps en les portant dans l'ordre d'une temporalité spécifique, celle du Royaume.

De ce temps, on peut dire tout aussi bien qu'il est celui qui permet de saisir le repas eucharistique selon un événement fondateur passé ("*faites ceci en mémoire de moi*"), un avènement eschatologique (Le Royaume est à venir et déjà là), ou un événement présent (la présence du Christ et de sa parole de ressuscité). Mais il est impossible de dire que l'expérience chrétienne du repas eucharistique est structurée par trois temps. Il s'agit en fait du temps qui ordonne une seule et même histoire, celle de l'alliance avec Dieu par son Verbe: l'histoire du salut. Mais toutes ces remarques ne sont véritablement intelligibles que si on postule le contexte de foi dans lequel se déploient les trois actes majeurs: faire mémoire, espérer et suivre les préceptes. Admettre cela semble frapper, du moins dans un premier temps, notre démarche rationnelle d'un soupçon à l'infini; à moins que cette condition d'intelligibilité n'indique une autre voie: rechercher la temporalité dans l'analyse de l'acte de foi lui-même, acte requis par tous les actes de langage engagés dans les textes. Analyser selon l'horizon d'un JE CROIS conduirait peut-être à affirmer avec le second didachiste en 16:1, que ce temps est "*le temps*

de la foi" et que l'autre acte par lequel se manifeste l'expérience chrétienne est "croire à la vérité de la doctrine". Mais alors, si on reconnaît ce contexte de foi et la manière dont tous les actes de langage sont habités par un acte de foi, on peut "se raconter" le temps du texte et même son origine.

> Quelle est l'origine de ce temps? Parce qu'il est temps de l'alliance, ce temps par lequel le baptisé prend conscience du vécu eucharistique est à la fois temps de Dieu et temps des hommes; ce temps participe de l'humanité et de la divinité; et c'est pourquoi ce temps permet le dialogue liturgique avec Dieu et la rencontre de Dieu avec les hommes; et c'est pourquoi ce temps est temps de Jésus-Christ, homme-Dieu, temps de l'Incarnation. Le temps par lequel le chrétien prend conscience de l'eucharistie est le temps christique dont l'institution de l'eucharistie représente le cœur. Ce temps a donc un axe événementiel fondateur, vie, mort et résurrection de Jésus-Christ, réassumé par chaque baptisé du fait même de son baptême. Ce n'est pas un hasard si le didachiste, tout comme Justin, insiste sur le fait que les participants au repas sont des "*baptisés au nom du Seigneur*" et ne peuvent être que des baptisés, c'est-à-dire des hommes et des femmes entrés dans la perspective du Royaume.

On peut donc affirmer que c'est par l'acte même du baptême qu'est possible cette saisie de la réalité selon un temps nouveau. Ce temps détermine l'être-au-monde du chrétien c'est-à-dire la conscience qu'il prend désormais de la réalité et sa manière de vivre: Justin insiste sur le partage et sur la pratique de la vertu (# 65:1). C'est pourquoi, le temps peut être aussi découvert à partir des conséquences qu'entraîne la conscience qu'il permet; à la limite, et par là, la boucle est bouclée; pour Justin le fait d'écrire cette *Apologie* et de mourir en témoignant de sa foi sont des conséquences de l'oeuvre d'un même temps dans sa conscience et dans sa volonté.

Ainsi, si la multiplicité des temps recueillis à l'issue de ces premières analyses s'articulent entre eux, cette articulation ne pourrait se comprendre qu'à partir d'un principe d'ordonnance autre, car aucune de ces temporalités ne peut, à elle seule, assurer le schématisme temporel du texte; aucune, non plus, ne peut intégrer les autres pour contribuer à une seule texture temporelle. Au mieux, on a pu constater des déplacements de temporalité. Par exemple, on a pu voir comment le didachiste et Justin usent du temps social comme d'un instrument

neutre qui prend son sens à l'intérieur d'une autre intentionalité, celle dont on vient de tenter une approche. On peut supposer alors qu'à une telle intentionalité correspondrait une temporalité majeure qui créerait une manière d'être-au-monde propre à la conscience chrétienne. On serait ainsi porté à s'interroger sur cette étrange temporalité qui ordonnerait le texte en commençant par créer des déplacements et des désordres dans les temporalités familières facilement localisables. On toucherait alors à un des traits constitutifs de l'expérience chrétienne. Cette manière d'être-au-monde tisserait la texture des textes étudiés comme *monde propre du texte*.

2.4.2. *L'expérience chrétienne (suite).*

Mouroux dit de l'expérience chrétienne qu'elle est une manière de se saisir *en relation* avec Dieu⁹³. En modifiant quelque peu cette définition, on dira que si toute expérience est une manière de se saisir en relation, l'expérience religieuse est une manière de se saisir comme relié (religare) au divin et l'expérience chrétienne est la manière que le chrétien a de se saisir en relation avec Dieu par le médiateur Jésus-Christ. Cette dernière phrase initie un changement d'ordre, sorte de transgression par la foi. Pourtant, de "l'intérieur de la foi", les textes disent quelque chose de l'expérience et de son schématisme temporel.

Le temps selon lequel le chrétien accueille la réalité, la sienne comme celle du monde, des autres et de Dieu, est d'abord le temps d'un événement à partir duquel tout prend sens, un sens temporel mais d'une temporalité particulière parce qu'elle est issue de cet événement. Cet événement est l'Incarnation, la parole de Dieu faite homme; dans les textes, le champ sémantique de la Révélation revient souvent. La personne Jésus-Christ est donc la Médiation, c'est-à-dire la possibilité absolue d'une alliance réalisée, forme chrétienne de la relation accomplie. D'où le sens particulier que prend l'expression *en relation* à. Cette relation est alliance à la fois réalisée dans le Christ et proposée par Dieu à travers le Christ à tous ceux qui le veulent. La première expérience chrétienne fondamentale et fondatrice de toutes les autres serait donc le fait de se saisir comme répondant à cette proposition d'alliance.

93 J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, p.369.

Cette réponse est une manière de naissance par reconnaissance. Cette naissance comme entrée dans l'alliance est un processus d'identité qui éclaire l'expression "se saisir en relation". Mais les textes ont montré que cette saisie est à la fois personnelle et communautaire. Se saisir c'est aussi nous saisir comme accueillant la parole et répondant ensemble. L'expérience chrétienne engendre donc un processus identitaire, celui d'une communauté, d'une Eglise.

Mais on doit aller plus loin et reconnaître que ces textes ouvrent cette saisie communautaire et personnelle sur d'autres relations: relation aux absents, aux non-croyants et relation à un nous-même à venir. En ce sens, l'expérience est multiforme et recouvre la totalité de l'expérience humaine; il ne faut pas s'étonner alors si plusieurs formes d'expérience se superposent dans chaque texte étudié. Loin d'être close comme sur une sorte d'acquis, l'expérience chrétienne est invitation à l'ouverture par la fidélité à ce que les croyants reconnaissent comme la source de toute expérience: l'événement-Jésus⁹⁴.

Dans la mesure où le chrétien est celui qui reconnaît là le lieu de sa naissance, il s'incorpore cet événement comme source de sens pour toute son existence. On comprend alors ce qu'a de central l'expérience eucharistique puisqu'elle est, pour le baptisé, ce par quoi il s'incorpore réellement le Christ et s'incorpore à Lui, corps du Christ⁹⁵. Ainsi, on peut s'attendre à ce que toute expérience chrétienne renvoie d'une certaine manière à l'expérience eucharistique. Ce sera très net pour l'expérience des martyrs, mais ce l'est aussi, selon son mode propre, pour l'expérience mystique dont l'analyse va suivre. Dans tous les cas, il s'agit d'expériences de présence comme appartenance et co-appartenance, rendue possible par un temps dont il ne faut pas s'étonner qu'il structure les actes de parole au présent.

A ce niveau de l'analyse, il est nécessaire d'évoquer rapidement une des caractéristiques de la conscience qui est à l'oeuvre dans les expériences analysées. Ce point sera repris dans la dernière partie. La phénoménologie husserlienne a habitué à concevoir la conscience comme *conscience de quelque chose autre que soi* selon une intentionalité objectivante qui fait du projet le

94 On retrouvera, en conclusion, le caractère d'ouverture de l'expérience telle que le précise H.-G. GADAMER.

95 Cf. J. LADRIERE, *L'Articulation du sens II*, p. 319 sq.

propre même de la conscience. Or en utilisant ce langage, on devrait parler ici d'une intentionalité telle qu'elle est fondamentalement réceptivité, disponibilité, reconnaissance, accueil, écoute, etc. Ce point est très important car l'intentionnalité objectivante qui s'actualise comme *visée de* aboutit nécessairement à une représentation de la réalité visée, tandis que l'acte de conscience se manifesterait plutôt ici comme un processus de présentification au point qu'on pourrait préférer le terme d'attentionnalité. On peut comprendre alors le rôle du présent comme temps de l'*attention-attente*. Dans une telle perspective, c'est le réel accueilli qui détermine ou dispose la conscience de telle sorte que l'accueil soit possible et non la conscience qui s'impose au réel afin de le rendre compréhensible, repérable, communicable. À la limite, sans cette conversion première de l'intention, les textes étudiés ci-dessus seraient impossibles; il n'existerait que des discours sur le christianisme ou bien des expériences au sens expérimental du terme: des expériences rationnellement pré-méditées. Mais comment s'effectue cette conversion? Est-elle elle-même une expérience fondatrice, celle d'une rencontre? Ici, on pense à la femme de Samarie⁹⁶.

Dans la perspective d'une conscience attentionnelle, parler ne serait plus vraiment dire quelque chose à propos de quelque chose mais laisser une réalité se dire ou plutôt créer l'espace et le temps propres au dévoilement d'une parole, à l'actualisation d'une réalité. L'acte de parole serait alors une activité de service. Toute la liturgie n'est-elle pas cet acte qui crée l'espace-temps où l'alliance entre Dieu et les hommes peut se manifester? Et la parole de Justin n'est-elle pas à sa manière un acte par lequel il essaie de disposer la conscience de l'empereur à la rencontre avec la source même de la foi⁹⁷?

D'autre part, que disent les textes de l'expérience chrétienne? Ne se contentent-ils pas de répéter la rencontre originelle avec Jésus-Christ, ressuscité, sauveur, c'est-à-dire l'événement christique et chrétien originel? Toutefois, cet événement ne se laisse dire que par une conscience structurée selon un temps compatible avec la présentation croyante de l'événement. Le temps requis devrait

96 Un commentaire très intéressant de cette péricope par J. RATZINGER, montre comment s'effectue, tout au long du texte, un renversement des schèmes d'appréhension du réel; op. cit., p. 396 sq.

97 "La temporalité qui est mienne quand elle ordonne mon discours est d'emblée acceptée comme sienne par mon interlocuteur" E. BENVENISTE, op. cit., p. 11.

donc être à la fois compatible avec ce qui est affirmé de Jésus-Christ et ce qui est familier au monde des hommes. Ce temps serait ce que H.-U. von BALTHASAR appelle "*notre lien avec celui qui est lien entre temps et éternité*"⁹⁸.

2.4.3. Une dernière piste: les actes de langage majeurs.

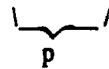
On a pu voir comment les différentes analyses ont finalement conduit à repérer les lieux à partir desquels il serait possible de mettre au jour le temps recherché. Les fouilles effectuées sur les deux premiers sites se terminent ici par une dernière tentative: l'exploration d'un de ces lieux, les actes de langage majeurs⁹⁹.

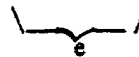
98 H.-U. von BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, ("Credo"), Paris, Plon, 1955. Tout le chapitre I.

99 Cette dernière approche pragmatique utilise les théories de D.-D. EVANS et de J.-R. SEARLE concernant la mise en forme des actes de langage, telles qu'elles ont été résumées par J.-F. MALHERBE dans l'ouvrage déjà cité, *Le langage théologique à l'âge de la science*, p. 67 sq.

Tout acte de langage peut se mettre sous la forme suivante:

$$E = C (L: F (R, P) : A)$$





E désignant la totalité de l'acte de langage,

C " le contexte dans lequel est faite l'énonciation,

L " le locuteur,

A " l'interlocuteur,

e " l'énoncé,

p " le contenu propositionnel qu'on peut extraire de e,
indépendamment de F,

F " la force performative qui donne à l'énoncé sa spécificité pragmatique,

R " l'acte de référence,

P " l'acte de prédication.

Les actes de langage majeurs seront donc analysés une dernière fois à partir de cette mise en forme.

2.4.3.1. Le temps de la foi: la *Didachè*.

L'analyse de l'expérience du repas eucharistique à partir des chapitres 9 & 10 de la *Didachè* a mis en évidence une structure d'inclusion: un décret englobant les textes de la bénédiction proprement dite. Elle a également permis de distinguer les lieux (références, déplacements, etc.) à partir desquels les dernières recherches auraient le plus de chances de débusquer la temporalité recherchée. La synthèse ne retient ici que les actes majeurs de cette eucharistie qui relèvent successivement de la bénédiction, de la proclamation et de la prière. Ces actes sont tous des actes auto-implicatifs. Ils sont aussi des performatifs (ils font ce qu'ils disent qu'ils font, au moment même où ils le disent).

L'acte de la bénédiction peut se formaliser ainsi:

$$E = C (L : F (R, P) : A)$$

C désigne ici le contexte d'un repas qui rassemble une communauté.

L, le locuteur, est clairement désigné par le NOUS, c'est-à-dire l'assemblée et le président.

A, l'interlocuteur, est identifié comme Dieu, Notre-Seigneur.

F représente ce qui fait de la bénédiction une bénédiction ou, plus loin, de la prière une prière et de la proclamation une proclamation.

R est ici une variable capitale. Il s'agit des actes de référence requis par l'acte de langage E. Il s'agit d'abord d'une auto-référence: le locuteur parle de lui-même; mais aussi de deux autres références, appelées hétéro-références: le locuteur parle de Dieu-Père, de Dieu-créditeur et de Jésus-Christ. Cette dernière référence joue un rôle déterminant dans la spécificité de cet acte de bénédiction.

Si on s'interroge sur la raison d'être de cette bénédiction, une réponse s'impose d'abord. Par cet acte, le locuteur accède à la demande du didachiste qui, par un décret, a décrit la forme et le contenu de la bénédiction. Ce décret était lui-même un acte de langage auto-implicatif et performatif. Le

didachiste, par un usage causal du langage, attend de la communauté une réponse cohérente. On peut donc dire que l'acte de bénédiction (comme ceux de la proclamation et de la prière) manifeste une inversion causale dans la corrélation. Cette inversion n'est intelligible que d'un point de vue théologique. En distinguant une chronologie langagière et une "chronologie théologique", on peut aller jusqu'à dire que, théologiquement, le performatif premier ne serait pas le décret du didachiste mais des actes plus originels reconnus dans la foi (actes de Dieu et paroles du Seigneur) par rapport auxquels le décret du didachiste apparaîtrait comme un performatif *corrélatif*.

C'est ainsi, que, dans son acte de bénédiction, le NOUS communautaire rappelle les actes divins (il a donné, il a révélé, il a créé, il a fait une faveur...) qui sont autant d'appels à la reconnaissance de la communauté à qui Il a donné, révélé, fait une faveur. *"C'est toi, maître tout-puissant qui as créé toutes choses à la gloire de ton nom, et qui as donné en jouissance nourriture et boisson aux fils des hommes, afin qu'ils te bénissent!"*. On pourrait donc dire, d'un point de vue théologique, que les performatifs d'origine sont les actes de Dieu, ce qui rendrait raison à la pragmatique de toute bénédiction juive. Mais la parole de la communauté chrétienne va plus loin. La bonne nouvelle des actions bienfaitrices de Dieu est *"révélée par Jésus"*. Jésus, comme révélation, comme Verbe de Dieu, est la cheville ouvrière de la révélation, de l'alliance. Sa révélation serait alors comme un performatif intermédiaire sans lequel la bénédiction chrétienne n'aurait pas de sens, ni de raison d'être. Mais il nous faut aller plus loin encore. Comment cette communauté connaît-elle la révélation par Jésus? Peut-être la connaît-elle par le didachiste ou tout autre "intermédiaire", porteur de la tradition; et elle peut remonter par là jusqu'aux témoins directs des paroles de Jésus. L'identification de l'intermédiaire semble avoir peu d'importance dans le texte par rapport au fait que la communauté locutrice est une communauté de *baptisés au nom du Seigneur*, ce qui suppose la connaissance, l'accueil et la présence du Seigneur.

L'acte de bénédiction est donc un acte très complexe qui manifeste une structure langagière propre à une transmission, à une tradition¹⁰⁰; cela suppose de la part du locuteur un acte de langage implicite, celui de la

100 Cf. J.-F. MALHERBE, op. cit., p. 202.

proclamation de foi à l'égard de la révélation: le fait que l'assemblée dise "Nous bénissons" suppose déjà, un "nous croyons à la révélation des oeuvres pour lesquelles nous bénissons". Le didachiste joue un rôle de révélateur, non de révélation. En fait, le didachiste appartient à l'assemblée des croyants (Eglise) que l'assemblée locale ici concernée représente.

Par là, apparaît nettement la différence avec la bénédiction juive. L'acte de foi change de référence. L'alliance avec l'interlocuteur de la bénédiction n'est pas du même ordre. *"Mais à nous, tu as fait la faveur d'une nourriture et d'une boisson spirituelle et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur."* L'alliance est justifiée ici par la médiation de la Parole-Jésus. La bénédiction dépend directement de la reconnaissance du don de *"la vie éternelle par Jésus"*, c'est-à-dire de la reconnaissance de la création nouvelle en chaque croyant¹⁰¹.

Une analyse semblable peut être faite pour le double performatif de la prière dans le même texte.

Nous te demandons... "de rassembler ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume" (9: 4 & 10: 5).

Nous te demandons ... "de te souvenir de ton Église pour la délivrer de tout mal et la parfaire dans ton amour" (10: 5).

Pourquoi l'assemblée demande-t-elle? En réponse à la demande du didachiste. Mais d'une certaine manière, elle demande ce qui lui a déjà été donné: le Royaume. En effet, le texte proclame le Royaume comme déjà réalisé puisqu'il est dit que *"Dieu a préparé un Royaume"*. Elle demande de faire Eglise. Mais la communauté est Eglise au moment même où elle le demande; et elle demande au Seigneur de s'en souvenir. En fait, la prière des prières est le *Amen* conclusif, présent implicitement dans toute demande.

Nous te demandons qu'il en soit ainsi.

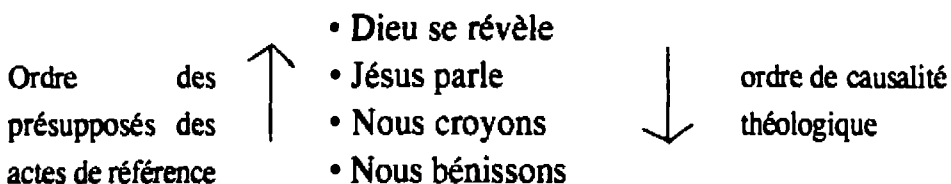
¹⁰¹ Par Jésus, Dieu se donne du temps pour aimer les hommes. Mais il faut également que, dans l'homme, place soit faite pour un temps de réception, de proclamation, de bénédiction et d'espérance. Peut-être cette réceptivité est-elle donnée en même temps que le don de la vie éternelle. On pourrait dire que dans l'Ancien Testament la possibilité de bénir était donnée par la condition même de créature à l'image de Dieu. La créature nouvelle n'est pas seulement à l'image de Dieu; elle vit de la vie même de Dieu, donc de la vie éternelle comme le laissait entendre Saint Irénée. Dieu se bénit et se glorifie dans l'homme.

Ainsi, la demande pour un temps futur, demande qui présuppose un acte d'espérance, est déjà réalisée par le fait même de la demander. Elle est réalisée parce que la communauté qui demande croit que Dieu a déjà totalement tenu ses promesses en Jésus. Les baptisés demandent ce qu'ils sont certains d'avoir obtenu, c'est-à-dire l'alliance avec Dieu (union, unité, salut) puisqu'ils proclament avoir *reçu la vie éternelle*. L'acte d'espérance, requis par l'acte performatif de la prière, manifeste que l'espérance est le déjà-là du don. D'une certaine manière leur demande est déjà une action de grâce et une proclamation de foi. En elle, passé, présent et futur sont tressés dans une même perspective, celle de leur alliance avec Dieu qui est à la fois, pour eux, l'Eternel et le Dieu qui a visité leur histoire.

En même temps, c'est comme si la communauté demandait d'être ce qu'elle est devenue en se reconnaissant comme assemblée des enfants de Dieu; c'est comme si, par leur demande (détachée sur l'horizon d'un NOUS CROYONS), elle demandait la grâce d'avoir la foi de demander. Cela revient à dire: rien n'est possible, y compris nos prières, y compris notre foi, sans le don que Dieu fait de Jésus, comme acte fondateur originel et renouvelé dans tout signe de sa présence.

Dans cette perspective de foi, on peut alors voir comme un enchaînement causal entre plusieurs performatifs corrélatifs arrimés à un performatif originel:

Nous bénissons suppose *Nous croyons* qui suppose *Dieu a parlé* (s'est révélé); en effet, dans le texte, la proclamation de foi s'accompagne d'un acte de foi en celui par qui Dieu s'est révélé. C'est pourquoi, pour le locuteur, et dans la foi chrétienne, "Dieu a parlé" signifie le *Verbe de Dieu dans l'Histoire*. On obtient le schéma suivant:



De même:

Nous demandons suppose *Nous espérons* qui suppose *Dieu réalise ses promesses*.

Dans la foi chrétienne, la promesse de Dieu réalisée, *c'est Jésus-Christ*.

Chacun de ces actes, liés entre eux par un des liens de causalité, n'est signifiant que par l'acte de référence à "*la révélation par Jésus*" qui, dans l'ordre théologique, est l'acte même de la révélation. Il ne faut pas s'étonner que ce soit par lui que les actes liturgiques sont présentés au Père.

Ces actes de langage supposent donc que l'anamnèse, l'attente comme la louange soient des moments non chronologiques mais *kairétiques*, c'est-à-dire saisis, mesurés, rendus possibles par une sorte de temporalité paradoxale et transgressive, présente en chaque croyant, qui est le présent de la foi. Le présent, c'est aussi la présence du médiateur causal, Jésus. On a pu dire, et ce texte l'affirme, que Jésus est le présent de Dieu. Par lui, Dieu prend du temps pour l'homme. Reconnaître en Jésus ce don de Dieu, c'est réaliser en chacun le temps comme temps de l'alliance avec Dieu.

Le texte de la *Didachè* ne parle pas de l'eucharistie majeure; mais on a déjà là un schème temporel sans lequel les actes du langage liturgique seraient insignifiants. Ce schématisme est propre à tout acte de langage qui relève de la transmission en Eglise, ou plus précisément de la Tradition. Le didachiste ou les apôtres (cf. texte de Justin), du fait de leur antériorité historique, ne sont pas "supérieurs" dans la foi aux membres de la communauté. L'accueil des paroles qu'ils transmettent, comme gestes ou paroles authentiques, comme gestes ou paroles reçus, rendent ceux qui les accueillent contemporains de la présence de Dieu, les rendent présents à Dieu, et cela rend la présence de Dieu recevable. En d'autres termes, par l'accueil croyant de la parole (acte de proclamation), les croyants entrent dans l'espace-temps du Royaume, ou encore, ils reconnaissent l'histoire des hommes comme histoire des rapports de l'homme à Dieu.

Mais cela veut dire que, pour la communauté des croyants, les actes liturgiques, et l'existence de leur communauté elle-même, sont des réponses à des actes premiers de Dieu (qui peuvent être donc passés ou promesses de dons à

venir) sans lesquels ils n'auraient pas de sens puisque leur sens est celui d'une réponse (équivalent d'un performatif corrélatif).

On serait tenté de reconnaître là un processus classique de tout comportement rituel, de voir dans ce temps, un temps mythique ou "primordial", selon l'expression de M. ELIADE. Les actes originels, fondateurs, auxquels les actes liturgiques répondent, ne se déroulent pas dans un Temps Primordial mythique. Pour les croyants, ils appartiennent à l'histoire, tout en étant transhistoriques. Là est un des signes de la fracture déterminante de la foi chrétienne. Ces actes fondateurs sont la vie-même de Jésus-Christ. Le texte est très clair dans la proclamation de foi implicite que suppose le PAR JESUS de 9:2, 9:3, 10:2, 10:3. Dans la vie de Jésus, reconnu comme le Christ, la création nouvelle est un événement historique, la parole de Dieu est un acte historique. Mais comme ce don de Dieu est "*don de la vie éternelle*", il est également transhistorique au sens où il traverse l'histoire et au sens où il relève d'une transcendance.

Ainsi, les croyants réalisent que leur existence est dans le présent de Dieu. En d'autres termes, que le temps selon lequel ils vivent est donné par Dieu pour qu'ils entrent en relation vitale avec Lui (relation de reconnaissance, de prière...). Plus que cela; pour eux, tout se passe comme si Dieu leur donnait la possibilité de reconnaître leur histoire comme histoire d'une alliance dont le terme est l'unité et l'union pleinement accomplies, c'est-à-dire la fin de l'histoire. Le temps par lequel, ils se saisissent de leur relation à Dieu est comme un médiateur provisoire mais nécessaire de l'alliance. Ce temps est requis par les deux bornes de l'histoire: la genèse et la fin des temps. Ce temps était nécessaire pour que soit possible la réponse libre de l'homme. Le temps était requis par la liberté de l'homme, liberté voulue par Dieu. D'une certaine manière, dans cette perspective, l'existence de ce temps prouve la liberté de l'homme. Du point de vue de la foi qui est l'horizon incontournable de ces textes, en voulant l'homme à son image, Dieu a voulu le temps de la liberté pour que l'homme l'aime. La logique de cette interprétation conduirait à reconnaître que l'homme a souvent interprété cette liberté comme liberté de dire non...au don de la vie éternelle. Le temps serait alors devenu lieu de mort, et l'homme un-être-pour-la-mort. En assumant dans son humanité les conséquences négatives de l'usage de la liberté créée par Dieu,

Jésus, par sa mort, a rendu à nouveau possible une liberté d'amour, consciente de rejoindre ainsi sa source, par la grâce même de cette source.

On peut donc dire que l'expérience chrétienne du repas communautaire saisie dans les actes de langage qui la distinguent (bénédition, prière, proclamation) suppose l'existence d'un temps spécifique par lequel chacun et la communauté, en tant que telle, se saisissent en alliance avec Dieu et comme appartenant au Royaume. Cette saisie est comme une mesure de cette alliance à travers ses mouvements, ses changements: mouvement de naissance, de croissance et d'accomplissement. Le "lieu" d'appréciation de ces changements est ce temps spécifique que nous avons commencé à voir et que les croyants identifient comme don de Dieu, contemporain du don de sa vie. Ainsi, la naissance qui est repérée et célébrée par la bénédiction est le don de la vie éternelle ou le baptême; la croissance, qui est mesurée par l'acte de prière, est celle de l'unité de l'Eglise ou de la délivrance du mal et de la croissance de l'amour; l'accomplissement, qui est attendu et demandé, est l'unité et l'union réalisée dans le Royaume qui est proprement la fin des temps. Tous ces actes sont comme suspendus à la condition radicale de toute alliance: l'acte de foi, la proclamation de Jésus comme médiateur parfait. Ainsi, en définitive, ce qui est requis *a priori* et sans quoi aucun acte liturgique n'aurait de sens, c'est le temps du Christ. Par lui, le temps peut être à nouveau celui de la vie d'amour avec Dieu, parce que, par lui, Dieu s'est donné du temps pour l'homme et parce que, par Jésus, l'homme a redonné ce temps à Dieu en en usant pour la vie, c'est-à-dire pour aimer.

2.4.3.2. Le temps de la réceptivité chrétienne: Justin.

Dans ces textes fameux, Justin s'adresse à l'empereur. L'acte de langage englobant le texte peut se mettre sous la forme d'un acte auto-implicatif (fin du # 67) qui relève à la fois d'une conduite, d'un engagement et d'une demande:

Je soumets à votre examen =

Je vous demande d'examiner =

Je témoigne que telle est ma foi.

Chacune de ces formulations peut se mettre sous la forme que D.-D. EVANS donne aux actes de langage: $E = C (L : F (R, P) : A)$. Dans le cadre de cette recherche, ce qui importe pour accéder à l'expérience du repas eucharistique est ce qui est soumis à examen, représenté ici par (R,P), c'est-à-dire les actes de la communauté chrétienne lors du repas eucharistique. On retrouve aisément les actes majeurs analysés dans les chapîtres 9 & 10 de la *Didachè*: bénédiction, prière de demande et proclamation. L'originalité du texte est de rendre compte ici de l'eucharistie majeure, dans laquelle figurent les paroles de la consécration (# 66). Aussi la proclamation de foi est ici explicite: *"Personne ne peut y prendre part s'il ne croit à la vérité de notre doctrine"* qu'on peut schématiser ainsi:

Nous croyons que cette doctrine est vraie.

Plus loin, Justin développe le contenu de cette doctrine qui, pour l'essentiel, reprend les paroles et les "recommandations" de Jésus telles que racontées dans les récits de la dernière Cène. Ainsi, la communauté chrétienne reconnaît comme vraies et recevables les paroles et recommandations de Jésus. Cet acte de foi est donc, pour eux, une réponse à l'acte premier de Jésus. Mais entre la communauté et Jésus, le lien de transmission nécessaire est assuré par *"les Mémoires"* des apôtres et par l'accueil, sans condition par la communauté, de ces Mémoires:

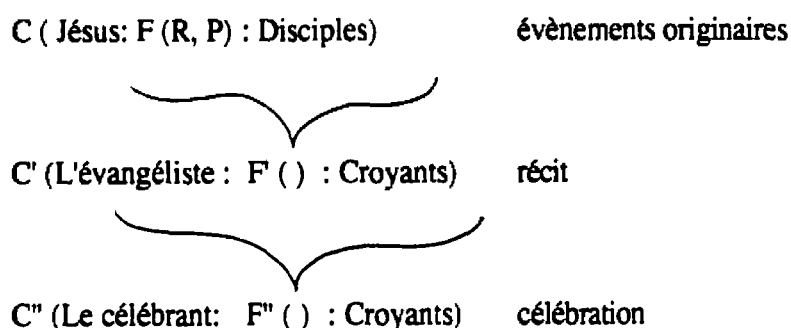
"Les apôtres, dans leurs Mémoires qu'on appelle Évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations: Il prit du pain et ayant rendu grâces, il leur dit: "Faites ceci en mémoire de moi: ceci est mon corps." Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit: "Ceci est mon sang." Et il les leur donna à eux seuls."

Dans ce texte extrêmement complexe à cause des emboîtements de langages, on retiendra trois actes de langage majeurs.

- NOUS CROYONS, acte performatif de la proclamation,
- NOUS TEMOIGNONS, acte performatif des apôtres,
- FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI; CECI EST MON CORPS; CECI EST MON SANG, à la fois paroles de Jésus rapportées par les apôtres et paroles du président de l'assemblée, acte de langage central; sommet du repas eucharistique.

Entre les paroles de Jésus et la foi dans ces mêmes paroles reprises par le président de l'assemblée, plusieurs attitudes et conduites ont été

nécessaires: l'écoute croyante des apôtres, leur témoignage par l'écriture et l'accueil de ces témoignages comme véridiques par chaque membre de la communauté. Tel est le schème de la tradition définie comme "*réeffectuation attestatrice des événements salvifiques originaires*" que J.-F. MALHERBE formalise ainsi:¹⁰²



L'acte de langage n'est intelligible qu'en supposant chez le locuteur une "affinité" avec le contenu propositionnel qu'il enchasse dans son acte.

Les baptisés croient à la puissance de la parole de Dieu. Cette parole, ils la connaissent par les apôtres (acte de transmission, de mémoire, de foi) qui, eux-mêmes la connaissaient de Jésus (acte de foi, vertu des paroles de Jésus).

Mais il importe de remarquer que, pour Justin, la reprise des paroles n'a d'effectivité que dans un contexte d'Eglise; le président est lui-même consacré. Les croyants sont baptisés: ils partagent la même foi. La performativité des paroles eucharistiques est reliée à un acte de foi primordial et à la grâce reçue dans un sacrement (le baptême) qui est déjà celui de la présence de Dieu. Dans le président, comme dans la foi des croyants, c'est Dieu qui est reçu et qui s'est donné avec toute la *vertu* créatrice de ses paroles comme le rappelle Justin. L'origine de la performativité est le même acte créateur, puissance de vie du JE VEUX divin.

On est tenté de dire que, dans la chaîne des actes de langage, la reconnaissance du Seigneur est requise comme première. Pourtant,

¹⁰² Op. cit. p. 202.

théologiquement, cet acte de foi n'est que la réponse croyante à la recommandation faite par le Seigneur. Et cette recommandation s'inscrit elle-même dans un acte originaire: le don que Dieu-Père a fait de son Fils (*"de Même que par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ a pris chair et sang"*). Ainsi, pour le croyant, Dieu a toujours un acte d'avance dans le don, dans l'acte d'aimer. Mais cela montre aussi que les actes liturgiques sont insignifiants sans le rapport à la volonté de Jésus. Ce rapport à Jésus suppose une chaîne de fidélité, de transmission et donc un temps: celui qui rend possible la tradition.

Dans ce texte, nous avons donc une pragmatique langagière propre au processus de tradition. D'ailleurs, ce même modèle est proposé par Justin à l'empereur. En fait, l'empereur est mis en présence de la bonne nouvelle, du kérygme. Justin le laisse libre, non devant lui, mais devant Dieu (# 68). Les disciples étaient dans un rapport semblable. Ils étaient mis devant une annonce, une présence. Encore leur fallait-il faire le pas de la reconnaissance, de la conversion. Pour le croyant, ce pas était l'oeuvre conjointe de Dieu qui a mis en l'homme cette réceptivité, et de l'homme dans la qualité de sa réception. Là est peut-être le temps de l'expérience chrétienne, dans l'occasion de recevoir, de dire OUI. À travers le texte de Justin, l'expérience du repas eucharistique prend forme dans une suite d'actes de langage enchassés les uns dans les autres selon des rapports de corrélation performative. En fait, il s'agit d'une suite de OUI, non pas à l'acte qui précède immédiatement mais à ce qui est reconnu comme l'acte originel: le OUI de Jésus à la volonté du Père.

Si maintenant on considère le rapport de Justin à son interlocuteur, on peut retrouver, d'une autre manière, le texte et les actes de langage qui l'articulent. Dans la présentation de la doctrine chrétienne les analyses avaient manifesté deux niveaux. Justin décrit les repas eucharistiques et Justin explique les comportements: le visible et l'invisible.

La description objective des comportements des croyants peut paraître comme un pur constat, insignifiant et même ésotérique, si on en reste à cette seule description. Mais Justin explique à l'empereur la raison d'être de ce rituel. On entre alors dans un autre registre. En effet, cette explication suppose un acte de foi dans la doctrine qui est la source de sens des comportements liturgiques. Cette explication suppose un acte qui relève de la proclamation de foi.

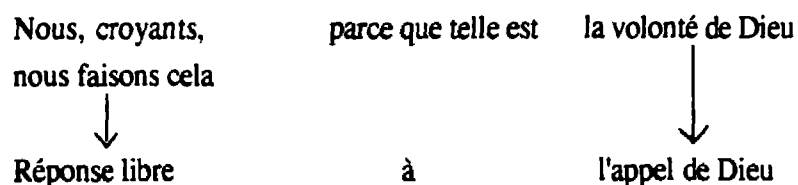
Il appartient au NOUS croyant. C'est en tant que croyant, que membre de la communauté de baptisés, que Justin explique. On pénètre ainsi dans le coeur de l'expérience chrétienne. Voilà ce que nous faisons (exposé objectif mais insuffisant) et voilà ce en quoi nous croyons qui explique pourquoi nous faisons ainsi. Nous avons vu qu'on pourrait résumer le texte: nous faisons cela de telle manière parce que le Christ Jésus l'a lui-même fait et qu'il nous a demandés de le faire ainsi. En fait:

Nous agissons de cette manière parce que
 les Mémoires des apôtres nous rapportent
 les paroles et recommandations de Jésus
 et que nous croyons à Jésus Christ, mort et
 ressuscité pour nous.

Pourtant, il serait erroné de réduire cet énoncé en disant: nous agissons de telle manière parce que les apôtres ont cru au Fils de Dieu, en laissant entendre qu'on croit au Fils de Dieu parce que les apôtres ont cru. Cependant tous ces actes langagiers, enchassés dans le temps, sont tous des proclamations de foi. Justin et les membres de sa communauté, comme tout chrétien, ne croient pas en vertu de la foi des apôtres. Devant la parole transmise, ils ont le même acte de foi personnel à faire. Il y a un temps nécessaire à la transmission. Mais ce temps est comme aboli par une relation toujours singulière, celle de chaque croyant avec le même Jésus ressuscité. Chaque homme placé devant la parole du Christ est dans la même situation que les apôtres. Il devient un contemporain, non en se déplaçant hors du temps, mais parce que le Christ ressuscité est présent dans son histoire qui peut devenir ainsi l'histoire du rapport de l'homme à Dieu. Mais cette dernière phrase requiert elle-même un contexte de foi. On retrouve d'une autre manière des remarques déjà entrevues par les autres analyses. Le JE CROIS de chacun, le NOUS CROYONS de la communauté de baptisés, proclament la présence vivante de Dieu.

Une fois encore, la cheville ouvrière de l'expérience chrétienne est la relation à Jésus-Christ. Mais il faut aller plus loin. L'expérience chrétienne du repas eucharistique est fondée sur le récit aussi bien des paroles que de la vie du Christ mort et ressuscité pour les hommes. Cet événement prend toute sa signification en tant que réalisation d'une promesse et donc en tant

qu'accomplissement de la volonté de Dieu. Le noyau de sens de l'expérience est l'axe **volonté de Jésus - volonté du Père**, axe à la fois historique par les conditions de sa réalisation et transhistorique par son origine. En fait, il faudrait schématiser ainsi:



On pourrait voir là un modèle commun à de nombreux rituels religieux. Mais ici le paradigme culturel est converti par le mode de transmission de cet appel: la Révélation historique. Le croyant, dans les différents actes de langage qui expriment sa foi peut s'écrier: "*Que ta volonté soit faite!*" C'est d'ailleurs sur cette exclamation que le texte de Justin s'achève. Mais le croyant affirme savoir quelle est la volonté de Dieu par la vie et la mort de Jésus. Ainsi, tous les comportements chrétiens peuvent être compris comme reprise réeffectuant du *Je veux ta volonté* que le Fils adresse au Père. Selon une terminologie de la théorie des actes de langage, utilisée ici analogiquement, le performatif originel est le JE VEUX de Jésus.

L'expérience chrétienne n'a de sens, pour le locuteur croyant, que mise en rapport avec le JE VEUX du Fils. Dans cette perspective, le temps qui permet de structurer le vécu comme vécu chrétien est le temps nécessaire à la réception, à l'accueil, à la reprise de l'acte d'amour du Fils. À la limite, c'est le même temps que celui qui a été nécessaire pour l'accomplissement en Jésus du vœu d'alliance du Père. Ce temps est nécessaire comme mise en présence de la volonté du Père. Ce temps est aussi celui qui permet aux chrétiens d'articuler, de resignifier leur quotidien et de construire leurs rapports aux autres (Justin parle du souci des pauvres directement lié à l'eucharistie). Le temps spirituel de la foi est aussi le temps éthique des oeuvres (# 67).

Si le récit des premières analyses a été révélateur des difficultés rencontrées dans la recherche, il a manifesté aussi le caractère surprenant des premiers résultats. On attendait un temps; on a mis au jour plusieurs niveaux de temporalité qui, tous, à des degrés divers, contribuent à l'expression textuelle de l'expérience du repas eucharistique. Toutefois, aucune d'entre elles n'a semblé qualifier spécifiquement l'expérience chrétienne en tant que telle: il s'agit de temporalités calendaire, socio-culturelle ou rituelle; de schématismes temporels propres au processus d'identification d'un groupe ou à la construction d'une tradition. Et, lorsqu'on croyait saisir le temps proprement chrétien, par exemple à partir des déplacements (déplacements de sens effectués sur le temps calendaire, déplacements de l'autorité) ou des actes de référence propres aux actes de langage (la figure du créateur, de Jésus-Christ ou les mémoires des apôtres), il échappait et s'évanouissait dans l'interprétation croyante qui, elle, confirmerait peut-être la cohérence et l'intelligibilité du texte.

Pourtant, les résultats des fouilles sur ces deux premiers sites n'ont pas été négligeables: ils ont contribué à profiler le concept d'expérience; s'ils ne révélaient pas la temporalité recherchée, ils en précisaient la nécessité par la mise au jour des fonctions majeures qu'elle doit exercer; ils ont surtout permis de relocaliser le champ des recherches, de préciser les seules brèches par lesquelles la temporalité, supposée dans l'hypothèse, pourrait être débusquée: les déplacements multiples et les actes de langage majeurs. Et la reprise de ces actes de langage a enfin permis de montrer comment les actes de référence qui leur sont propres requièrent une temporalité spécifique, celle de l'expérience chrétienne du repas eucharistique qu'ils contribuent à construire ou à prolonger.

CHAPITRE III

L'EXPERIENCE MYSTIQUE

*"Esperé solo esta lance
y en esperar no fui falto"
Jean de la Croix*

Tout en étant conscient de la difficulté d'accès aux sites prestigieux que sont les deux textes relatifs aux expériences mystiques, on mettait beaucoup d'espoir dans cette rencontre à la fois poétique et spirituelle qui n'en finit pas de livrer ses secrets. En effet, dans ces pages, le dire mystique et le vécu spirituel sont inséparables, et l'ébranlement de la conscience chrétienne peut y être saisi dans sa force native.

Ce qui suit montrera que les résultats ont à la fois dépassé et déplacé cette attente; à ce niveau de la recherche, ils n'ont pas directement répondu au voeu de trouver une temporalité propre à ces expériences-sommets, mais ils ont permis de découvrir des traces nouvelles de temporalité tout en confirmant celle déjà repérées sur les deux sites précédents.

3.1.Introduction.

3.1.1. Un terme ambigu et un accès difficile.

L'expérience mystique est certainement la plus prestigieuse des expériences spirituelles. On n'a plus à montrer et surtout pas à démontrer la place de l'expérience mystique dans l'expérience religieuse; au sens le plus large, elle manifesterait éminemment ce qui relie l'être humain au divin ¹⁰³. Elle appartiendrait en propre au patrimoine de l'humanité lorsque, dans leur aventure

103 Cf. *Concilium*, 254 (1994). Le numéro entier est consacré à la mystique.

spirituelle, conscients de la précarité de leur condition, des hommes et des femmes sont portés, à partir de leurs faiblesses mêmes, aux limites où la rencontre avec l'illimité est possible. Avec l'expérience mystique, on s'éloignerait donc, du moins en apparence, des caractères communionnel, communautaire, *a fortiori* ecclésial, qui ont été évoqués à travers l'expérience chrétienne du repas eucharistique, pour passer à l'autre extrême, celui de la relation personnelle et particulièrement singulière de l'âme avec l'absolu. Mais, parler du rapport de l'âme avec l'absolu voire avec le divin (et pas seulement avec Dieu), c'est donner à l'expérience mystique et à la vie mystique en général une extension telle qu'elle pourrait même quitter le champ du religieux bien que le mot *religieux* suggère déjà un lien entre des sujets. À cette tentation, bien des commentateurs contemporains résistent; il leur apparaît même nécessaire de restreindre le terme de vie mystique au point de l'enclorre dans le cadre des religions monothéistes, voire, pour certains, dans celui des religions chrétiennes qui l'ont portée à des sommets¹⁰⁴. Ainsi, avec quelques réserves et les nuances nécessaires, J. BEAUDE n'hésite pas à écrire que:

*"la propension à faire de la mystique un vague dénominateur commun abolit toutes les distinctions et différences, notamment entre les expériences variées et entre les diverses figures que l'homme a donné à l'absolu (...) et, qu'à la limite, "on ne peut guère voir de mystiques hors de l'ère et de l'aire chrétiennes".*¹⁰⁵

Dans un premier sens, on pourrait alors comprendre l'expérience mystique comme une expérience-sommet dans le champ spirituel du rapport personnel de l'âme à Dieu. C'est dans ces limites que J. LADRIERE définit

¹⁰⁴ H. BERGSON a magnifié cette expérience comme le signe le plus élevé de la religion; et il a su montrer la place qu'y occupe la mystique chrétienne: selon lui, la première. *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., Paris, 1969. Voir à ce sujet les articles récents de la revue *Concilium* (op. cit.; par exemple p. 86). Dans "Approches de la mystique", article de la *Revue de théologie et de philosophie*, 118-3 (1986), p.281 sq. C.-A. KELLER remarque: "Les chercheurs ont abouti finalement à une inflation du terme de *mystical experience* qui désigne désormais couramment (...) des états dits supérieurs(...) qui modifient la conscience ordinaire". L'auteur du même article au contraire affirme qu'il faut limiter "le champ de la mystique à des phénomènes qui se trouvent enracinés dans une pratique religieuse" et que "une expérience prétendument mystique mais non religieuse est une simple modification de l'état de conscience"; mais il ajoute, tout en nuancant ensuite ses propos que "l'étude de la mystique devrait se limiter à l'examen des phénomènes mystiques au sein du christianisme car c'est là l'application première du terme".

¹⁰⁵ J. BEAUDE, *La mystique*, (Collection "Bref", 27), Paris-Montréal, Le Cerf-Fides, 1990, p. 35.

l'expérience mystique comme "ce type d'expérience dans laquelle l'âme vit d'une manière accessible à la conscience un état plus ou moins intense d'union à Dieu sous l'action de la grâce" ¹⁰⁶.

Il est remarquable de constater que, prise dans un sens large ou un sens restreint, l'expérience mystique est inséparable du dire mystique. J. BEAUDE affirme que "la mystique n'est pas une spécialité d'écrivains. Mais elle rend écrivains ceux qu'elle pousse à devoir dire"¹⁰⁷. De l'ineffable et du silence des sommets et des profondeurs ont surgi des pages étonnantes et, lorsque le dire rencontre le génie d'un poète, des actes poétiques parmi les plus beaux morceaux de la littérature mondiale. P. EMMANUEL s'exclame même: "la montée mystique et la concentration poétique sont un seul et même acte de l'esprit"¹⁰⁸. Tels sont les poèmes d'un Jean de la Croix ou les aphorismes d'un Angelus Silésius. Même si le souci du mystique écrivain n'est pas d'abord esthétique, son dire épouse à merveille le génie propre de l'acte poétique, de la métaphore ou du symbole¹⁰⁹ qui consiste à introduire dans un monde que le poète parvient à créer pour évoquer sinon exprimer l'indicible, ou peut-être simplement pour ouvrir un espace au "conversar"¹¹⁰.

Ainsi, l'expérience mystique est inséparable du dire mystique quelle que soit la forme de cette parole, musicale, discursive, orale ou poétique, comme

¹⁰⁶ J. LADRIÈRE op. cit., p. 69.

¹⁰⁷ J. BEAUDE, op. cit. p. 16.

¹⁰⁸ P. EMMANUEL, *Poésies complètes de JEAN DE LA CROIX*, préface de l'édition des Cahiers Obsidiane, 1983.

¹⁰⁹ "Le langage possède une force poétique capable d'évoquer l'inconnu et de le rendre d'une certaine manière présent", dans J. LADRIÈRE, op. cit, p. 72. Dans le même ouvrage, J. LADRIÈRE montre la force transgressive du symbole (idem p. 76 sq.).

On peut également consulter J. GARCIA, "Théologie et expression poétique" dans *Revue des sciences religieuses*, 68-2 (1994), pp. 190-194.

¹¹⁰ Sur le dire mystique, il est intéressant de se reporter aux études de M. de CERTEAU dans *La fable mystique*, (N.R.F. "Bibliothèque des histoires"), Paris, Gallimard, 1982, en particulier le chapitre 3: "La communication divine et/ou humaine(...) focalise récits, traités et poèmes. Dans le vocabulaire mystique espagnol elle est indiquée par un seul mot, conversar (parler avec Dieu con Dios ou avec les autres, con los otros)", p. 216 sq. Après le silence brisé du conversar con Dios, le mystique, selon M. de CERTEAU, cherche comment parler et comment entendre...et entendre son âme à travers une parole qui lui permette d'être entendu. Le conversar con los otros est incluse comme nécessité dans le conversar con Dios (p. 219).

si le dire mystique était un moment indispensable de l'expérience mystique¹¹¹. Aussi, l'analyse de ces œuvres mystiques introduit-elle directement au plus près de l'expérience en acte, en train de se réaliser. Il devrait donc être d'autant plus aisé d'en découvrir la structure vive et de débusquer le processus de temporalisation qui la permet. Tout se passe comme si, devant un texte mystique, on avait à la fois affaire à un donné objectif et accès à une réalité essentiellement subjective, unique et, par là, proprement ineffable.

Aussi, on peut se demander si la compréhension de telles paroles est possible, si le langage ne perd pas ici sa fonction de communication pour n'être qu'un mode d'expression certes nécessaire à la dynamique propre à l'expérience mais clos sur le sujet locuteur et la singularité exceptionnelle de ce qui est vécu. De plus, cette expérience est généralement vécue dans la soudaineté, au sens propre de l'immédiat, de ce qui ne souffre aucune médiation: *"Le langage qui ne cesse de créer de distance entre les mots, les choses, les idées et le sens ne peut subvenir à l'énoncer"*. Pourtant, les mystiques parlent; mais *"alors pour cela (la science mystique) envers et contre tout, les mystiques travaillent à subvertir le langage"*¹¹².

Faut-il, avec les contempteurs de la mystique, dire que cette *"langue détournée est absurde, barbare, insensée"*? Ou bien affirmer, avec les défenseurs du caractère absolument ineffable de ce qui est vécu, que ce qui est exprimé là n'est pas l'indicible de la mystique et qu'il s'agit d'un *dire manqué*? Ou bien encore que, si le dire est efficace, il reste incompréhensible aux non-initiés, au commun des chrétiens qui ne vivront jamais de telles expériences¹¹³? À ces derniers et, d'une certaine manière, aux autres, on peut répondre avec D.-Z. PHILLIPS:

"The language of mysticism for us, is not a flawed report. If the human body is the best picture of the human soul, the language of mysticism is the best expression of mystical experience (...) The language which puzzles (philosopher) him is open to view. Few may

111 Il ne faut pas chercher ici une complaisance esthétique quelconque.

112 J. BEAUDE, op. cit., p. 114.

113 *"Lorsque l'expérience mystique se met en mots, elle s'annonce d'emblée comme une expérience hors des lieux connus et reconnus par nos communes expériences chrétiennes"*, dans Y CATTIN, "La règle chrétienne de l'expérience mystique", *Concilium*, 254 (1994), p. 15.

understand it. Certainly, fewer use it in the first person. But the language, like all other language, is in our midst"¹¹⁴.

Force nous est de reconnaître en effet que la parole mystique présente une des formes objectives de l'expérience dont elle se réclame et, par là, elle est recevable, examinable, interprétable. D'autre part, son apparente obscurité et les formes paradoxales et oxymoriques qu'elle véhicule sont davantage à mettre au compte de la réalité convoitée, approchée ou rencontrée dans l'expérience que d'un quelconque ésotérisme ou encore d'une légèreté ou d'un flou dans l'expression. Ces paradoxes sont plutôt comme des brèches par lesquelles les lecteurs peuvent avoir accès à l'objet de la contemplation silencieuse qui a exigé la parole. Y. CATTIN peut dire que *"au coeur de la subjectivité la plus profonde et la plus incommunicable, apparaît la volonté de communiquer cette expérience aux autres, dans l'objectivité du langage"* et que la *"parole mystique prétend être une vraie parole qui est une parole vraie"* ¹¹⁵. Et, en même temps, ces brèches donnent accès aux bouleversements intérieurs de l'âme qui structurent cette expérience. En effet, l'expérience mystique se manifeste aussi par un bouleversement de la conscience et donc du rapport au monde, aux autres et à soi-même; bouleversements qu'elle induit ou qu'elle suppose sans pour autant se réduire à eux. C.-A. KELLER appelle cela *"une transformation radicale du psychisme et de ses diverses activités"* ¹¹⁶. L'accueil de cette subjectivité à travers l'objectivité du texte est une chance de pouvoir mettre en évidence la temporalisation qui y est à l'oeuvre comme processus interne dans la construction de l'expérience.

Il ne s'agit pas ici de chercher à comprendre la parole mystique mais, à travers elle, comme seule donnée objective ou charnelle de l'expérience mystique, d'avoir accès à ce qui l'a rendue possible comme moment de l'expérience mystique; en d'autres termes, on espère, par le texte, avoir accès à

¹¹⁴ D.-Z. PHILLIPS, "From coffee to carmelites", *Philosophy, the journal of royal institute of philosophy, Cambridge*, 65 (1990), p. 38.

¹¹⁵ Y. CATTIN, op. cit., p. 17-18.

¹¹⁶ C.-A. KELLER, op. cit., p. 285; C.-A. KELLER écrit encore " *La mystique n'est pas en premier lieu une expérience (au sens de survenance-Erfahrung). La mystique est une discipline, une pratique quotidienne, un style de vie, une méthode très sophistiquée de transformation de l'intériorité et de la perception de l'univers*" (p. 288). Dans l'analyse ici entreprise, on se refusera à réduire la mystique à sa seule face pratique; on reconnaît cependant l'importance d'un de ses aspects: la modification intérieure.

un des éléments constitutifs de cette expérience qui est supposé être le processus de temporalisation. Les analyses qui suivent se limitent à cet effort *critique*, au sens kantien du mot.

3.1.2. *Le choix des textes.*

Si le nom de Jean de la Croix vient spontanément à l'esprit de qui veut approcher le fait mystique, il est apparu nécessaire pour les besoins du projet d'éviter les grands textes du maître spirituel pour s'attacher à un poème moins souvent évoqué mais qui, dans sa brièveté et sa densité, est parfaitement révélateur d'une expérience mystique lorsque celle-ci n'est pas limitée au sommet à atteindre.

À ce court texte du mystique chrétien et du poète espagnol le plus célèbre, il était intéressant d'adjoindre l'étude d'un texte en prose dont l'histoire autorise à dire qu'il est l'authentique et précieuse relation d'une expérience spirituelle qui a eu pour effet de convertir définitivement et radicalement l'existence de celui qui a eu à la vivre. Il s'agit du texte de Pascal, bien connu sous le nom de *Mémorial*.

Ainsi, le choix de ces deux sites a été présidé par trois types d'arguments. Des arguments *historiques*: ces textes appartiennent tous deux à l'époque la plus riche de la mystique chrétienne, celle qui a vu la naissance du mot mystique; des arguments *littéraires*: la beauté, la rigueur, la brièveté et la structure de ces textes célèbres sont des atouts majeurs pour l'approche de ces pages difficiles; et enfin des arguments d'*autorité* et de *fécondité*: ces textes ont très tôt fait partie du patrimoine religieux reconnu et porté, pour l'un d'eux au moins, à l'attention des fidèles. La littérature mystique est extrêmement riche mais très peu de textes auraient pu s'imposer avec cette force.

3.2. Analyse des textes. 1- Jean de la Croix, "Tras de un amoroso lance".

3.2.1. Le corpus.

Le texte appartient à l'oeuvre poétique de Jean de la Croix. Le corpus poétique complet comprend moins de mille vers et pourtant la critique unanime reconnaît là une oeuvre majeure non seulement du XVI^{ème} siècle espagnol mais de tous les temps, tous genres poétiques confondus. La plupart des éditions distinguent trois groupes de poèmes dans la production sanjuaniste. Un premier ensemble comprend les trois écrits poétiques les plus célèbres du saint: le *Cantique spirituel*, *La Nuit obscure*, et *La Vive flamme*. Les trois oeuvres couvrent de leur ombre les autres pièces poétiques réparties en *Romances* d'une par, et, d'autre part, en un ensemble de *Gloses* aisément repérables par leur genèse littéraire qui consistait pour le poète à "tourner spontanément au divin", telle strophe appartenant à la poésie profane populaire par sa forme et par les schèmes amoureux qui y étaient développés; d'où l'exergue qui leur sert généralement de sous-titre dans les différentes éditions: *a lo divino*. E. De CEA écrit à ce sujet:

"San Juan de la Cruz recoge la vena de la poesia popular, y trata los temas a lo divino. De todas formas, es muy soyó el de la caza de amor..."¹¹⁷.

Le poème choisi, cité par E. De CEA, appartient à ce dernier groupe.

Quant à l'authenticité du texte, on peut dire que le très grand nombre de copies que possèdent et utilisent les monastères permet de délimiter correctement le corpus. Toutefois, une édition française de 1936, établie à partir de l'édition de Séville de 1702, inverse l'ordre des deux dernières strophes¹¹⁸. Cette inversion accentuerait un aspect édifiant en déplaçant la pointe du texte et en

117 E. De CEA, O.P., "San Juan de la Cruz, maestro de espíritu", *Angelicum*, 68-3 (1991), p. 406. Dans une note, il cite D. ALONSO: "Debo ante todo resumir, escribe D'ALONSO, el estado actual del rastreo de precedentes de la composicion de san Juan de la Cruz, cuyo primer verso es tras de un amoroso lance (...) trade de situar esta bellissima poesia dentro de una corriente de tipo tradicional, del siglo XVI. Hay toda una veta de poesia popular o semipopular cuyo tema es, radicalmente, la caza de amor".

118 St JEAN DE LA CROIX, *Vie et oeuvres spirituelles*, Tours, Mame, 1936. Traduction nouvelle sur l'édition de Séville de 1702, pp. 486-487.

insistant sur la nécessaire vertu d'humilité. On adopte ici l'édition établie par le R. P. CYPRIEN en 1942, fondée sur celle du P. SILVERO (1929-1930), elle-même établie à partir de l'édition de Tolède (1912-1914) qui sert de base aux éditions contemporaines et qu'il admet à quelques nuances près¹¹⁹. À l'exception de l'inversion signalée, seule la présence ou l'absence de titre distinguent le texte espagnol qui a servi de base aux différentes éditions en langue française depuis 1914. L'absence de titre est l'hypothèse la plus probable.

3.2.2. *Les méthodes.*

Comme pour l'analyse des textes précédents, le choix des méthodes se plie à la nature du texte et à la question qui justifie la recherche: quel est le temps qui structure ce texte et, par là, l'expérience dont il est le prolongement nécessaire? Toutefois, parce qu'il s'agit d'un poème, les aspects formel, esthétique et rhétorique importeront davantage et fourniront des éléments déterminants pour l'entreprise.

119 JEAN DE LA CROIX, *Poèmes mystiques*, ("Méditations"), Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 50-51. Traduction par Lucien Florent, C.D. Le préfacier écrit:

"On ignore la date exacte de composition de ce poème; vraisemblablement entre 1578 (puisqu'il ne fait pas partie des poèmes composés en prison) et 1586 puisqu'il apparaît dans le manuscrit de Sanlucar. Ces années correspondent à la période la plus active tant pour les fondations que pour la rédaction des écrits spirituels" (p. 49).

LE
TEXTE

*Tras de un amoroso lance,
y no de esperanza falto
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance*

*Para que yo alcance diese
a aqueste lance divino,
tanto volar me convino
que de vista me perdiese;
y, con todo, en este trance
en el vuel quedé falto;
mas, el amor fué tan alto
que le di a la caza alcance.*

*Cuando mas alto subia
deslumbroseme la vista,
y la mas fuerte conquista
en oscuro se hacia;
mas, por ser de amor el lance,
di un ciego u oscuro salto,
y fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Cuanto mas alto llegaba
de este lance tan subido
tantao mas bajo y rendido
y abarido me hallaba;
dije: No habra quien alcance;
y abatime tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

*Por una extrana manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza de cielo
tanto alcanza quanto espera;
esperé solo esta lance,
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

I

Ravi d'un transport d'amour,
(Pauvre d'espoir point n'était!)
Si haut, si haut, je volai
Que j'atteignis ce que je chassais.

II

5

Pour qu'atteindre ainsi je puisse
Jusqu'à ce transport divin,
Tant voler il me fallut
Que me perdisse de vue.

10

Et pourtant en cette transe
Mon vol demeura trop court.
Mais l'amour si haut vola

III

Que j'atteignis ce que je chassais.

15

Tant plus haut je m'élevais,
Tant plus ébloui j'étais
Et la plus forte conquête
Dedans la nuit se faisait.
Mais l'amour me transportant
Yeux clos, je fis un saut noir,

20

IV

Et si haut, si haut j'allai
Que j'atteignis ce que je chassais.

25

Tant plus, montant, je m'approchais
De ce sublime transport,
Tant plus bas je me trouvais,
Rendu et anéanti.
Je dis "Nul n'y atteindra!"
Et tant, tant je m'abaissai
Que si haut, si haut j'allai
Que j'atteignis ce que je chassais.

V

30

D'un seul vol j'en passai mille,
Oh! quelle étrange manière!
Car l'espérance du ciel
Autant obtient qu'elle espère.

35

J'espérai ce seul transport,
Et déçu ne fut l'espoir
Car si haut, si haut j'allai
Que j'atteignis ce que je chassais.

3.2.3. Analyse "littéraire", structurelle.

Des tempo évidents aux temporalités voilées.

3.2.3.1. Le genre du texte.

Le texte est d'abord un poème; pour cette raison, les analyses formelles, de la musicalité, des rythmes et du *tempo* sont capitales ¹²⁰. Il s'agit d'une *lemilla*, sorte de rondeau, forme populaire très à la mode dans la brillante Espagne du XVI^{ème} siècle; cette forme poétique servait de support lyrique (il était destiné à être chanté), à des thèmes amoureux ou galants. Ainsi, à la fin de chaque strophe, comme dans tous les rondeaux, un refrain reprend l'essentiel du couplet introductif. Donc, de toute évidence, le maître spirituel s'inspire d'une forme coutumière que l'analyse structurelle précisera. On note déjà l'influence du milieu dans lequel le saint a vécu et fait ses études ¹²¹.

Deux remarques s'imposent déjà. Jean de la Croix épouse aisément le langage littéraire ordinaire de son temps, propre à traduire de la manière la moins inadaptée "*ces choses ineffables que l'homme ne saurait redire*"¹²². Par là, il épouse son temps. On pourrait donc dire que, par la médiation du langage qui la prolonge, l'expérience spirituelle est structurée selon le mode propre de son temps. Mais il s'agit là d'une transposition dont il exclut les frivolités. Dans les formes littéraires à la mode, il choisit; il se met déjà à distance et, en tant que poète, malgré lui, ce sont ses compositions que l'histoire littéraire retiendra. On a là "*comme un langage qui dit son temps au point que le temps finit par se dire à sa*

120 M. MAESSCHALCK, "Questions sur le langage poétique à partir de Roman Jakobson", *Revue philosophique de Louvain*, 87-3 (1989), p. 473 sq.

121 JEAN DE LA CROIX ne fait pas mystère de ses influences et de ses emprunts; il s'inspire en particulier de certains poètes profanes tels que Garciloso BOSCAN. JEAN DE LA CROIX suivit à Salamanque les cours de Fray LUIS DE LEON qui composait des poèmes lyriques et bucoliques sur des thèmes profanes et religieux. Il semble même qu'il aurait fréquenté un poète chrétien, SEBASTIAN de CORDOBA qui appliquait, avec plus ou moins de bonheur, les oeuvres de BOSCAN à des thèmes pieux et spirituels. Mais ce qui n'est que procédé artificiel chez SEBASTIAN, atteint avec JEAN DE LA CROIX les sommets d'un art véritable. On retrouvera ces commentaires dans Mathilde PORNES, *Anthologie de la poésie espagnole*, Paris, Stock, 1957, p. 90 sq.

122 Cf. 2 Cor. 12, 4 & le prologue que JEAN DE LA CROIX écrit au *Cantique Spirituel*.

*manière*¹²³. Cette oeuvre très incarnée est à la fois très personnalisée et cette originalité lui confèrera, paradoxalement, une dimension universelle.

Une autre remarque s'impose. Une *letrilla*, par sa fonction lyrique propre est éminemment musicale. Cette forme a un *tempo* particulier qui épouse le dire spirituel et impose une structuration singulière à l'expérience rapportée, évoquée, prolongée et relue à travers elle.

3.2.3.2. Perspectives rhétoriques. Différences et répétitions.

L'analyse du tempo revient à mettre en évidence certaines caractéristiques rhétoriques du texte.

La musicalité de ces 36 vers est d'abord marquée par la répétition sous forme de refrains, à la fin de chaque strophe, de deux vers qui forment l'essentiel de l'envoi:

- (1) *vole tan alto, tan alto
que le di à la caza alcance*
- (2) *mas, el amor fuè tan alto
que le di à la caza alcance*
- (3) *y fui tan alto, tan alto,
que le di à la caza alcance*
- (4) *que fui ta alto, tan alto
que le di à la caza alcance*
- (5) *pue fui tan alto, tan alto
que le di à la caza alcance.*

Le rythme musical est également marqué, scandé, par l'isomorphisme des strophes construites selon une même structure logique d'opposition. De plus, si on compare le couplet initial (quatre vers) et chacune des quatre strophes de huit vers, on constate une architecture extrêmement précise: les deux derniers vers du premier couplet sont répétés à la fin de chaque strophe formant un refrain. Les deux premiers vers de l'envoi font l'objet d'un développement dans les six vers de chaque couplet. Ainsi, si A représente le couplet et si B représente le refrain

123 Texte sur R. JAKOBSON, déjà cité, p.477.

qui exprime la réussite, non B représente l'échec, on obtient pour chaque strophe du texte le schème architectural suivant:

A implique non B

Or non A

Donc B.

(2) *en el vuelo quedé falto;/ mas, el amor..*

(3) *deslumbroseme la vista.../y fui tan alto...*

(4) *y abarido me hallaba.../ que fui tan alto...*

Quant à la strophe V, elle présente une différence notable qu'une analyse sémantique et grammaticale permettra d'interpréter.

Ces rythmes sont en eux-mêmes le signe d'une double temporalité: différence et répétition, changement et permanence, temps et non-temps. En effet, si le changement est signe d'un temps linéaire, celui de la succession, la répétition marque une permanence et, par là, un arrêt dans le changement; cet arrêt est signe soit d'un arrêt dans le temps des successifs, soit de l'intrusion d'un autre temps qu'il resterait à déterminer. La répétition peut marquer également l'insistance pédagogique (procédé mnémotechnique) sur un élément de référence qui a valeur de règle universelle. Elle peut être encore, on le verra, la mémoire des "*touches spirituelles*"; l'âme se souvient des "*touches ou sentiments d'union à Dieu*"¹²⁴, mais sans se comporter à leur égard selon un esprit de possession. Le poème, en ce sens, serait oeuvre d'une mémoire purifiée ou simplifiée qui ne se souvient que de Dieu.

Or la répétition prend deux formes majeures dans le poème. Elle affecte d'abord le refrain, forme la plus évidente. On touche là un élément-événement qui sert de repère. Mais elle affecte aussi la structure des strophes dont le refrain est l'issue commune. Ainsi, les strophes représentent des modes différents pour atteindre un même terme. Mais ces diverses modalités sont elles-

124 P. D'ORNELLAS, "La pure et bienheureuse espérance", *JEAN DE LA CROIX, un saint, un maître*, Venasque, éditions du Carmel, 1992, p. 96.

mêmes réglées par le *même*, un même itinéraire, une même voie d'accès au but désiré. Ainsi, dans chaque strophe, *quelque chose arrive* et donc commence, évolue, s'achève: ordre linéaire d'un temps historique, celui de la succession des événements. Chaque strophe est comme un récit qui présuppose une suite d'événements, de faits, une chronologie dont le texte serait la *chronique*. S'agit-il ici de quatre chroniques d'un même événement repris dans le refrain? Ou bien s'agit-il de la relation de quatre expériences différentes couronnées par la même issue favorable? Ou bien encore, chaque strophe représente-t-elle une étape dans un long processus dont on rappelle, après l'échec apparent de chaque étape, que l'issue finale sera une victoire? Impossible de se prononcer en ce début d'analyse et en ne considérant que le seul texte. Toutefois, la répétition du mot *espérance* qui ne se trouve que dans l'envoi et dans le dernier couplet tendrait à créer un équilibre de telle sorte que ces deux strophes encadreraient les trois autres, centrales, qui pourraient former un seul récit en trois étapes. On avait déjà remarqué que la structure particulière du dernier couplet n'épousait pas tout à fait le schème des trois précédentes strophes. L'analyse du temps des verbes confirmera cette différence.

Cependant, on peut retenir que deux temporalités au moins scandent le poème et que le temps de la répétition, très fortement marqué par le refrain et par l'isomorphisme des strophes, est comme une sortie hors de la première temporalité, hors des repères temporels internes aux couplets. Il y a donc dans le poème une rencontre ou, du moins, un point d'insertion du non-changeant au coeur même du changeant; entrecroisement de ce qui doit échapper au temps, fut-ce par la mémorisation répétitive, et de ce qui est soumis à l'oeuvre d'un temps destructeur. Non seulement il y a du durable dans le périssable mais il y a une brèche ouverte à une transgression vers l'a-temporel au coeur du temporel. En fait, le poème métaphorise une transgression opérée dans l'expérience, sorte de passage à la limite par lequel le temporel tend à suggérer ou à laisser s'introduire un "non-temporel" espéré. Des remarques analogues ont été faites à propos du temps des verbes dans la *Montée du Carmel*:

*"In mystical experience time and timelessness interact (...) There is a repeated trudge to the frontier between time and eternity"*¹²⁵.

¹²⁵ L-J. WOODWARD, "Verb Tenses and Sequential Time in the *Cantico espiritual* of San Juan de la Cruz", dans *Forum for modern language studies*, 27-2 (1991), p. 151.

Cela interroge sur la fonction du refrain. Parle-t-il de la dernière étape dans l'ordre de la succession linéaire des événements? Tous les éléments semblent justifier cette hypothèse. Jean de la Croix essaie-t-il par là d'introduire le lecteur dans un autre ordre temporel, non seulement celui auquel l'expérience mystique donne accès et qui serait proprement la "vie éternelle", mais celui par lequel l'expérience mystique pourrait se constituer comme telle? Cette dernière hypothèse, qui est aussi celle d'une transgression, pourra être en partie confirmée par une analyse sémantique qui montrera que le passage de chaque couplet au refrain est totalement imprévisible bien qu'espéré. En ce sens, ce passage échappe à l'exercice d'une causalité qu'aurait rendu possible un temps-succession.

Ces premières remarques par les questions qu'elles posent invitent donc à une étude des verbes (leurs temps surtout) et des énoncés qui, selon une première approche, sont de l'ordre du récit.

3.2.3.3. Les verbes.

Le temps des verbes est révélateur, d'une part de la situation temporelle par rapport aux énoncés, d'autre part du rythme interne à la narration. L'envoi donne le ton et fournit le schème de l'alternance des temps dans les strophes suivantes. Les verbes sont au passé: équivalents espagnols soit de l'imparfait, soit du passé simple français. Alternent donc des temps de narration et des temps de survenance qui marquent, par leur coupure, l'occurrence d'un événement-clef, déterminant pour le récit. Naturellement, le refrain fait éclater le dénouement dans la soudaineté.

Plus intéressantes sont les différences évidentes, en particulier la rupture dans le temps des verbes du dernier couplet. Après un passé simple qui résume l'exploit sous le mode exclamatif, on a subitement un énoncé au présent ("*porque esperanza de cielo tanto alcanza cuanto espera*"); cet énoncé est repris au passé simple dans les deux vers suivants, de telle sorte que l'incise au présent revient à énoncer, dans le temps de l'universel, une sorte de règle spirituelle. Le narrateur s'applique à lui-même cette règle dans les deux vers suivants, pour résumer l'attitude qui présidait à l'action racontée dans les couplets précédents. Or cette règle, comme son application, porte sur la vertu d'espérance, déjà évoquée

dans l'envoi. On confirme ainsi ce balancement entre l'envoi et le dernier couplet qu'il convient donc de détacher des autres.

Sur cet exemple, on voit comment on peut ainsi repérer une trace intéressante, oeuvre d'un acte de langage différent des autres actes par la forme de l'énonciation et aussi par les répétitions dont il fait l'objet dans le poème.

<u>envoi</u>	<u>dernier couplet</u>
<i>Y no de esperanza falto</i>	<i>espere solo este lance</i>
	<i>y en espera no fui falto</i>

C'est l'espérance qui crée le monde du héros principal. Ceci est renforcé par deux vers au présent, proclamés comme une maxime ou une sentence:

*porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera.*

La structure en parallèle du deuxième vers est elle-même significative. Quant au sujet du verbe, curieusement, il ne s'agit pas d'une personne mais de la vertu elle-même qui se substitue au sujet espérant. On touche là à une des clefs du texte sur lesquelles il est nécessaire de s'arrêter.

3.2.4. Les clefs du texte.

Avec les vers 31-34, la rupture semble consommée entre l'ensemble du récit présenté sous la forme allégorique (analysée plus loin) et ces quatre vers qui en sont comme le résumé-commentaire: relecture entièrement faite sous l'éclairage de l'espérance, plus précisément de l'espérance du ciel; la préposition peut indiquer soit l'origine de l'espérance soit l'objet de la quête. L'espérance vient du ciel et c'est elle qui obtient ce qu'elle espère: le ciel. Encore faut-il qu'elle trouve dans une âme un lieu accueillant. Telle est l'âme du narrateur: "j'espérai", déjà présente dans l'envoi: "pauvre d'espoir pointu n'était". Sur quoi porte son espérance? *Este lance*, expression qui se retrouve dans chaque strophe et qui est

doublément qualifiée d'*amoroso lance* (vers 1) et de *lance divino* (vers 6); *este lance tan subido* (vers 22) est bien l'amour divin. Or, au coeur du couplet III, c'est-à-dire au centre même du poème, ce qui est espéré (l'amour divin) devient tout à la fois le but et le moyen de la conquête. Et si on se reporte au premier vers de l'envoi, ce même amour en est aussi l'origine. Origine, moyen et but de l'entreprise, terme de l'espérance, l'Amour divin est bien le tout du poème. Il devient même par deux fois le sujet principal, et ravit la vedette au JE omniprésent dans le poème; seule l'espérance méritera le même honneur. Mais alors, si l'amour divin est le commencement (origine), le développement et la fin du récit, avec lui, le lecteur est propulsé dans le temps réel et voilé du poème qui est proprement, selon les catégories temporelles généralement admises, un non-temps puisque origine et fin se confondent dans l'éternel présent de l'amour de Dieu. Toutefois, cet éternel présent est inscrit dans l'histoire, au moins celle d'une âme. Quelle est son inscription dans le coeur du narrateur?

On perçoit bien dans le poème que la marque divine dans l'âme est inscrite soit au niveau du désir, sous-entendu par l'envol et la chasse, soit au niveau de l'espérance du ciel. Ainsi, comme on l'a déjà vu, l'amour divin serait présent dès l'origine (le désir) tout en étant aussi présent dans l'objet espéré. Mais la marque de Dieu, de l'amour de Dieu, est aussi dans l'*étrange manière*, dans l'étrange conquête faite dans la nuit car cette aventure se passe dans le coeur même du héros. Quelle étrange manière, en effet, que cette rencontre de deux temporalités qui en exigent une troisième! Tout commence par un récit où le temps des verbes manifeste le temps linéaire de la succession; mais ce récit n'est possible que par la grâce de l'amour qui vit ou s'exerce selon un temps où commencement, milieu et fin se confondent, où tout a toujours commencé. Pour que le récit ait véritablement lieu, il faut concilier ces deux temporalités apparemment inconciliables. Cette mystérieuse opération semble s'effectuer dans le coeur du narrateur, par l'espérance qui l'habite. Mais ce n'est pas n'importe quelle espérance. Dans la *Nuit obscure*, Jean de la Croix écrivait:

"l'espérance ne s'attache qu'à Dieu seul; aussi est-elle tellement agréable au Bien Aimé qu'on peut dire en toute vérité qu'elle obtient de lui autant qu'elle espère (...) car c'est la ferme espérance qui touche le coeur de Dieu et obtient tout de lui" 126.

126 JEAN DE LA CROIX, "La Nuit Obscure", *Oeuvres Spirituelles (totum)* Paris, Seuil, 1947, p. 649. Traduction du P. Grégoire.

On découvre la véritable nature de cette espérance dans le travail qu'elle effectue dans l'âme du narrateur. Ce travail affecte le désir et la mémoire. Les trois strophes centrales le montrent. D'une certaine manière, ce travail cathartique affecte aussi l'espoir et l'espérance elle-même qui ne *vole* plus vers l'objet tant désiré: "*Nul n'y atteindra!*", gémit l'âme anéantie. Nul regret ni déception; il s'agit encore d'espérance qui, ayant perdu tout appui humain, ne peut que se tourner vers Dieu ¹²⁷.

Seule une analyse du récit permettra de le mettre en évidence, de confirmer quelles sont les clefs herméneutiques du texte, capables de donner accès au processus de temporalisation interne au texte et, par là, à l'expérience.

Les premiers éléments d'analyse ont mis au jour plusieurs temporalités mais on perçoit nettement que certaines sont au service d'une temporalité plus décisive et centrale. Or, lorsqu'on tente de la débusquer, elle échappe d'autant que cet étrange schématisme temporel tend à s'anéantir dans un "non-temporel", bien entendu inexprimable sinon en des termes qui sont encore relatifs au temps. Toutefois, on entrevoit la possibilité de s'en approcher grâce aux traces que cette étrange temporalité laisse, d'une part dans un acte de langage très complexe, acte d'espérance surgi d'une sorte d'impasse spirituelle, et d'autre part dans les figures de transgression, sorte de déplacements majeurs du sens.

3.2.5. *Un ou plusieurs récits?*

Si l'on excepte le début de l'envoi et une partie de la dernière strophe, il ne fait aucun doute que le poème est essentiellement narratif. La succession des temps passés, correspondants des temps français imparfait/passé simple, marquent une composition proprement narrative ¹²⁸. Quant aux présents et passés

¹²⁷ Ce point, capital pour cette recherche, sera développé plus loin.

¹²⁸ À ce sujet, voir la magistrale étude de H. WEINRICH, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973, p. 68 sq. et p. 110 sq. Traduit de l'allemand par Michèle Coste.

composés, ils découpent sur le temps du récit les plages propres au commentaire; ils se trouvent surtout dans l'envoi et la dernière strophe, décidément très originale. De plus, chaque strophe présente une structure narrative: personnages, mise en intrigue, péripéties, coup de théâtre ¹²⁹.

L'attention sera essentiellement portée sur ce qui fait véritablement événement, sur l'axe temporel majeur qui promeut un fait en événement. Plusieurs signes dans la composition contribuent à la mise en évidence de cet axe et de cet événement.

La structure que P. GUILLAUME appelle *schéma d'incidence* permet de mettre en relief des actions significatives sur le fond de l'histoire. Tel est le rôle du passé simple, émergeant sur un récit à l'imparfait. Un procès vient en couper un autre. Dans le poème, la transition imparfait/passé simple apparaît dans l'envoi et dans chacune des strophes suivantes. Et d'abord dans le refrain où, malgré le caractère elliptique du texte, on retrouve les deux temps exprimés ou sous-entendus. Quelles que soient les différentes traductions françaises, elles reprennent toutes cette alternance. Ce qui est d'abord mis en relief est le dénouement de l'histoire qui se répète: *Que le di a la caza alcance*. Le refrain ne comprend pas deux vers complets. Le premier vers sert de transition entre le couplet et le refrain; il est également au passé simple. Ce verbe ne désigne plus le dénouement mais l'acte qui le précède immédiatement et le déclenche. C'est lui qui est d'abord mis en valeur. Peut-être pourrait-on dire que c'est le rapport entre ce coup de théâtre et le dénouement qui est effectivement mis en relief par les temps des verbes, temps de survenance. La répétition du vers 4 à la fin de chaque strophe est une forme d'insistance majeure et devrait naturellement désigner l'événement qui justifie le poème. Cet événement est le même dénouement heureux (*happy end*) de l'histoire que chaque couplet raconte. Pourtant le fait que ce dénouement soit connu dès l'envoi à la fois accentue et neutralise son importance. Il l'accroît par le double fait de la mise en exergue (au début du poème) et de la quadruple répétition. Mais en même temps, il déplace l'intérêt du lecteur qui, connaissant le dénouement de l'intrigue, merveilleux et imprévisible, s'attachera plutôt au moyen de parvenir à ce dénouement. D'où l'importance du

¹²⁹ Chacune des strophes pourrait se prêter aisément à une analyse greimassienne: tous les éléments valorisés par la grammaire narrative sont là; cependant, ce type d'analyse n'est pas pertinent pour l'objectif visé ici.

fait rapporté à l'avant-dernier vers de chaque strophe et qui, par la composition du poème, est particulièrement mis en relief, comme médiation indispensable et étonnante entre chaque couplet et le refrain.

Ainsi, la structure du poème et les temps des verbes soulignent deux événements majeurs justifiant le poème. L'analyse des récits-couplets devrait permettre de distinguer celui qui sert de clef de compréhension ou permettre de mettre en évidence un troisième événement plus fondamental et fondateur des autres.

Analyse des récits

Un exploit de fauconnerie. Une métaphore principale développée tout au long du texte organise le poème en allégorie. L'image centrale est celle du vol d'un oiseau rapace lors d'une chasse. L'histoire racontée est présentée comme un exploit de fauconnerie. Récit *autobiographique*, le narrateur JE s'identifie donc à un oiseau de proie en pleine chasse. Avant l'heureuse issue, connue dès l'envoi, des rebondissements animent l'intrigue; ils font l'objet des couplets des trois strophes centrales et retiennent l'intérêt du lecteur plus que le dénouement qui, quelque merveilleux qu'il soit, est déjà connu. Les isomorphismes sémantiques et structurels des couplets permettent de dégager un schéma qui résume l'intrigue de chaque récit, que ceux-ci soient considérés comme les trois étapes d'un seul récit global ou comme trois exploits de fauconnerie indépendants.

Dans tous les cas, l'intrigue développe quatre étapes:

1er acte: animé d'une volonté et d'un désir farouches, l'oiseau s'envole très haut, le plus haut possible. Mais (2ème étape) ce vol est un échec: premier faux dénouement. Intervient alors un fait nouveau (coup de théâtre) qui permet un vol exceptionnel. Enfin l'heureux dénouement voit l'oiseau atteindre la proie tant convoitée. On obtient le schéma linéaire suivant:

Vol de l'oiseau seul - > échec (vol trop court). Vol aidé - > réussite.

Autant l'échec est cuisant et total, autant la réussite est extraordinaire et complète. Mais il ne s'agit pas d'une victoire de possession. Le narrateur parle d'atteindre la proie non de la saisir ou de la posséder. Spirituellement, dans l'expérience mystique, Dieu se laisse d'abord toucher; et, chez Jean de la Croix,

ce toucher aura des suites: l'union. Et c'est la mémoire de ce toucher divin qui est rappelée dans le refrain. La structure logique de l'intrigue est celle des contraires du RIEN / TOUT.

Le tableau ci-après reproduit ce schéma à partir du texte lui-même:

	strophe 2	strophe 3	strophe 4
I	Tant voler il me fallut	Tant plus haut je m'élevais	Tant plus je m'approchais
II	Que me perdisse de vue	Tant plus ébloui j'étais	Tant plus bas je me trouvais Rendu et anéanti
-->	Mon vol demeura trop court	La conquête dans la nuit ...	Nul n'y atteindra
III	Mais l'amour si haut vola	Mais l'amour me transportant, si haut, si haut j'allai	Tant je m'abaissai Si haut, si haut j'allai
IV	Que j'atteignis ce que je chassais.	Que j'atteignis ce que je chassais.	Que j'atteignis ce que je chassai.

Tableau VII. L'intrigue.

L'isomorphisme est évident. Un même projet est à l'origine du drame. Un désir, un JE VEUX dans lequel M. de CERTEAU voit une caractéristique essentielle du dire mystique¹³⁰. Ce *je veux* fait un, chez l'oiseau, avec sa nature même d'oiseau de proie: voler pour atteindre une proie. La difficulté de l'épreuve tient à la nature de la proie convoitée et à la qualité du désir¹³¹. Le premier acte suppose donc un temps spécifique, fondamental, celui du désir propre à la nature du sujet qui est un être de désir¹³². La hauteur du vol requise par la proie, commune aux trois récits, excède dans les trois récits les

130 M. de CERTEAU, *La fable mystique*, op. cit. pp. 225 sq.

131 Que le désir soit appétit sensible de possession ou pur désir de Dieu n'est pas indifférent au succès de l'entreprise.

132 A propos de l'anthropologie sanjuaniste, se reporter à l'article de M-S. ROLLAN, "Amour et désir chez St JEAN DE LA CROIX", *Théologique*, 113-4 (1991): "L'homme sanjuaniste est un être de désir(...) si la réalité potentielle est union d'amour, la réalité spirituelle est séparation désirante(...) L'axe sémantique de la privation - la nuit est privation, dépouillement, anéantissement, manque-, est celui qui exprime le mieux la transformation du désir; privation et purification de tout ce qui de façon objective ou subjective embarrasse le désir et le ferme à l'amour." (p. 501)

aptitudes naturelles de l'oiseau, qu'il s'agisse de sa perception visuelle, de sa volonté ou de la connaissance de lui-même. Si l'oiseau peut désirer cette proie prestigieuse, il ne peut pas l'atteindre par ses seules forces. Le premier drame est dans le paradoxe. L'exploit projeté outrepassa ses capacités naturelles. Dans son effort obstiné pour l'atteindre, il s'épuise et se perd; le deuxième acte, dans les trois couplets, traduit ce double échec: la défaillance de l'oiseau et l'échec de l'entreprise. Défaillance de l'oiseau (*Je me perdisse de vue, tant plus ébloui j'étais*), qui perd tous ses repères cognitifs sensibles jusqu'à se perdre lui-même (*rendu, anéanti...réduit à rien*); échec de l'entreprise (*mon vol demeura trop court, nul n'y atteindra*), mais aussi *la plus forte conquête dedans la nuit se faisait*. La quatrième strophe parachève l'échec. Il ne s'agit pas seulement de perdre les repères sensibles, ni même ceux de l'intelligence. Il s'agit ici d'une désappropriation totale et, par là, d'un *oubli de soi*. Le psaume 72, 22 dit " *j'ai été réduit à rien et je n'ai rien su*". Jean de la Croix commente ce psaume et l'applique à la mémoire:

"Il est important que la mémoire s'anéantisse ainsi afin que se réalise cette parole de David qui a trait à cette purification (...) ce non-savoir dont parle David n'est pas autre chose que l'inintelligence et l'oubli où tombe la mémoire"¹³³.

Pourtant, l'échec n'est pas la fin de l'entreprise. L'échec se transforme en conscience de l'échec, en expérience positive de l'échec et donc en aveu de l'impuissance. Ce passage par le néant et l'échec de l'entreprise ne sont pas causes d'humiliation mais seulement d'authentique humilité, peut-être parce que l'échec est justement une désappropriation consentie (sorte de transgression dans la volonté). Au temps de l'épreuve et de la mort à soi-même, succède le temps de l'aveu et de l'espérance obstinée. Une sorte de conversion du désir s'effectue. Il sait et reconnaît que seul, il ne peut rien. Son désir n'est plus d'atteindre par lui-même la proie convoitée, bien que le désir demeure, purifié. Il ne se nourrit plus que de l'espérance du ciel ou plutôt son espérance n'est plus que dans le ciel, spirituellement, n'est plus qu'en Dieu.

Alors, l'imprévisible advient, libérateur. Les trois couplets rendent compte de ce coup de théâtre précédé, dans deux des strophes, par un *mais* de rupture. Sur la nature de cette étrange intervention, les trois couplets semblent

¹³³ JEAN DE LA CROIX, *Nuit Obscure* 2,8,2.

différer. Les strophes deux et trois sont claires: ce n'est plus l'oiseau qui a l'initiative mais *l'amour* qui *transporte*, c'est-à-dire qui porte l'oiseau au-delà de ses propres limites vers l'illimité de l'objet de son désir. La quatrième strophe, plus grave, conserve à l'oiseau l'apparente initiative du vol ultime: *si haut j'allai!* Mais comment est-il possible qu'un oiseau anéanti et abaissé au plus bas puisse aller par lui-même jusqu'aux confins du ciel? À moins que l'acte même de la mort à soi-même, consentie, n'appelle l'autre absolu, que l'oiseau, désapproprié, ne soit plus que liberté et acte de dire *oui*, oui absolu, indéterminé; M. de CERTEAU affirme que " *le postulat mystique pose l'illimité d'un OUI*", acte majeur s'il en est! À moins que le *rien* n'appelle le *tout*, que seul le Tout-Autre puisse sauver et combler celui qui n'est plus que *rien désirant*.

Temps de l'imprévisible, c'est-à-dire du non-déterminé, de la gratuité; temps de la vie, de la résurrection. Le temps dont il est question ici est sans commune mesure avec celui qui mesurait l'ascension première de l'oiseau. "*D'un seul vol, j'en passai mille*" marque bien, en synthèse, la demesure de l'amour.

Etrange, cet amour qui n'entre pas naturellement dans les images propres au récit allégorique; en effet, l'amour n'appartient pas au vocabulaire de la chasse. Tout se passe comme si un autre récit se substituait au premier, comme si le narrateur, sortant de l'allégorie majeure en nommant sans image le maître d'oeuvre de l'aventure, revenait brutalement dans le champ du signifié. L'histoire serait bien celle d'une âme amoureuse en quête de Dieu. Chaque couplet décrivant un itinéraire spirituel, celui du désir, de la purification jusqu'à l'illumination de l'union divine¹³⁴. Le schème de cet itinéraire serait simplement déplié par le texte, présenté sans fondement autre que la sincérité du témoignage du narrateur, ce qui peut laisser insatisfait. Il faut, semble-t-il, aller plus loin dans l'analyse.

Comme le vol réel d'un oiseau, l'image symbole du vol de l'oiseau s'avère impuissante à rendre compte de l'imprévisible issue. Le symbole du vol fonctionne dans le champ humain du désir, de la quête, lieu du mouvement et du changement, donc du temps linéaire, tel qu'ARISTOTE le décrit longuement ¹³⁵.

134 Peut-être faudrait-il ici parler plus longuement des trois purifications de l'ascèse spirituelle?

135 ARISTOTE *Physique* IV.

Jean de la Croix utilise donc la définition aristotélicienne du temps comme *mesure du mouvement* puisqu'il mesure le vol de l'oiseau comme *trop court*. Par contre, lorsqu'un seul vol en passe mille, on entre dans la démesure, dans le champ du non-mesurable, de la transgression. Le vol, symbole du mouvement, du changement au même titre que le désir dans l'itinéraire spirituel, est dépassé, transmué. S'agit-il encore d'un vol? Non. Car l'oiseau est transporté. Ce qui permet l'ascension n'est plus le vol de l'oiseau mais on ne sait quel souffle ascensionnel qui porte l'oiseau, peut-être le souffle de l'esprit d'amour! Et c'est ce dépassement, ce transport qui est proprement l'événement mystique¹³⁶. Quelque chose advient d'imprévisible dans sa manière et sa réalisation, même s'il était espéré dans la foi. Ce qui arrive participe à la fois du changement, et donc du temps, et de l'intemporel, du non-prévisible (imprévisible non par ignorance des causes mais par la nature même de celui qui a l'initiative ultime de l'entreprise et dont les actes échappent au champ du conditionné). Le radicalement nouveau, extra-ordinaire, sur-naturel, ne peut être approché à travers des repères naturels, des mesures humaines. Il faut changer d'ordre et d'abord de langage. À la limite, même la métaphore échoue. Le mot amour est à la fois le triomphe et l'échec de la métaphore. Avec l'irruption de l'amour dans le langage, la vérité transperce l'artifice de l'allégorie. La logique s'affole et bégaye des paradoxes et des oxymores. Le JE n'est plus le sujet et pourtant le demeure. En effet, le sujet grammatical JE laisse l'initiative à l'amour tout en participant à l'événement.

En fait, et ce depuis le début du récit, qui a véritablement l'initiative du projet et de l'exploit? Et d'abord, quelle est pour l'oiseau, l'origine de son envol, sinon l'élan que le maître fauconnier lui imprime? Quelle est donc dans l'âme, l'origine de ce désir de Dieu sinon Dieu lui-même? "*J'espérai ce seul transport*"... "*Ravi d'un transport d'amour*".

Malgré les apparences, l'amour n'intervient pas dans le texte comme baguette magique d'un conte merveilleux. Il est à l'œuvre dès l'origine. Sans lui,

Dans un tout autre registre, C. BAUDELAIRE, pour parler des rapport de l'homme et du temps, choisit les réalités de l'oiseau, du vent et de l'horloge, de tout ce qui est le mouvement même ou son symbole, dans C. BAUDELAIRE, "Enivrez-vous" dans *Les fleurs du mal, suivies de Petits poèmes en prose*, Paris, Presses Pocket, 1989.

¹³⁶ Et, en même temps, événement poétique car, au sens étymologique, la métaphore est bien un transport, un élan qui porte l'image au-delà d'elle-même, vers la signification.

il n'y aurait même pas de désir; il est comme la vérité du désir. Mais il manifeste toute sa puissance lorsque les facultés de l'âme (intelligence, mémoire, perception) vidées d'elles-mêmes, lui laissent toute la place et s'abandonnent à lui. Lorsque le JE VEUX humain devient "*que ta volonté soit faite!*". Dans la *Nuit Obscure*, Jean de la Croix écrit:

"L'amour seul qui anime l'âme la sollicite et la presse de donner son cœur au Bien-Aimé. C'est lui qui la meut, qui la guide et lui fait prendre le vol vers Dieu sans qu'elle sache comment ni de quelle manière".

Et dans le *Cantique spirituel*:

*"Toutes les facultés de mon âme et de mon corps se meuvent par amour; tout ce que je fais, je le fais par amour; tout ce que je souffre, je le souffre par amour"*¹³⁷.

Mais, pour cela, il faut que l'âme et l'être tout entier ne fassent plus obstacle à l'œuvre amoureuse de Dieu ¹³⁸. Là encore, c'est l'amour qui va rendre cet être capable d'aimer, *capax Dei*: telle est la succession très temporelle des épreuves de purification. Purification des sens, de l'intelligence, de la volonté et peut-être surtout de la mémoire pour qu'elle ne soit plus que mémoire de l'amour de Dieu et que, par là, l'espérance n'espère qu'en Dieu ¹³⁹et n'espère que Dieu.

137 JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres spirituelles (totum)*, déjà cité, p. 668 & p. 801.

138 Sur l'unité des actions divine et humaine dans l'œuvre de JEAN DE LA CROIX, voir par exemple: J. KRYNEN, *JEAN DE LA CROIX et l'aventure de la mystique espagnole*, ("France Ibérie Recherche"), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990. Voir aussi le commentaire de J.-C. BRETON dans le compte rendu qu'il a fait de cet ouvrage dans *Laval théologique et philosophique*, 47-3 (1991), p. 461, où il reconnaît avec l'auteur "*qu'il ne s'agit pas d'opposer mais de reconnaître qu'il y a dans la personne humaine une passivité disponible à être agie par Dieu(...) position largement acceptée aujourd'hui chez les théologiens de la vie spirituelle*".

On peut enfin rejoindre les remarques de L.-J. WOODWARD dans un article déjà cité, p. 155: "*In the spiritual sense, San Juan is guarding the independance (however proscribed and reduced) of the human will within the divine will, while simultaneously claiming and interdependance of both wills*".

139 P. RICOEUR affirme dans *Temps et récit III: "Sans mémoire, n'avons-nous cessé d'affirmer, point de principe-espérance"* (p. 370). Sur ce point, voir tout particulièrement les méditations du Père. MARIE-EUGENE DE L'ENFANT JÉSUS dans *Je veux voir Dieu*, Venasque, Éditions du Carmel, 1988, p. 388 et p. 918. Dans un ouvrage déjà cité, P. D'ORNELLAS peut écrire à propos de JEAN DE LA CROIX: "*Plus la mémoire se dépouille, plus elle a d'espérance et plus elle a d'espérance, plus elle a d'union à Dieu; oui, plus l'âme espère de Dieu, plus elle obtient et elle espère davantage à proportion qu'elle se dépouille davantage*" (p. 97).

Tout se passe alors comme si l'histoire racontée dans le poème était habitée par une autre histoire, celle de l'alliance de l'Amour éternel et du narrateur, dont le modèle théologique, originel et archaïque, est l'alliance de Dieu avec l'humanité par la médiation de l'amour du Christ, abandonné à la volonté du Père pour que l'Amour vainque la mort. Dans une des *Romances*, Jean de la Croix écrit:

*"J'irai chercher mon Epouse et sur Moi prendrai
ses fatigues et travaux où tant elle peinait
et afin qu'elle vive, pour elle je mourrai
et la tirant de la fosse, à Toi je la rendrai"¹⁴⁰.*

Et, ici, c'est l'Amour qui sauve gracieusement l'âme du néant auquel elle est rendue. Comment, dans la perspective de foi qui est celle du poème, ne pas penser à l'amour total du Christ en croix:

*"Celui qui aime s'oublie soi-même et pour ne penser qu'à l'autre
(...) L'expression la plus parfaite de cet amour est le Christ sur la
croix. Il nous donne tout, absolument tout, jusqu'à rester sans rien,
jusqu'à mourir. Et c'est à ce moment-là qu'il nous révèle la vraie
réalité de Dieu: la résurrection (qui est) l'éclatement de cette
expression: Dieu est amour"¹⁴¹.*

C'est pourquoi, la mort à soi-même donnée par amour est propre à révéler l'amour qui vainc la mort. Aussi l'âme, rendue et anéantie à cause de sa quête d'amour, est bien proche de révéler l'Amour qui ne meurt pas. Il lui suffit de ne pas désespérer ou plutôt d'espérer contre tout espoir c'est-à-dire d'espérer dans le Seul Amour. L'itinéraire peut alors être spirituellement interprété comme un mémorial de la Passion du Christ. Il a force de révélation et le mystique a la force de l'apôtre. Très audacieusement, chaque strophe pourrait être relue à cette lumière. Chacune raconte comment se reproduit dans l'âme l'événement pascal de la passion/mort/résurrection du Christ. Comme l'affirme un commentateur contemporain: *"La négation (elle est au coeur de chaque couplet) a son origine dans le mystère du Christ, principe et milieu d'une création nouvelle (...) en fait, la croix est l'élément central de l'expérience sanjuaniste"*. Dans *La montée du Carmel*, Jean de la Croix n'affirme-t-il pas: *"Le Christ est chemin et ce chemin*

140 JEAN DE LA CROIX *Poésies mystiques*, op. cité p.117

141 J. GARCIA, "Théologie et expression poétique", op. cit., p. 194.

*est de mourir à notre nature (...) Le calice est de mourir à sa nature*¹⁴². Se perdre de vue, être rendue et anéantie, avouer que nul n'y parviendra, n'est-ce pas mourir à sa nature¹⁴³? Mais alors,

*"L'espérance n'a plus aucun appui créé, elle ne peut que se tourner vers Dieu seul. Elle vole vers l'unique qui est incréé. L'âme partage l'espérance de Jésus entièrement tourné vers son Père"*¹⁴⁴.

Ainsi, si le nom du Christ n'est pas prononcé dans le poème, sa présence comme amour de Dieu incarné est sous-entendue par le récit des épreuves qui ne prennent sens religieux que par la réalité christique. *"Le Christ est structurellement présent à l'itinéraire du sujet quand bien même il n'est pas nommé en chaque part du discours"*¹⁴⁵. Ainsi relu, le poème révèle comment l'âme a pu coïncider, de l'intérieur, avec Celui qu'elle désirait: Dieu-amour et particulièrement, le Christ, Amour incarné.

Mais alors, le récit fondateur de l'alliance nouvelle avec l'Amour serait dans l'ordre spirituel, l'événement premier à partir duquel tout autre événement n'est qu'une mémoire vivante. L'âme ne se souvient que de Dieu et du Christ qui en incarne l'Amour; telle est l'oeuvre de l'espérance dans la mémoire. C'est en espérance que l'union d'amour est remémorée au coeur des nuits car cette union est alliance déjà et toujours réalisée dans l'éternité et dans l'histoire des hommes par le Christ¹⁴⁶.

¹⁴² *Montée du Carmel*, II, 7.

¹⁴³ M-S. ROLLAN, "Amour et désir chez St JEAN DE LA CROIX", *Théologique*, 113-4 (1991), p.500 sq.: *"La purification nocturne ne se donne pas pour objectif l'indifférence ou l'apathie (...) Bien au contraire, la radicalité du vide proposé est proportionnelle à la conscience d'une vocation de plénitude et de don, c'est-à-dire d'amour (...) chacune des vertus théologiques est le mode d'existence ou de purification qui correspond à l'une des trois facultés de l'âme, entendement, mémoire et volonté"*.

Ou encore, M. LAUX, "l'expérience de négation chez St JEAN DE LA CROIX", *Recherches des Sciences religieuses*, 80-2 (1992), p. 220: *"Les vertus théologiques pénètrent les puissances de l'âme afin de les recréer: travail de réorganisation que réalisent (selon les mots de JEAN DE LA CROIX dans M.C. II, 6) la foi en l'entendement, l'espérance en la mémoire et la charité dans la volonté"*.

¹⁴⁴ P. D'ORNELLAS, op. cit., p. 102.

¹⁴⁵ M. LAUX, op. cit. p. 221.

¹⁴⁶ L-J. WOODWARD, op. cit., p. 154: *"San Juan is clear about the place of the memory in linking time and eternity (...) 'Los que pretendemos es que el alma se una con Dios según la memoria en esperanza' (subida III, 15). San Juan write in Noche 'La memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria'. Since hope is rooted in the memory, this faculty*

Le temps fondamental du texte serait ce temps de l'alliance par lequel l'union est possible entre Dieu et la créature, par lequel aussi la mort n'est pas le dernier mot de l'histoire humaine. Toute union avec Dieu est possible dans l'avenir et peut être espérée parce qu'elle est déjà réalisée pleinement dans l'alliance nouvelle et l'événement pascal qui est proprement l'Amour fait chair jusqu'au don de lui-même¹⁴⁷ L'épreuve de la nuit a dépouillé le mystique du vieil homme. C'est l'homme nouveau qui pense, vit, compose, écrit. La forme du poème figure cette espérance; malgré les apparences, les évidences des répétitions qui s'imposent, le poème n'est enfermé ni dans un cercle nuptial à l'intérieur duquel l'union serait remémorée et savourée, ni dans la répétition didactique d'une technique ascétique qui assurerait le succès d'une entreprise spirituelle, comme la répétition structurelle des couplets aurait pu le suggérer. Commencé et terminé par l'espérance, le poème est ouvert à une fécondité à venir, la fécondité même de l'Amour dont la parole et l'écriture poétiques sont les premiers signes. C'est le signe même que l'union tant convoitée n'est pas totalement réalisée, tout en étant en espérance et de manière ponctuelle; ainsi, mémoire et espérance sont nécessaires. Que le poème, sorte de manifeste de l'expérience vécue, ne soit pas la trace d'une union parfaite et complète, c'est en particulier évident par la présence d'autres *tempo* que l'éternité. L-J. WOODWARD peut écrire:

*"What the soul seeks is la igualdad de union con Dios (...) In the total union in Heaven this longing will be satisfied, because su entendimiento será entendimiento de Dios, su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios"*¹⁴⁸.

En ce sens, l'expérience mystique que le poème raconte n'est jamais achevée ou plutôt elle n'est qu'un commencement, un élan, pour aimer toujours

faces not only the past, but also the future. In other terms, the Janus work of the memory is an analogy of the relationship of time and eternity".

Ainsi, la véritable espérance mystique n'est pas dans l'attente mais dans la certitude de l'avènement de ce qui est déjà réalisé. D'ORNELLAS peut écrire que *"l'espérance est fondée sur une promesse réalisée"*. Op. cit., p. 111.

147 À propos du Christ et du mystère pascal dans l'oeuvre de Saint JEAN DE LA CROIX, voir l'article déjà cité de P. D'ORNELLAS; l'auteur montre la portée du mot espagnol *transito*, passage, qui permet à JEAN DE LA CROIX de définir la nuit; *"On appelle nuit le passage de l'âme à l'union à Dieu"*. C'est aussi le terme employé par les juifs espagnols pour désigner le passage de la mer Rouge. *"À Tolède, il y avait une synagogue 'del transito'. Evocation du mystère pascal, passage que le Christ a accompli "une fois pour toutes dans la nuit de la croix (...) la nuit est vraiment une Pâque"*. (p.75).

148 Op. cit., p. 156.

plus ou pour laisser en l'âme l'Amour aimer à sa manière. Et le poème est une manière pour Jean de la Croix de faire mémoire de ce qu'il a vécu, en ne se souvenant que de Dieu et donc en étant à la fois fidèle au passé et offert à l'oeuvre à-venir de l'Amour en lui.

Les remarques précédentes sont confirmées. Les déplacements jusqu'à la transgression, ont pu être davantage signalés. Les actes majeurs, acte d'espérer et agir-pâtir de la désappropriation sont autant de traces indiquant où creuser pour mettre en évidence une temporalité spécifique à cette expérience mystique, aussi fuyante que nécessaire pour l'ordonnance du site.

3.2.6. En guise de synthèse.

*"Une fois composés, ils continuent de vivre"*¹⁴⁹.

*"The time is the clash of history and
eternity"*¹⁵⁰.

*"Quel rapport y a-t-il entre...le temporel
et l'éternel?"*¹⁵¹.

En introduisant l'analyse des textes mystiques, on s'interrogeait sur la possibilité d'une compréhension de ces dires. À ce point de l'étude, il est nécessaire de se demander, non sans quelque crainte, ce que signifie en fait *entendre* un poème de Jean de la Croix. Même si, pour le maître spirituel, *"la poésie constitue l'expression la plus parfaite de sa pensée"*¹⁵², sa langue poétique est *dé-conceptualisée* au point que s'en trouve modifié tout essai pour la comprendre. Parce qu'il est langage du vécu et langage vécu, le poème est d'abord à recevoir, à accueillir: *"Les poèmes ne se lisent pas; on les fréquente, on*

¹⁴⁹ JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, Paris, Desclée, 1959, p. 1171. Traduction du R.P. Cyprien.

¹⁵⁰ L.-J. WOODWARD, op. cit., p. 157.

¹⁵¹ JEAN DE LA CROIX, "Montée du Carmel", *Oeuvres Spirituelles (totum)*, op. cité, p. 49

¹⁵² J. GARCIA, "Théologie et expression poétique", op. cit., p. 193.

les laisse rentrer dans le coeur (...) on entre en poésie"¹⁵³. On peut dire par là que toute explication manque la réalité vécue par le mystique lui-même dans et par le poème ¹⁵⁴.

Et certes l'objectif de ces quelques analyses n'étaient pas d'expliquer le poème mais bien plutôt, à partir de lui, de s'interroger sur le temps comme un des éléments *spirituels* qui a rendu possible ce prolongement de l'expérience qu'est le poème. Pour cela, il était indispensable de mettre en évidence les clefs temporelles et les axes temporels qui l'habitent; d'où une fréquentation et une écoute particulières du texte à partir de plusieurs approches, autant de manières de chercher sur un récepteur une longueur d'onde ou une fréquence qui permette l'audition favorable. Et c'est là que le mystère poétique a agi, introduisant peu à peu l'analyse, par les cercles et les paradoxes de l'écriture mystique dans *l'étrange manière* que décrit la dernière strophe. Comme pour l'oiseau de la fable mystique, les repères rationnels, coutumiers ne sont plus opératoires. Tout se passe comme si, pour être vraiment entendu, le dire mystique exigeait de l'auditeur un changement d'ordre, de niveau de conscience, conversion sans laquelle la réalité mystique du *conversar* est manquée, pour n'être plus que parole mystérieuse et étrange. Ou bien on prétend comprendre le poème, et on le manque comme mystique, car l'ouverture propre au dire mystique résiste à la clôture de la compréhension rationnelle; ou bien, on souhaite avoir quelque approche authentique de son fondement mystique; on s'aperçoit alors qu'une brèche doit être ouverte dans l'armature intellectuelle par laquelle le lecteur voulait comprendre. Il faut pour cela que la conscience même du lecteur cesse d'être intentionnelle pour devenir attentionnelle. Alors seulement, elle est entraînée dans le monde à la fois réel et voilé du poème ¹⁵⁵.

¹⁵³ Idem, pp. 184-185

¹⁵⁴ JEAN DE LA CROIX écrit, à ce sujet: "*Ce serait ignorance de penser que les dits de l'amour en intelligence mystique, tels les cantiques que je présente par quelques sortes de paroles se puissent bien expliquer (...) et cependant " les dits d'amour, il vaut mieux les expliquer dans toute leur ampleur afin que chacun en profite selon son monde et sa capacité d'esprit, plutôt que les abréger à un seul sens (...) et ainsi, bien que de quelque manière ils se voient expliqués, il n'y a pas lieu de s'en tenir à l'explication (...) car la science mystique qui provient par amour il n'est point nécessaire de l'entendre distinctement pour qu'elle fasse son effet d'amour et d'affection dans l'âme*", *Cantique spirituel*, 1-2.

¹⁵⁵ Dans ce sens, Y. CATTIN a pu écrire: "*Le discours mystique est en fait le récit d'un voyage et d'un voyageur qui nous raconte son mal du pays, en décrivant un pays qui est le nôtre et que pourtant nous ne connaissons pas (...) chacun de nous entretient de secrètes*

On peut dire qu'alors, la lecture *attentive* du poème se spiritualise, ce que d'ailleurs exigeait le dire mystique; c'est le problème déjà évoqué du langage *affin* que J. LADRIERE évoque à propos du langage des spirituels:

*"Mais comme témoignage, c'est en définitive à une prise de position active, à une attitude d'engagement que le langage des spirituels en appelle. Pour être compris, il demande une véritable affinité avec celui qui parle. Il ne peut donc être vraiment compris que dans la mesure où il parle au coeur. L'analyse du langage peut éclairer son statut, dans une certaine mesure elle est loin d'en donner une vraie compréhension"*¹⁵⁶.

Est-ce là un effet de sa fécondité? Sans cet effet de lecture, la trame spirituelle se refuse au lecteur. Or le temps recherché est un des fils de cette trame textuelle et existentielle.

À la limite, cette temporalité requiert, pour être débusquée, un acte de lecture qui soit structuré d'une manière analogue au texte. Cela tient, semble-t-il, au fait que cette temporalité participe d'un temps qui échappe à une compréhension strictement causale, celle que rechercherait un lecteur spirituellement désengagé. Malgré ces difficultés qui condamnent toute approche rationnelle du poème mystique à n'être qu'infiniment asymptotique, et peut-être grâce à ces difficultés mêmes, il a été possible de recueillir les traces soupçonnées de plusieurs ordres de temporalité qui co-habitent dans le texte. Il s'agit d'*ordres* différents, signifiant par là que ces temporalités ne sont pas comparables et qu'ainsi, elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Toutefois, leur ordonnance invite à rechercher celle qui donne au texte, et donc à l'expérience dont il est un moment, sa qualité mystique et chrétienne. Pour cela, il est maintenant nécessaire de redessiner les contours du schème spirituel qui habite le texte et, par là, constitue l'axe de l'expérience mystique.

Au centre du texte, cheville ouvrière de l'expérience, il y a l'Amour divin, souffle qui porte l'oiseau jusqu'à entrer dans l'illimité. Mais l'Amour était déjà à l'origine du désir, il donne le premier élan, et il est le terme de l'aventure. On a déjà dit qu'il est le TOUT du poème, comme il est le TOUT de l'expérience

connivences avec le discours mystique auquel nous sommes d'une certaine manière partie prenante, comme compromis par lui." Op. cit. pp. 19-20.

¹⁵⁶ J. LADRIERE, op. cit., p. 83.

mystique. Le monde mystique y est le monde de l'Amour de Dieu ¹⁵⁷. Ce monde où il n'y a ni commencement ni fin, ce monde de l'a-temporalité semble totalement inaccessible pour les humains historiques et temporels sinon par la mort, transgression et purification ultimes. Cependant et paradoxalement, le poème affirme que ce monde est présent, incognito, dans le coeur de l'homme au niveau de son désir, car, seul, il ne pouvait désirer l'inconnaissable. Ainsi, pour le poète, entre les "deux mondes", l'alliance est déjà et toujours là. Déjà et toujours car ce temps d'alliance participe de l'a-temporalité de Dieu; présent, là, maintenant car il participe aussi de l'historicité humaine. En son coeur, l'âme humaine est habitée par la présence amoureuse de Dieu. Ainsi, les deux mondes conversent, mais ce *conversar* requiert une perspective de foi. Le monde de la présence de Dieu est tout aussi inaccessible que celui de l'éternité céleste. Il faut que l'historicité humaine se convertisse sans rien perdre de son historicité (par exemple, la vie spirituelle évolue). Il lui faut accueillir le non-répétable temporellement et spacialement (l'imprévisible, l'éblouissement), car c'est dans cet espace-temps que Dieu peut être reçu sur terre, c'est-à-dire, s'historiciser, s'incarner dans l'âme. Il faut donc *mourir* aux repères strictement humains: le haut et le bas, le compréhensible, le prévisible. Il faut mourir à soi. Mais, dans l'itinéraire mystique, cette conversion appartient déjà au monde de la présence de Dieu. Cette désappropriation est déjà divine; elle est, dans la mystique chrétienne, comme l'équivalent analogique de la désappropriation de la kénose divine, celle du Fils qui épouse l'humanité jusqu'à sa condition mortelle.

Chaque strophe redit ce double processus de dépossession. En ce sens, les purifications de la mémoire, des sens, de l'intelligence et du désir qui sont successivement *racontées* dans les strophes sont comme la mémoire vivante du mystère de l'Incarnation qui est d'abord celui de la Kénose. Cette *imitation* dans la foi et par amour est proprement nourrie, entretenue par l'espérance. Elle encadre le texte et trace la règle majeure de l'éthique spirituelle qui est la patience¹⁵⁸, contrepoint de l'impatience du désir. Sans le *déjà-là* de l'amour qu'est l'espérance (sorte de viatique ou de cadeau de fiançailles), le *pas-encore* selon le temps linéaire exaspérerait le désir jusqu'à l'insupportable.

157 H. BERGSON a donné à ce sujet des pages devenues célèbres dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 267-273.

158 Cf. H.-U. von BALTHASAR, op. cit., p. 47 sq.

Les analyses ont conduit à repérer dans l'acte d'espérer, la trace la plus manifeste de la temporalité à l'oeuvre dans le texte. C'est à partir de cette force intérieure qu'est l'espérance qu'il devient possible de remonter à la temporalité fondamentale par laquelle Jean de la Croix vit et lit son expérience. Elle est la vertu des fiançailles avant l'union totale promise par l'amour. Elle est la vertu du veilleur dans la nuit, non de celui qui surveille mais de celui qui, dans la foi, sait attendre l'aurore promise et déjà réalisée.

La temporalité fondatrice du texte serait donc bien le temps de l'alliance, promesse de l'union totale. Temporalité pré-nuptiale avant les noces éternelles. À partir d'elle, pour le mystique, les faits prennent sens comme *présents* de Dieu; temps favorables (kaïros); et, pour le mystique chrétien, temps christique, celui de la passion (patience), celui de la mort et de la résurrection. Temps aussi de communion avec ceux qui, par là, sont appelés aux mêmes épousailles. Jean de la Croix ne dit-il pas lui-même qu'il écrit "*tant pour les uns que pour les autres s'ils veulent passer à la nudité de l'esprit*"¹⁵⁹: appel à ne plus vouloir que la volonté aimante de Dieu! Peut-être faut-il trouver là un deuxième indice d'une temporalité spécifique qui travaillerait le texte de l'intérieur. Ainsi, s'il existe une temporalité spécifique à l'expérience mystique chrétienne, elle devrait être recherchée à partir de ces deux traces, grâce à des instruments d'analyse ajustés à la qualité de ces traces.

L'événement mystique est vraiment l'advenue d'une rencontre qui suppose jusqu'à la dépossession du temps humain lui-même. Seule l'existence d'un temps et d'un espace médiateurs propres à tisser le lieu de la rencontre permet de penser l'impensable union. Et c'est aussi cet espace-temps qui rend possible le dire et l'écriture mystiques. Le poème appartient à cet espace-temps médiateur, celui de la fidélité, de l'espérance, du *conversar*, du "vouloir la volonté de Dieu". Certes, c'est sur l'amour, épiphanie de l'éternité au coeur de l'histoire humaine, figure à la fois la plus divine et la plus humaine, que pointe le poème. Mais, c'est par une sorte de temps de l'entre-deux (temps manifesté par l'espérance, par l'abandon à l'agir divin) que perce cette présence amoureuse. L'éternité se fait histoire comme pour rappeler à l'histoire qu'elle appartient à

159 JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. XXII.

Voir aussi B. PITAUD, "La mystique chrétienne", *Christus*, 162 (1994), p. 173.

l'éternité. Donc, ce qui au regard de l'histoire profane est irruption, soudaineté devient, au contraire, au regard du croyant, la réalisation continuée de l'alliance. C'est à partir des *soudainetés* qu'on a accès à l'éternité, toujours déjà là. De même, il est impossible pour le langage de signifier cette réalité sinon par paradoxes tant il est prisonnier d'un schème temporel rationnel que l'expérience mystique assume et transgresse à la fois; ainsi, le poème utilise la succession et la mesure temporelles ; il les suppose même car le poème a une histoire et raconte une histoire. Mais, à un autre niveau, dans un autre ordre, la trame du poème trahit une autre texture temporelle qui fait éclater la première tout en la maintenant: un paradoxe use d'images habituelles; seule leur mise en rapport crée l'étrangeté du paradoxe ou de l'oxymore. Et c'est par l'étrangeté de ces déplacements de sens, qui participe de l'imprévisible, que surgit la possibilité d'une brèche donnant accès à une réalité nouvelle, insolite et pourtant fondamentale, d'un autre ordre. Toute la structure temporelle du poème symbolise en fait à la fois l'impossible et pourtant réelle transgression du temps dans ce qu'on nomme, faute de mieux, l'éternité. Ainsi, l'alliance est-elle possible, et cette perspective est aussi, pour le chrétien, celle de l'Incarnation. C'est dans l'histoire que Dieu est rencontré, mais parce que, d'une certaine manière (peut-être *l'étrange manière* de Dieu), l'histoire participe de l'éternité. En fait, ce qui se jouerait dans chaque événement mystique, serait l'Incarnation continuée, en acte, au coeur de chaque histoire humaine.

Le bilan des premières investigations fait écho aux résultats déjà obtenus dans les deux sites précédemment étudiés. Ce qui frappe est la multiplicité des temporalités qui se superposent ou s'entrecroisent dans le texte: temps familier des successifs, *tempo* musical propre à une culture, temps psychologique de la mémoire et du désir, etc. Mais ces temporalités facilement repérables masqueraient, semble-t-il, une temporalité plus profonde qui n'affleure que par des traces qui bousculent l'ordre agencé par les temporalités familières et évidentes: ainsi l'incidence d'un présent dans le cours d'un récit; l'insistance sur des paradoxes qui invitent à penser des transgressions dont la plus significative concerne les limites spatio-temporelles de l'être humain; ou encore un déplacement de la structure générale du poème qui suggère la référence à un récit fondateur à fonction paradigmatique; et, surtout, l'insistance qui fait d'une étrange espérance l'objet d'un acte de langage majeur.

Autant de traces qui invitent à relocaliser les recherches pour parvenir à se saisir d'une temporalité originelle qui pourrait être responsable des désordres repérés dans le texte et, en même temps, être le principe d'une ordonnance plus fondamentale et spécifique à l'expérience étudiée. Le choix des nouveaux lieux de recherche sur ce même site pourrait être confirmé par l'étude d'un deuxième site relatif aux mêmes expériences.

3.3 Analyse des textes. -2 Pascal, *Le Mémorial*.

*"Le sens des mots meurt de n'être pas
lié à la Parole éternelle"*¹⁶⁰

*"Plus nous nous élevons et plus nos paroles
deviennent concises car les intelligibles se
présentent de façon de plus en plus
synoptiques"*¹⁶¹

3.3.1. Introduction.

3.3.1.1. Le corpus.

Ce texte, entouré de mystère, est peut-être le plus connu de Pascal. Paradoxalement écrit pour demeurer secret, minutieusement conservé et caché, faisant corps avec son auteur, il était à ses yeux le texte le plus précieux. Etrange destin pour ces lignes éminemment intimes, sans destinataire apparent, devenues un des manuscrits les plus célèbres de la Bibliothèque Nationale de France. Mais les mystères de sa rédaction, de sa conservation, de sa découverte, de sa fécondité et de sa célébrité ne sont qu'énigmes à côté du mystère de l'expérience dans laquelle il nous donne de pénétrer: celle d'une âme soudainement embrasée par une étonnante rencontre avec son Dieu.

On peut comprendre à la fois pourquoi le choix de ce texte s'imposait et les hésitations au seuil de son analyse. Quel lecteur est-il possible d'être devant une parole qui n'a pas été prononcée pour "communiquer"? En particulier, les admirables pages que Pascal consacre à l'art de persuader et à l'éloquence ne sont d'aucun secours pour éclairer la composition d'une page sans destinataire voulu. Un tel texte est en prise directe avec l'événement et, l'ébranlement étant total (des sens, de la raison et du cœur), on peut penser que la qualité de l'expression langagière manifestée ici, relève davantage d'un habitus que d'une volonté maîtresse d'elle-même; d'où l'intérêt du premier brouillon. Aussi, est-ce le document tout entier dans sa matière comme dans sa manière (le graphisme, par exemple) qui semble devoir être recueilli au même titre qu'un vestige

160 P. DE LA TOUR DU PIN, *Carnets de Route*, Paris, Mame, Plon, 1995.

161 J. GARCIA, "Théologie et expression poétique", op. cit., p. 192.

archéologique ou qu'une stèle paléochrétienne, bien que l'approche choisie ne soit pas celle d'un historiographe.

Quel document? Ce que la tradition littéraire appelle *Mémorial* est un texte découvert par hasard dans la doublure du vêtement de Pascal après sa mort. Ce document d'origine est perdu. On en connaît des copies d'ailleurs authentifiées. Par contre, la Bibliothèque Nationale de France possède le brouillon de ce texte, manuscrit rédigé par Pascal. C'est ce dernier texte qui sera prioritairement étudié ici. Les copies diffèrent peu du parchemin sinon par trois lignes rajoutées à la fin et par les références précises des citations bibliques. Ces différences seront prises en compte à la fin de l'analyse car elles sont significatives du processus évolutif de l'expérience ou, du moins, de la manière d'en prendre conscience.

LE TEXTE

†
L'an de grâce 1654

Lundi, 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr, et autres au
[martyrologe,

Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres,

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi,

5 feu.

"Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob", non des philosophes et
des [savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ.

Deum verum et deum vestrum.

10 "Ton Dieu sera mon Dieu."

Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile.

Grandeur de l'âme humaine.

"Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu."

15 Joie, joie, joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé:

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

"Mon Dieu, me quitterez-vous?"

Que je n'en sois pas séparé éternellement.

20 "Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que
tu as [envoyé, Jésus-Christ".

Jésus-Christ. Jésus-Christ.

Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.

Que je n'en sois jamais séparé.

Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile.

25 Renonciation totale et douce.

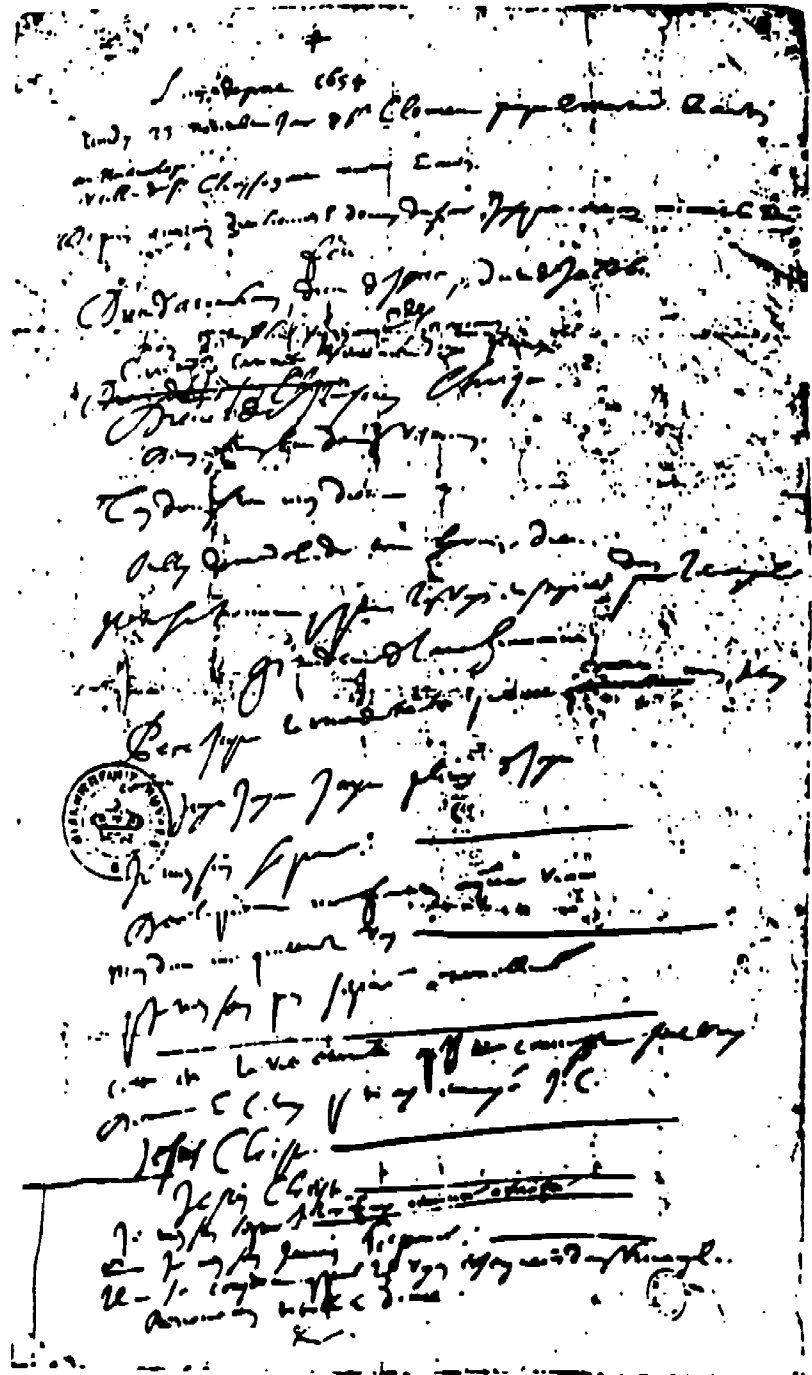
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.

Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.¹⁶²

162 Ces trois dernières lignes ne font pas partie du brouillon.

D'autre part, le brouillon porte les stigmates de la composition qui sont autant de signes révélateurs de l'état d'âme de l'auteur aux prises avec l'événement et de son premier rapport avec le vécu mystique, bref du moment où la rencontre mystique se transforme en expérience. De plus, le graphisme et la spatialisation du texte manuscrit créent, par l'aspect matériel et rhétorique, le cadre d'un espace-temps spirituel qui ne peut être indifférent à l'interprète. Voici une photocopie du texte de ce qu'on a décidé d'appeler le *brouillon*.



3.3.1.2. Le genre du texte et les méthodes.

S'interroger sur le genre littéraire auquel se rattache un tel texte, c'est en rechercher un premier principe formel d'unité. Sculpté comme un poème en prose, le texte surprend d'abord par sa mise en page et son graphisme. Imposés par un trait rapide volontaire et ascendant, les silences habitent la page tout autant que la croix qui, au centre de l'exergue, l'inaugure. On pourrait donc penser à un poème méditatif. Or les premières lignes rectifient cette première saisie globale. Le texte, d'abord anonyme, aurait pu être l'en-tête d'un rapport de justice ou d'un registre paroissial d'état civil, ou de quelque froide chronique journalistique. Ce qui suit, par contre, est un éclatement, autant d'actes de langage où alternent citations, proclamations, promesses, constats, prières, exclamations. Impossible à première lecture de reconnaître un genre littéraire déterminé. S'agit-il d'un récit? Mais alors on hésite à délimiter le fait raconté: est-ce l'événement ou l'ébranlement qui suit l'événement et affecte l'être tout entier du narrateur? S'agit-il d'un commentaire spirituel et religieux ou d'un "accident mystique" majeur? Est-ce seulement une méditation dont ne seraient retenus que les points forts ou les fulgurances?

Seule une lente et patiente approche du texte, à la fois structurelle, pragmatique et herméneutique, pourra permettre de mettre en évidence le principe d'ordonnance qui fait de ce *désordre savant*, savant d'une science du cœur¹⁶³, la chronique spirituelle, rigoureuse et cohérente¹⁶⁴ d'une expérience mystique authentique.

Plus que jamais la souplesse et la variété méthodologiques sont requises pour qu'un accès soit rendu possible à la grâce d'un texte qui peut paraître étrange, mais qui requiert en fait du lecteur un *"autrement que lire"*. À la

¹⁶³ Il faut considérer le mot *cœur* au sens pascalien. "*Le cœur pascalien est le siège de connaissances intimes, immédiates et non démontrables (...) Le cœur représente donc la profondeur et la spontanéité, notre être véritable (...) Dans une perspective religieuse, en particulier, le cœur, c'est la vérité de l'homme: la faculté de l'infini, de l'absolu*"; PASCAL, *Pensées*, ("Les classiques du Mercure"), Paris, Mercure de France, 1976, p. 495 sq. C'est dans ce sens que le terme est utilisé tout au long de l'étude.

¹⁶⁴ Cette rigueur et cette cohérence appartiennent à un ordre qui échappe d'abord aux investigations trop rationnelles d'intention analytique.

limite du dire, cette parole unique exige du lecteur qu'il accepte le risque d'être porté lui aussi à la limite où l'interprétation ouvre sur le silence par lequel l'accueil se fait recueillement.

3.3.2. *L'analyse. Approche structurelle, rhétorique et pragmatique.*

Du langage propre au *Mémorial*, on peut dire ce que J. LADRIERE dit à propos de l'approche analytique du langage des spirituels:

"La seule analyse du langage est incapable de rendre compte du contenu et de la portée véritable des écrits spirituels; elle peut cependant contribuer à situer ces écrits quant à leur mode propre de signification et, en ce sens, fournir des indications utiles à leur compréhension.(...) Il (le langage des spirituels) ne peut donc être vraiment compris que dans la mesure où il parle au coeur"¹⁶⁵.

À la fois limitée des limites de toute entreprise rationnelle par rapport à l'expression de l'irrationnel, et sélective par l'objectif poursuivi, l'étude s'attachera exclusivement à ouvrir des voies d'accès à la texture temporelle de ces lignes et, par là, à l'activité temporalisante qui est supposée schématiser l'expérience mystique. Après quelques remarques structurelles qui permettent de souligner le mouvement général du texte, chaque partie et sous-partie seront approchées grâce à trois modes d'analyse qui s'articulent et se complètent (rhétorique ou structurelle, pragmatique et herméneutique), pour donner accès aux diverses temporalités qui permettent à l'auteur de saisir l'événement et de le transformer en expérience.

La mise en page détermine une première division à l'intérieur du texte qui sera confirmée par toutes les autres approches. Un mot isolé au centre de la cinquième ligne, *feu*, ponctué comme un rejet de la quatrième ligne, crée une rupture radicale entre deux univers, deux registres langagiers qu'il conviendra d'analyser séparément. Une autre rupture, moins graphiquement perceptible, est créée par la première apparition du pronom personnel JE dans le texte (ligne 16), inaugurant un nouveau rythme, une nouvelle phraséologie: phrases grammaticalement complètes si on les compare aux fulgurances des lignes 4 à 16

¹⁶⁵ J. LADRIÈRE op. cit. p. 67 et p. 82

qui constituent la première phase de la deuxième partie du texte. D'autres éléments confirmeront ce découpage. Enfin, la ligne 25, par la reprise d'une énonciation sans verbe, peut jouer le rôle de conclusion.

Chaque partie et sous-partie ont leur rythme et leur temporalité propres que la nature des actes de langage et l'étude des signes rhétoriques permettront de mettre en évidence.

3.3.2.1. Analyse de la 1^{ère} partie (lignes 1-4).

Temps évident et temps instillé.

Une seule phrase en plusieurs séquences constitue cette première partie qui frappe d'abord par l'absence de verbe, par son style elliptique qu'on qualifierait aujourd'hui de style administratif, télégraphique. Un découpage temporel s'impose en trois énoncés. Il s'agit d'une datation selon une précision croissante. De l'année au jour, du jour au mois puis à l'heure. L'anonymat de ce repérage historique est atténué par la longue qualification de ce jour grâce à deux incises contruites en parallèle:

*"Jour de St Clément, pape et martyr et autre au martyrologe
Veille de St Chrysogone, martyr et autre"*

Cette répétition, en manifestant une insistance, détermine la qualification réelle du temps auquel Pascal confie le repérage calendaire de l'événement qu'il va décrire. Le texte commence en effet comme un registre d'état civil qui noterait une naissance ou un décès, un fait historiquement repérable et qui devient l'événement par ce repérage même. En effet, celui-ci découpe et isole un laps de temps sur la succession linéaire et crée par là une mise en évidence qui engendre un effet de sens. Un fait, par l'acte même du repérage, devient événement. Le temps sur lequel se découpe l'événement est un temps physique, cosmique, linéaire et mathématique, défini par ARISTOTE comme *"la mesure du changement selon l'avant et l'après"*¹⁶⁶. Temps social aussi: les termes utilisés épousent les expressions propres au calendrier de cette époque; l'année liturgique

¹⁶⁶ ARISTOTE, op. cit. On remarque que dans le texte de Pascal, les noms et les adverbes structurent le repérage: *an, jour, mois, veille de, depuis, jusqu'à*.

et l'année civile étaient pratiquement superposables. L'événement a une durée mesurable; il a commencé, s'est développé, a fini; à la limite, un spectateur extérieur aurait pu en faire un repérage semblable. Pascal géomètre le sait; la première approche de l'événement est donc *à distance*; on est entré dans le monde de la conscience remémorante qui veut donner un statut historiquement repérable et objectivable à un fait déjà passé puisque le terme en est défini (minuit et demi). Malgré l'adverbe *environ* qui relativise la précision de la durée et produit une fissure dans le caractère parfaitement mesurable de l'événement, on pressent le souci de Pascal de rendre manifestement objectif (ne serait-ce qu'à ses propres yeux) ce qui n'aurait pu être qu'un effet de l'imagination qu'il qualifiait lui-même de *"maîtresse d'erreur et de fausseté"*. Par là, Pascal *réalise* ce qu'il a vécu, au sens où on dit en français populaire: je réalise ce qui m'arrive! Tout se passe comme si l'événement entrait dans l'ordre historique de la succession et perdait par là même une irrationalité suspecte: 'il m'est bien arrivé quelque chose puisque je peux dire à quel moment précis. Je n'ai pas rêvé'. Ce temps calendaire est donc un temps rassurant mais qui, paradoxalement, en faisant entrer l'événement et en le fixant dans le temps des successifs, le banalise et lui ôte sa force de survenance, sa vertu subversive, sa radicale nouveauté. Repéré, l'événement est apprivoisé. À ce propos, P. RICOEUR écrit:

*"Je note cependant que la conception du temps comme succession marque paradoxalement le premier refoulement de l'événement en tant qu'incidence, soudaineté. Dire que quelque chose prend place dans le temps conçu comme l'ordre de l'avant-après selon le nombre(...) c'est émousser la force d'irruption, voire de rupture de l'événement"*¹⁶⁷.

Cette apparente banalisation, qui pourtant permet de fixer quelque chose d'unique et d'irréversible, doit être nuancée par les incises et totalement neutralisée par l'effet de choc que produit le dernier mot de cette longue première phrase. On verra que ce mot restitue toute la *force d'irruption* de l'événement.

Les incises, en associant à chaque jour un ou plusieurs saints du martyrologe, introduisent un nouveau temps, une nouvelle manière de saisir temporellement l'événement. Elles indiquent que, même objectivement et collectivement, l'événement doit être mesuré selon une autre temporalité,

¹⁶⁷ P. RICOEUR, "Événement et sens", op. cit., p. 11.

hagiographique, différente du temps mathématique et social. On retrouve ici des remarques déjà relevées à propos du texte de Justin. Cette temporalité n'est pas à proprement parler un temps liturgique; Pascal ne parle pas du temps de l'Avent, par exemple. Cette temporalité n'exclut pas le temps des successifs mais plutôt l'assume en faisant de chaque jour un jour de naissance, puisque traditionnellement, le jour choisi pour fêter un saint ou *faire mémoire* d'un saint est lié directement au jour de sa mort qui est, dans la foi, le *dies natalis*. Ici, ce ne sont pas n'importe quels saints, mais des martyrs (le mot est répété trois fois), en d'autres termes ceux qui sont véritablement nés, comme le dit Ignace d'Antioche, le jour où ils ont vécu dans leur chair la Passion du Christ. Pour un croyant, faire mémoire des martyrs du jour c'est déjà faire mémoire du Christ et de ceux qui dans l'histoire et, au-delà d'elle par la mémoire, ont témoigné qu'ils étaient du Christ. Ces incises représentent donc un patronage temporellement signifiant et qui, répète, en fait, la croix qui préside au texte¹⁶⁸.

On peut dire que l'évocation/invocation des saints pour saisir et dater l'événement vécu ne se substitue pas au temps calendaire mais en relativise la portée car il est alors traversé par un temps ecclésial, à la fois temps de naissance et temps pascal. Chaque jour peut alors être vécu, comme cela s'est produit pour Clément et Chrysogone, comme temps favorable, comme le présent de Dieu. Par ces incises, Pascal, croyant, inscrit l'événement vécu dans l'histoire des enfants de Dieu et plus précisément des plus hauts témoins de la foi. Il y a un temps utile et il y a un temps favorable qui appartiennent à deux niveaux de conscience différents, à deux ordres d'appréhension différents et à deux ordres existentiels différents. Mais ces premières lignes suggèrent que tout temps peut être saisi

168 Dans *Les Pensées* (éd. Brunswicg, pensée 481), PASCAL écrit: "*Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche car ce sont nos membres. Nous avons un lien commun avec eux. Leur résolution peut former la nôtre non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre.*" Cette pensée suggère un autre niveau de temporalité à laquelle introduisait la mémoire des martyrs. Temporalité selon laquelle vivent les membres d'un même corps christique et par laquelle est possible l'expérience d'une solidarité des membres appartenant à ce même corps, communion dynamique des saints. Cette solidarité induit une sorte de contemporanéité ou de causalité très particulière qui n'obéirait pas à la succession linéaire. L'effet pouvant, par exemple, précéder la cause. Dans ce cadre temporel, il ne serait pas ridicule de prier aujourd'hui pour...la conversion de St Augustin. On retrouve ce bouleversement dans l'ordre temporel lorsque Pascal parle du Christ qu'il a crucifié (ligne 23).

comme favorable, comme le montre l'histoire quotidienne des martyrs. L'événement, par la présentation qui en est faite, appartient à cette histoire.

La première phrase qui aurait pu être écrite par un greffier de tribunal ou par un secrétaire impassible, s'achève brutalement (c'est la force du rejet) sur une fulgurance subversive. Trois lettres mises en exergue au centre du manuscrit en bouleversent la composition. Telle une nouvelle en-tête pour ce qui sera la deuxième partie, elles rompent le rythme linéaire historique d'une relation objective. L'effet de surprise est d'autant plus grand que ce mot appartient de fait à la première phrase dont la longueur préparait à un récit détaillé de l'événement attendu. En fait, par sa concision, sa force symbolique, non seulement il appartient déjà à la deuxième partie du manuscrit mais il en est le cœur, le noyau incandescent. La suite immédiate du texte pourrait être comprise comme une explosion de ce noyau en autant d'énoncés destinés à en révéler la force d'impact.

Les premières lignes manifestent déjà l'extrême et singulière densité du texte; dans la sobriété d'un début de récit, ordonné selon un temps calendaire familier, se prépare, par des références subtiles, l'explosion qui ravagera le site en le purifiant de l'inessentiel et en tendant le langage jusqu'à la limite du communicable. Ainsi, le temps évident qui sert à cadrer socialement l'événement ne peut pas être retenu comme temps de l'expérience mystique sinon par son intégration réussie dans une autre ordonnance qui se manifeste dans les premières lignes par des déplacements discrets mais déjà significatifs.

3.3.2.2. Analyse de la 2^{ème} partie (lignes 5-25).

Explosion du temps et déplacement de la temporalité.

L'analyse reviendra plus loin sur les effets de sens inhérents à la force de transvaluation de la symbolique du feu. Cette étude est largement préparée ou mise en valeur par des éléments structurels et particulièrement par des éléments rhétoriques.

La concentration en un seul substantif de ce que la première phrase préparait inaugure un nouveau mode d'énonciation caractérisé d'abord par l'extrême concision qui, dans un premier temps, exclut les verbes jusqu'à l'émergence du JE et, par une rythmique scandée par des répétitions de mots, de phrases et de structure. Le JE de la ligne 16 divise la deuxième partie en deux sous-parties. Cette séparation est confirmée par les verbes; des lignes 5 à 15, les phrases n'ont pas de verbes (à l'exception de la ligne 12 qui occupe une place particulière); des lignes 16 à 25, les énoncés verbaux sont soit au passé soit au futur. Le seul énoncé au présent (ligne 22) reprend en parallèle la ligne 12.

-1ère sous-partie: lignes 5-15

Un même rythme ternaire facilement reconnaissable scande cette première sous-partie:

1 -fulgurance	-ligne 5	<i>feu</i>
2 -référence biblique	-ligne 6	<i>Dieu d'Abraham...</i>
3 -retentissement sur le narrateur	-ligne 7	<i>Certitude. Certitude...</i>
1' -fulgurance	-ligne 8	<i>Dieu de Jésus-Christ.</i>
2' -référence biblique	-ligne 9	<i>Deum verum... Ton Dieu sera...</i>
3' -retentissement, conséquence	-ligne 11	<i>Oubli du monde et de tout...</i>
1" -règle spirituelle/émerveillement	-ligne 12-13	<i>Il ne se trouve... Grandeur...</i>
2" -référence biblique	-ligne 14	<i>Père juste, le monde ne...</i>
3" -retentissement, conséquence	-ligne 15	<i>Joie. Joie...</i>

La même structure se répète par trois fois. Rythme éminemment lyrique, émotif qui se développe comme une vague: une fulgurance / une citation biblique / une description du retentissement dans le coeur du narrateur. La troisième reprise est introduite par une sorte de règle spirituelle présentée comme une évidence; la fulgurance est remplacée par l'émerveillement devant la grandeur de l'âme humaine, confirmée par une citation de l'évangile de Jean dont l'occurrence est ici très ambiguë; Pascal donne-t-il la parole à Jésus ou s'attribue-t-il cette parole au point de s'identifier au Christ par la connaissance qu'il a désormais et qu'il *réalise* comme connaissance du Père par le Christ? Elle se

termine par l'aveu exalté d'un sentiment qui envahit l'être tout entier. Là encore, on retrouve l'intense émotion rendue par le rythme ternaire ("*Joie, joie, joie*"). Cet état de l'âme extatique clôt une première sous-partie et pourrait représenter, dans la perspective chrétienne d'une alliance, la réponse humaine à la révélation divine symbolisée par le feu. Si on entre plus avant dans l'analyse des ressemblances et différences de ces dix lignes, on remarque trois types d'énoncés:

1^{er} type: un seul énoncé, proposition au présent (ligne 12) dont la force illocutionnaire est très nettement celle d'une loi.

2^{ème} type: des énoncés-citations en latin ou en français. Les citations sont empruntées à la Bible, Ancien ou Nouveau Testament. Toutes concernent le rapport de l'homme à Dieu.

3^{ème} type: les autres énoncés sont en fait soit des substantifs isolés, séparés le plus souvent par une ponctuation radicale, soit des noms et leur complément, sorte d'éclats qui épinglent chacun un état intérieur. Ce sont eux qui induisent un effet de choc.

En répartissant ces trois modes d'énonciation grâce à des écritures différentes, on pourrait ainsi respatialiser le texte:

Feu

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob...

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ.

Deum verum et deum nostrum. Ton Dieu sera...

Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voies enseignées par l'Evangile

Grandeur de l'âme humaine.

Père juste, le monde ne t'a point connu, mais...

Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.

Des remarques et des questions s'imposent. Tout semble distinguer voire opposer les trois types d'énoncés de cette sous-partie: aspects formel et syntaxique, construction des propositions, etc. On notera, par exemple, que la

concision pascalienne et l'absence de verbe n'affectent que les attitudes mentales de l'auteur et non les références bibliques scrupuleusement reprises dans toute leur emphase. Elle ne touche pas non plus la ligne 12 qui, sous forme de sentence, énonce une règle universelle de la foi et de la pratique chrétiennes, et, par là, suggère une *transgression* du temps destructeur.

Le troisième groupe d'énoncés ne présente pas de phrase mais des mots-éclair, des mots-éclats. Or ceci symbolise une temporalité particulière. En effet, une phrase se déroule; elle nécessite une certaine durée; elle sollicite pour être écrite et écoutée la mémoire ou l'imagination prospective. Bref, une phrase est construite temporellement et le verbe, comme la ponctuation, articulent cette temporalité. Un nom isolé, une succession de noms tranchée par des points, échappent au temps. Cette succession n'est pas non plus une simple suite d'instantanés, de colapsus. Elle superpose des états de plénitude qui sont des présences qui durent. Elle pérennise des sentiments qui ne sont pas des étincelles ou qui, s'ils sont tels, participent de la pérennité du feu d'où elles jaillissent ¹⁶⁹. Il en est de même pour la répétition de certains mots. La répétition est aussi le refus de l'oeuvre déstructurante d'un *Chronos*. C'est l'affirmation d'une plénitude qui s'inscrit durablement dans l'âme en la creusant et l'évidant pour en faire sa demeure: "*Certitude... Paix. Joie*". L'âme est comme traversée, percée par un temps de plénitude ou une plénitude du temps qui, selon une interprétation théologique, participerait du "temps de Dieu", ce que révèlent à merveille les citations bibliques. Cette plénitude se traduit par la paix intérieure qui est le contraire de l'agitation génératrice du temps destructeur. "*Arrête l'inquiétude et c'en est fait du temps*", écrivait, à la même époque, Angelus Silesius ¹⁷⁰.

Tout se passe comme si le mystique "dénudé" était dans l'incapacité de se prononcer sur lui-même sinon en énoncés syncopés qui agrafent en termes substantiels (les mots sont tous des substantifs) des attitudes intérieures, des *pâir* qui sont autant de retentissements de l'événement premier sur l'âme toute entière jusqu'à engager la sensibilité elle-même: *pleurs de joie*. L'âme purifiée vidée

169 On peut penser aux poètes du XX^{ème} siècle qui ont usé de ce procédé; parmi les plus célèbres, SAINT-JOHN PERSE qui, dans son hommage à René CHAR, commente ce procédé: "*Char, vous avez forcé l'éclair au nid, et sur l'éclair vous bâtissez*", dans *Oeuvres complètes*, (N.R.F. "Bibliothèque de la Pléiade", 240), Paris, Gallimard, 1972, p. 541.

170 Angelus SILESIUS, cité par A. FOREST dans *L'avènement de l'âme*, p. 63.

d'elle-même, dans sa nouvelle et étonnante grandeur, sa "vastitude", laisse toute la place aux paroles bibliques qui sont ici les paroles les plus intelligibles. Tout se passe comme si seul Dieu avait droit à la parole. Seul Dieu peut parler de l'oeuvre qu'Il accomplit dans l'âme du mystique: oeuvre de purification de la mémoire (oubli de tout), oeuvre de certitude, de joie, de paix. Seuls ceux qui ont été habités par Dieu peuvent aider Pascal à s'exprimer et à prendre conscience des changements qui s'opèrent en lui: Ruth, le psalmiste, etc. D'où ces énoncés bibliques qui parlent tous de l'alliance de Dieu avec les hommes (Abraham, Isaac, Jacob, Ruth) et avec son peuple. D'où surtout le fait que cette parole biblique jaillisse spontanément dans la mémoire et la conscience de Pascal. Elle s'impose "de mémoire", comme on dit populairement: il cite *de mémoire*. Sa mémoire est vouée à Dieu, plus précisément à la présence de Dieu reconnue dans les paroles archaïques de son alliance avec le peuple hébreu; présence de Dieu, incarnée principalement, pour le chrétien Pascal, dans son Verbe, Jésus-Christ. Le souci de donner une référence précise ne viendra qu'ensuite, dans une rédaction postérieure et réfléchie.

Au coeur de cette première partie: l'affirmation qui identifie le *Dieu de Jésus-Christ*, qui annonce la règle spirituelle par excellence, se laisser conduire par les voies de l'Evangile. On reviendra sur cet énoncé. Ainsi, malgré leur contraste ou à cause de lui, les deux types d'énoncés s'articulent parfaitement. Ce deuxième groupe d'énoncés présuppose au moins deux temporalités à l'oeuvre dans la conscience du mystique qui tente une première saisie de ce qu'il vit ou vient de vivre ou continue de vivre. Tout se passe comme si Dieu se révélait au mystique dans les mêmes termes choisis pour se manifester dans l'histoire du peuple de Dieu. Y. CATTIN écrit:

*"En christianisme, Dieu ne parle pas d'abord dans le secret du coeur de l'homme. Et lorsqu'il y parle, comme le souligne St Jean de la Croix dans la Montée du Carmel, ce n'est pas pour dire autre chose que dans sa parole adressée à son peuple. Cette parole est comprise dans les Ecritures et réalisée en Christ"*¹⁷¹.

Si l'on admet la perspective de foi selon laquelle l'expérience mystique est la rencontre de l'âme avec son Dieu, aucun autre langage ne saurait être ajusté à la manifestation de Dieu dans cette âme singulière que celui de la

¹⁷¹ Y. CATTIN, "La règle chrétienne de l'expérience mystique", *Concilium*, op. cit., p. 22.

Révélation à travers l'histoire et plus précisément à travers le Christ, Verbe de Dieu. Aussi Pascal, pour décrire et construire cette expérience et pour neutraliser l'effet traduction/trahison inhérente au discours humain, laisse Dieu se dire tel qu'il s'est toujours dit par la médiation des écrivains bibliques. Le temps qui permet ce dire est le temps de l'alliance, ancienne et nouvelle et renouvelée ici par un effet de reprise effectuant particulièrement pertinent. C'est donc en même temps le temps d'un acte particulier de remémoration¹⁷².

Temps de *contemporanéité* puisque, par la vertu particulière de cette invocation biblique, Pascal devient le contemporain de tous ceux qui ont, comme lui, écouté et reçu la bonne nouvelle de l'Alliance. Pour Pascal, c'est éminemment par Jésus-Christ et en Lui que l'expérience vécue s'identifie. L'âme qui a perdu tout repère, reconstruit ce qu'elle vit selon l'axe existentiel et spirituel du Christ Médiateur. D'où la parole du Christ dans l'Evangile de Jean. Mais alors, on peut se demander qui parle dans ces lignes? Une rapide et brève analyse des noms et pronoms et des actes de langage permettra de répondre à cette question. Le tableau ci-après résume cette analyse.

	<i>Qui parle?</i>	<i>Quel acte?</i>	<i>À qui?</i>
L.5-15	<u>locuteur principal:</u> aucun, sinon, sous-entendu, celui qui vit les états décrits et qui est supposé être le JE de la L. 16.	DESCRIPTION	-
L.16-25	JE (5 fois). ME.	AVEU (L.16.22) PRIÈRE (L.18.19.23)	(DIEU)
L.5-15	<u>Locuteur des références:</u> Dieu (L.6), Jésus(L.9,14), Ruth(L.10)	DÉFINITION/PROCLAMATION (L.6) PROCLAMATION (L.9) PROMESSE (L.10) AFFIRMATION/PROCLAMATION	MOÏSE (L.6) DISCIPLES NOÉMIE DIEU-PÈRE
L.15-25	Dieu(L.17), Jésus(L.18.20)	REPROCHE, PRIÈRE, AFFIRMATION, SOUHAIT.	HÉBREUX DIEU-PÈRE
L.12;24	<u>Autres pronoms-sujets, non locuteur:</u> Il-Dieu (L.12, 24).		

Tableau VIII. Qui parle?

172 Cf. B. SESBOUË, "De la narrativité en théologie", *Grégorianum*, 1994, p. 427 sq.

Le retour du sujet qui marque les caractères personnel et autobiographique du texte n'est effectif qu'à partir de la ligne 16 qui introduit une nouvelle étape dans l'évolution de l'expérience. Jusque là, tout se passe comme si la forme *pathique* de l'expérience n'autorisait pas Pascal à en revendiquer la maîtrise langagière, pour ne s'en tenir qu'à des remarques formelles. Il est clair que le style apparemment désubjectivé de la première étape est une des marques les plus caractéristiques de l'expérience chrétienne: processus de *désappropriation* jusqu'à la dépossession de soi. Seule demeure la vacuité de l'âme ouverte à l'action divine et, par là, selon le texte, à un *pâir participant*. On assiste alors à un déplacement, un glissement, sorte de substitution grâce à cette reprise des paroles bibliques. Successivement, Pascal se reconnaît dans Moïse recevant la révélation du nom de Dieu, dans Ruth qui proclame sa foi et s'engage dans une promesse, dans Jésus qui affirme connaître le Père. Plus loin, dans la deuxième étape, il s'identifie aux hébreux qui se sont détournés de Dieu et à Jésus implorant son Père de ne pas l'abandonner.

De toute évidence, cette fraternité qui transcende le temps historique et linéaire des successifs introduit un temps de contemporanéité; une interprétation théologique parlerait du temps de la *communion des saints*, temps du Royaume. Tout est déjà révélé, accompli mais dans une dialectique du *déjà là/pas encore*. L'identification christique est la pleine réalisation de cette fraternité. En même temps, cette fraternité est aussi une manière d'assumer les situations déjà vécues. Ces situations sont essentiellement dialogales. Dans tous les cas, les personnages invoqués parlent avec Dieu et non de Dieu. L'expérience mystique est bien ce *conversar* dont parle Jean de la Croix. D'ailleurs, tout se passe comme si, par trois fois (ligne 6, ligne 9, ligne 20), Pascal écoutait les réponses de Dieu-Père ou de Dieu-Fils qui donnent sens à ce qu'il vit. Ce "dialogue" est particulièrement explicite dans la deuxième sous-partie et, d'une certaine manière, il n'est pas sans rappeler celui de la *Didachè*.

Dix lignes ont suffi pour donner la mesure de la force d'irruption de l'événement spirituel et ses premiers effets dans l'âme du mystique. L'ordonnance initiée dans les 5 premières lignes a volé en éclats et avec elle la temporalité familière qui en assurait le schématisme. Mais l'ordonnance éclatée laisse place à un désordre qui n'est qu'apparent. Qu'il s'agisse des énoncés hachés ou des reprises dialogantes des énonciations bibliques, ces "éclats" langagiers requièrent pour être reçus comme signifiants, un schématisme temporel autre. Ils sont habités par une temporalité que l'on soupçonne derrière les bouleversements qui affectent, par exemple, les actes d'une mémoire qui oublie tout hormis des paroles bibliques ajustées à la force de l'événement au point d'être totalement assumées par Pascal.

-2ème sous-partie: lignes 15-25.

La composition, le rythme, le vocabulaire, le ton général de ces 10 lignes tranchent radicalement avec les précédentes. De toute évidence, on entre dans une nouvelle phase de l'expérience mystique à moins qu'il ne s'agisse déjà, pour l'homme renouvelé par la rencontre avec son Dieu, de méditer sur les conséquences qui en découlent. Cette dernière hypothèse ne semble pas devoir être retenue. La proximité temporelle ne permet pas ce détachement rationnel. Il viendra plus tard; la formulation définitive, plus réfléchie, comportera effectivement un appendice nettement éthique; toutefois cet ajout peut, lui aussi, faire partie intégrante d'une expérience mystique au sens plus étendu que celui qu'on lui réserve généralement.

Les lignes 15 à 25 présentent, en style direct, un étonnant retour à soi. Après l'extase de la rencontre, le mystique est alors renvoyé brutalement, selon un processus de symétrie négative, à l'inquiétude dont on a vu qu'elle redonnait au temps dévoreur toute son emprise. Ainsi, à la joie s'oppose le souvenir de la peine infligée, à la certitude le questionnement, à la paix l'inquiétude. Bref, à la grandeur de l'âme humaine, s'oppose la misère de la même âme humaine, leitmotiv des *Pensées*. Mais les tourments de cette nuit,

l'analyse le montrera, sont ceux de l'homme nouveau au sortir de la grande épreuve.

Le rythme est scandé par plusieurs éléments remarquables: des répétitions, des alternances et un axe central, sorte d'axe de symétrie par rapport auquel s'organise le texte. Dans une première approche, on peut le schématiser ainsi:

Je m'en suis séparé

Que je n'en sois pas séparé éternellement

(Référence: "la vie éternelle", c'est "qu'ils te connaissent...")

JÉSUS-CHRIST. JÉSUS-CHRIST. JÉSUS-CHRIST.

Je m'en suis séparé

Que je n'en sois jamais séparé

(Référence: "Il ne se conserve que par les voies ...")

Cet isomorphisme divise le texte en deux parties qu'une lecture hâtive jugerait identiques. Au centre, au cœur, un seul nom: Jésus-Christ, repris trois fois selon un mode de prière intérieure bien connu qui ouvre sur la contemplation. C'est la contemplation amoureuse du Christ Jésus, et de Jésus crucifié qui renvoie l'âme à sa misère. Nul rapport à Dieu sinon un rapport de néantisation. Ce cheminement intérieur éclaire le premier qu'il semble reproduire. De même que la contemplation de Jésus crucifié renvoie Pascal à ses propres trahisons, de même la rencontre/contemplation du Dieu révélé ("*Père juste... je t'ai connu*") renvoie à la misère d'une âme qui, comme les hébreux, a rompu l'alliance:

De même, je me suis séparé du Dieu qui a fait alliance avec moi,
de même, je me suis séparé de Jésus-Christ auquel pourtant
je me suis uni.

Une nouvelle schématisation est donc possible:

DIEU - PÈRE	DIEU	DIEU-FILS / JESUS
Je m'en suis séparé (référence Hébreux)	néant de l'âme humaine. Aveu	Je m'en suis séparé
Que je n'en sois jamais séparé (référence Jésus)	Prière	Que je n'en sois jamais séparé
"réponse" (référence Évangile)	réponse de Dieu	(référence Évangile)

Tableau IX. Une structure rhétorique.

Tout se passe comme si la révélation intime de Dieu-Père et Fils dans le coeur de Pascal, devenait l'instance à partir de laquelle désormais tout devait être apprécié, y compris sa propre existence. Et il ne s'agit pas seulement d'apprécier les actions à venir mais aussi de juger les infidélités passées car, dans une perspective de foi, l'alliance de Dieu est toujours déjà là; et c'est cette pérennité de l'amour de Dieu qui rend Pascal contemporain et complice des infidélités du peuple hébreu, comme des trahisons des apôtres: *"je l'ai crucifié"*. Et, plus qu'un reproche, la plainte amoureuse de Dieu après les égarements du peuple hébreu: *"Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive!"* C'est, pour une large part, ce que P. RICOEUR appelle le problème de la conscience *"affectée-par-le-passé"*. P. RICOEUR¹⁷³ parle du *"jeu complexe d'intersignifications qui s'exerce entre nos attentes dirigées vers le futur et nos interprétations orientées vers le passé"*. Mais ne pourrait-on pas dire qu'ici, la tension entre les interprétations et les attentes de Pascal se résoud par la médiation du Christ qui engendre une dynamique de l'oubli positif dans *"la renonciation totale et douce"* pour ne pas l'oublier?

C'est en fait à l'oeuvre de l'amour de Dieu que Pascal mesure sa vie passée. Le rapport est insupportable et pourrait conduire au désespoir. Mais l'âme ainsi renvoyée à sa misère ne désespère pas car elle aime et se sait aimée et, par là, pardonnée. Son inquiétude est celle d'une âme amoureuse. Grâce à la contemplation du Christ en croix et du Christ glorifié qui est proprement l'Amour de Dieu, l'âme *"néantisée"* ne peut que se tourner vers Dieu, non seulement pour

173 P. RICOEUR, *Temps et récit III*, op. cit., p. 301.

le supplier mais surtout pour écouter la seule parole qui puisse la combler. On pense à certaine strophe de Jean de la Croix mais aussi à cette pensée de Pascal: *"la misère persuade le désespoir, l'orgueil persuade la présomption. L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu"*¹⁷⁴.

D'où, après l'aveu, la prière d'abord inquiète (*"mon Dieu me quitterez-vous?"*) puis confiante parce que fondée sur les paroles mêmes de Jésus (ligne 20). Là encore, il faut bien comprendre la nature de cette inquiétude. Elle est à la fois pleinement humaine et d'une humanité assumée par le médiateur. Pascal associe sa prière à celle du Christ en croix, moment le plus humain et le plus divin de la vie de Jésus; mais aussi, moment de médiation suprême. Pascal pouvait-il parler au Père, du fond de sa misère, sinon à travers le Fils? Ainsi, le dialogue se fait par le Fils dont la mort / résurrection est le lieu définitif de l'espérance et le seul langage de communication possible. C'est donc Jésus-Christ son espérance. Le même schème spirituel est repris dans la deuxième sous-partie (lignes 22-25): aveu/ supplique/ fondement évangélique.

Ainsi, dans ce court passage plusieurs temporalités se croisent dans la conscience pour tenter de saisir ce qui est vécu. On en retient deux. La première est une temporalité linéaire, temps des successifs: passé/ présent/ avenir. Pascal se souvient de ses infidélités et supplie non que cela ne se reproduise plus mais que Dieu reste avec lui. Tout cela se fait à la lumière d'un présent qui dure, celui de l'alliance vécue.

Mais, selon un processus mental déjà rencontré, l'évocation du passé personnel de Pascal est comprise à l'intérieur d'un temps sans passé ni futur, celui de l'universelle trahison qui est aussi celui de l'universelle rédemption: de la trahison des hébreux à celle de Judas, de celle de Pierre à celle de Pascal et à celle de tous ceux qui trahiront dans le futur, de toutes les ruptures de l'alliance. Temps d'une histoire très particulière qui recommencerait avec chaque homme. En même temps c'est comme si tout était déjà accompli. On touche là à un temps spécifique qui semble autoriser ou du moins rendre pensables tous les paradoxes et toutes les transgressions. Par exemple: il est impossible de penser en même

¹⁷⁴ PASCAL *Les Pensées*, op. cit., pensée 526.

temps que Jésus soit mort et ressuscité et que Pascal le crucifie, lui, l'éternel vivant. Pourtant c'est bien ce qui est affirmé et ce, grâce à ce temps, temps de l'Alliance et de la Passion amoureuse du Christ. Avec ce temps, on pense toucher au *noyau dur* de la recherche entreprise ici car, sans lui, l'expérience mystique ne pourrait pas se construire ni s'appréhender comme expérience.

De même la supplique du mystique qui semble porter sur ses actions à-venir ("*que je n'en sois jamais séparé!, que je n'en sois pas séparé éternellement!*"), vise en fait non la seule vie terrestre mais la vie immortelle de l'âme commencée ici bas: les deux adverbes de temps traversent la prière d'une temporalité qui n'est pas la seule temporalité historique. À cette prière, pour Pascal, Dieu a déjà répondu: "*C'est la vie éternelle...*" et les "*voies enseignées dans l'Evangile*" (ligne 24). Parce que Pascal se saisit comme ayant été touché par Dieu, parce que Dieu a voulu que lui, Pascal dans sa misère, le connaisse, il est déjà dans la vie éternelle. Dieu n'a jamais ni commencé, ni fini de l'aimer, comme le rappellera Isaac Jogues; c'est là l'espérance qui convertit la mémoire inquiète de Pascal. La paix et la joie intérieures, fruits infus de sa rencontre avec Dieu (lignes 7-15), habitent durablement le cœur de Pascal. Mais pour les goûter, il lui faut se détacher des possessions de sa mémoire parmi lesquelles le souvenir de ses fautes passées. Cette liberté, celle des enfants de Dieu, celle de l'amour, est au prix d'une désappropriation, d'une dépossession de soi, et même d'un abandon du vieil homme, d'une "*renonciation totale*" mais "*douce*" (ligne 25). On reviendra plus loin sur ce dernier énoncé. Sous une forme différente, on retrouve aisément le cheminement sanjuaniste.

Ainsi, ceux que SAINT-JOHN PERSE appellera Temps de Dieu et Temps des hommes se rejoignent dans l'âme de Pascal selon un tiers temps ou plutôt un temps médiateur, ou encore un "entre-deux", temps d'une alliance, dans lequel les chrétiens reconnaissent le temps de l'Incarnation: temps christique. C'est à partir de lui que Pascal schématise son vécu en expérience.

Une fois encore, on voit, sur cet exemple, ce que l'affirmation de ce temps, la "<i>découverte</i>" de cette temporalité et son interprétation doivent au contexte de foi dans lequel se déploie le texte.

Jusque là, l'analyse de ces dix lignes a beaucoup insisté sur les répétitions et le rythme dialogal qui les schématisent. Mais au coeur même des doublets, des différences créent des effets de sens et des mises en relief parfois aussi pertinentes que les répétitions. Deux retiennent l'attention:

> 1. Ligne 19: "*Que je n'en sois pas séparé éternellement*".

Ligne 23: "*Que je n'en sois jamais séparé*".

La nuance peut paraître subtile! Dans le premier cas, le locuteur parle de son union à Dieu. Dieu-Père puisque le pronom renvoie directement à la ligne précédente qui, elle-même s'articule sur la ligne 14 où Jésus s'adresse au Père. Le voeu de Pascal porte alors sur son salut éternel. D'une certaine manière, il en appelle à la miséricorde et au pardon. D'ailleurs, la réponse concerne la vie éternelle (ligne 20). Cette question renvoie du domaine de la Rédemption à celui de l'Incarnation: c'est par le Christ que vous connaîtrez le Père et donc que vous serez entré dans la vie éternelle.

De ce fait, la ligne 23 ne concerne plus le Père mais Jésus-Christ. La demande est celle des disciples d'Emmaüs: "*Reste avec nous*"¹⁷⁵. Elle ne porte plus sur la vie après la mort mais sur l'existence quotidienne, *hic et nunc*, de Pascal, puisque, par la présence de Jésus-Christ, "telle est déjà la vie éternelle". Ces brèves remarques confirment le rôle axial de la *référence* au Christ dans la compréhension du vécu mystique et, par là, la qualité de la temporalité à l'oeuvre dans cette compréhension: temps de l'Incarnation, temps de l'Alliance nouvelle. Pour Pascal, la lecture de son existence s'effectue alors selon la dialectique de l'union/séparation. Le véritable bonheur, la vraie joie, la béatitude *hic et nunc et semper* c'est de vivre en alliance avec Dieu par Jésus-Christ.

Pascal peut alors affirmer sous forme de sentence: "*Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile*" (ligne 24). Le présent de la règle ou de la loi spirituelle tranche sur les 10 lignes qui oscillaient entre le passé et le futur. Mais elles reprennent l'autre présent de l'affirmation du Christ dans St Jean définissant la vie éternelle. Une fois encore, la pointe est mise sur le Christ comme seul chemin, seule passerelle entre l'homme pêcheur et le Dieu Juste. La

¹⁷⁵ Luc 24,29.

ligne 24 semble répéter la ligne 12; cette remarque permet de reprendre de manière synthétique l'ensemble de la deuxième partie et de mieux comprendre la dynamique qui l'anime; cela est possible grâce à un deuxième doublet:

> 2. Le doublet le plus évident associe les lignes 12 et 24:

"Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile".

"Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile".

Le balancement est clair et la dynamique est celle de trouver/conservé. Une seule règle pour deux actes apparemment différents. Mais justement, ils ne sont différents que dans l'ordre des successifs. Trouver et conserver deviennent un seul et même acte, ou les deux faces d'un même acte, lorsqu'ils sont appréhendés à partir des *voies enseignées dans l'Evangile*, c'est-à-dire, pour le croyant, celles du Christ dont la règle d'or est le don total de soi-même¹⁷⁶. Trouver le Christ, c'est trouver la vie éternelle et, par là, le garder éternellement.

Ainsi, selon l'axe temporel par lequel on saisit la réalité, le texte apparaît diachroniquement ou synchroniquement. Il en est de même si l'on considère les deux parties selon les diades présence/absence ou lumière/nuit. En effet, les lignes 5 à 15 manifestent la présence de *l'in-fini* (en empruntant ici l'écriture lévinassienne), c'est-à-dire l'Autre présent dans la finitude de l'homme, d'une présence qui dévaste l'être tout entier pour l'envahir et en faire sa demeure: invasion de la mémoire, *"oubli de tout hormis Dieu"*; invasion de l'intelligence, *"certitude"*; invasion de la sensibilité, *"Joie... Pleurs de joie"*. En contrepoint, la deuxième partie (lignes 16 à 25) pourrait être interprétée comme le retour de la faiblesse humaine et de la crainte toute humaine de l'absence de Celui qu'on aime, crainte du retrait de Dieu. Tout semble le confirmer: retour de la mémoire et de son cortège de remords, retour de l'interrogation après les fulgurances de la certitude, retour de l'inquiétude après la paix intérieure; bref, opposition de la grandeur et de la misère de l'âme humaine.

¹⁷⁶ Cf. Mt. 5.

En fait, cette opposition ou cette dynamique est levée par la référence croyante à Jésus-Christ; et on devine les prérequis théologiques sous-jacents au texte; par sa nature humano-divine, Jésus-Christ est à la fois Dieu présent bien que caché, et pleinement homme au point de porter toutes les angoisses de l'homme y compris la crainte du retrait de Dieu: "*Mon Dieu, me quitterez-vous?*". Là encore, la vie et la mort du Christ sont les événements à partir desquels les contradictions sont levées parce qu'est levée la disproportion absolue entre l'homme et Dieu. La passion et la mort du Christ sont la nuit à partir de laquelle les autres nuits peuvent être comprises comme appartenant à la lumière de la résurrection. La saisie à partir de ce qu'on appellera le temps de l'Incarnation supprime les paradoxes de la nature humaine ou plutôt les rend vivables en les intégrant dans un temps qui permet à l'être humain de retrouver ou de construire son identité, celle d'enfant de Dieu parce que frère du Christ. En particulier, l'opposition entre vie éternelle et condition humaine terrestre est *transgressée* par le présent de Dieu qui est le Christ.

Les récits évangéliques rapportent qu'au jeune homme riche qui, tel Pascal, demandait: que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle?, Jésus réclamait qu'il vende tous ses biens et le suive¹⁷⁷. Suivre le Christ après s'être désapproprié de tout, tel est le schème spirituel suggéré par ces deux règles d'or. La meilleure manière de *conserver* Dieu c'est de suivre Celui qui L'a révélé. Mais pour cela, il faut avoir renoncé jusqu'au souvenir de ses fautes passées, tel Pierre au contraire de Judas. D'où la conséquence éthique, sorte d'Amen qui clôtüre ce brouillon: "*Renonciation totale et douce*".

Telle est l'humble et vigoureuse réponse de Pascal au feu qui l'a purifié de tout ce qui, en lui et selon lui, pouvait prendre la place de Dieu. On sait ce que fut ou avait été la vie de Pascal. On peut penser aux différentes idoles, science, plaisirs sensibles, qui y avaient pris la place de Dieu.

¹⁷⁷ Mt, 19.

Cette dernière partie du manuscrit portait le retentissement de l'événement spirituel sur le projet d'existence de l'âme renouvelée, issue de l'épreuve spirituelle. Un nouveau schématisme était nécessaire pour dire l'apprentissage de la fidélité à la force d'irruption, grâce à une désappropriation consentie de sa propre volonté et l'abandon à la volonté et à l'action de Dieu. Par ces voies, le mystique vise une transgression de ses limites temporelles vers l'illimité de la béatitude éternelle. En fait, l'existence de Pascal est désormais habitée par cette tension entre temps et non-temps; elle suppose une sorte de temps de l'entre-deux qui est proprement le schématisme temporel requis par le désordre savant du texte.

Ainsi, parce qu'inaugurée sous le signe médiateur de la croix (mort / résurrection) du Fils de l'homme, le récit de ce qui a été vécu et saisi comme la rencontre entre l'homme et Dieu est possible; les limites extérieures du cœur du manuscrit, le *feu* et le *fiat* de Pascal, peuvent être interprétées comme des ouvertures vers l'illimité: l'infini de l'Amour de Dieu toujours déjà là et le jamais fini du travail de l'âme qui n'en a jamais fini de se mettre à l'écoute et de vivre la volonté de Dieu. On s'émerveille alors des effets de sens que le symbole du *feu* peut produire. On comprend qu'il soit familier aux mystiques. Mais, ici, sa vertu de transvaluation est renforcée par la composition graphique, certes, mais surtout par les paroles bibliques auxquelles il est associé et par la description syncopée de ses propres effets dans l'âme du mystique. Dans un chapitre consacré au langage des spirituels, J. LADRIERE insiste longuement sur la vertu des symboles:

"La façon dont s'opère la transvaluation n'est pas arbitraire: elle est guidée par l'analogie qui relie l'expérience à décrire et l'expérience perceptive à laquelle renvoie le sens premier (...) l'analogie peut aussi consister (c'est le cas ici) en une liaison fondée sur le retentissement de l'expérience sur la sensibilité. Ce qui intervient ici c'est la force unifiante de l'expérience: si elle est quelque peu intense, celle-ci tend à rassembler toutes les potentialités psychiques. Un état intérieur correspond à une restructuration spécifique de l'être psychique, dans laquelle toutes ses puissances, en particulier les puissances sensibles sont impliquées. C'est ce qui permet à l'analogie de jouer: tel état intérieur ébranle la sensibilité de la même manière que telle perception externe. Ce genre d'analogie explique l'intervention dans le langage

spirituel de terme comme "feu", "lumière", "écoute" (...) L'analogie est fondée dans les propriétés mêmes de l'expérience"¹⁷⁸.

Ce feu est spontanément identifié à celui du buisson ardent puisque les paroles qui suivent l'éclat du symbole sont celles-là mêmes par lesquelles l'*Exode* raconte que Dieu se définit à Moïse. Feu sans fin, signe de présence au-delà du temps historique. Le feu est concrètement ce qui à la fois réchauffe, brûle, éclaire, consume et purifie. Pour Pascal, cette polyvalence perceptible a ses équivalents spirituels; la présence de Dieu, telle le feu, éclaire l'intelligence, embrase la sensibilité, consume le contenu de la mémoire et, en détruisant tout ce qui est périssable, purifie l'âme et la rend apte à réaliser sa vocation qui est d'être *capax Dei*. Mais, parce que les effets symboliques dépendent aussi et surtout du contexte langagier et que le contexte est ici celui de la foi chrétienne, le feu renvoie aux *langues de feu* de la Pentecôte et à la force de conversion désormais attachée au symbole de l'Esprit.

L'exceptionnelle vertu de ce symbole rendait inutile voire dérisoire toute autre image. La seule autre image que Pascal retient dans le brouillon est celle de la *voie*, familière au contexte évangélique mais qui réintroduit, après les fulgurances intemporelles, l'idée très *temporelle* d'un itinéraire, celui de l'histoire d'une âme qui est aussi celui de l'Histoire du peuple de l'alliance. Chemin d'espérance et de patience, chemin du détachement, de la *renonciation totale et douce*, chemin du don de soi, bref, itinéraire de l'Amour. Ainsi, entre l'image du feu et la renonciation totale et douce qui est la voie évangélique consentie par Pascal, le lien est génésique. Dans la perspective mystique, c'est Dieu qui rend l'âme capable de cette renonciation et par là capable de Dieu. Mais ce *pâtir* est aussi un *agir*, celui du oui de sa liberté dans le présent et les oeuvres à venir.

Reste donc pour Pascal à vivre la fidélité et à vivre de fidélité. Le premier acte de fidélité n'est-il pas l'écriture de ce texte unique et sa patiente reprise pendant les huit dernières années de sa vie?

¹⁷⁸ Op. cit., p. 70.

3.3.3. Épilogue ou l'expérience continuée...

à la manière des peintres de la lumière et de l'obscur.

Il faudrait être G. de LATOUR ou REMBRANDT et retrouver encore une fois Pascal au plus intime de ses jours.

C'est le soir. Il est tard. La dernière servante a fini son service. Pascal a refermé sur le silence la porte de sa chambre. Alors, éclairé par la flamme d'une chandelle et peut-être par le feu dans l'âtre, il ôte, non sans quelque lenteur, le pourpoint qui ne le quitte pas; il s'en sépare pour se livrer une fois encore à un rituel étrange qu'il sait devoir rester secret jusqu'à sa mort et peut-être à jamais. Un ciseau à la main, il découd consciencieusement la doublure de son vêtement et en extrait un morceau de parchemin un peu froissé, un peu fatigué. Il a, près de lui, un nouveau manteau qui sera sa vêtue principale pendant les mois à venir. Bien que neuf, une partie de la doublure a été décousue, à mi-hauteur, sur le côté gauche, oh! juste une fente, de quoi glisser un parchemin plié. Avant que le secret ne soit à nouveau rendu à cette obscurité intime, il déplie le papier et, avec lui, son âme se dilate de joie. Et il relit. Oui, c'est écrit...*Seigneur vous m'avez visité...je suis "éternellement en joie"*. Éperdu, il trempe sa plume et rajoute au bas du manuscrit: *"Non obliviscar sermones tuos. Amen"*. *Je n'oublierai pas Tes paroles. Elles restent là. Par elles, Tu me rejoins au plus près de ma chair, de mon esprit et de mon âme, anticipant sur l'ultime rencontre de l'éternelle présence*¹⁷⁹.

179 En préface au *Mémorial*, l'édition des Oeuvres complètes (op. cit.) rapporte les conditions de la découverte de ce texte [p. 553] : " *'Peu de jours après la mort de M. Pascal, écrit le P.Guerrier, un domestique de la maison s'aperçut par hasard que dans la doublure du pourpoint de cet illustre défunt il y avait quelque chose qui paraissait plus épais que le reste, et ayant décousu cet endroit pour voir ce que c'était, il y trouva un petit parchemin plié et écrit de la main de M. Pascal et dans ce parchemin un papier écrit de la même main: l'un était une copie fidèle de l'autre. Ces deux pièces furent aussitôt mises entre les mains de Mme Périer qui les fit voir à plusieurs de ses amis particuliers. Tous convinrent qu'on ne pouvait pas douter que ce parchemin écrit avec tant de soin et avec des caractères si remarquables, ne fut une espèce de mémorial qu'il gardait très soigneusement pour conserver le souvenir d'une chose qu'il voulait avoir toujours présente à ses yeux et à son esprit, puisque depuis huit ans il prenait soin de le coudre et découdre à mesure qu'il changeait d'habit.' Le parchemin a été perdu [...] mais nous avons encore le papier sur lequel Pascal a consigné d'une main fébrile son ravissement et les pensées que lui inspira Dieu.* "

Peut-être tout et le tout de l'expérience spirituelle se jouent-ils là, à travers l'humilité et la noblesse du geste, initiative secrète qui symbolise toute foi, toute fidélité 180.

Non obliviscar sermones tuos: relire, redire, refaire,
ou...réflexion sur la mémoire.

Ce verset du psaume 118 que Pascal épouse ou revêt au sens propre et symbolique du terme, crée le cadre de résonance du texte tout entier. Pourtant, il n'appartient pas à la première rédaction¹⁸¹. Cet énoncé est celui d'un acte de langage particulier: une promesse. Par sa force illocutionnaire qui est celle d'un performatif auto-implicatif, il tranche sur l'ensemble du texte. Avec lui, on entre dans la phase *active* ou plutôt *éthique* de la vie mystique, celle de l'assomption dans la vie de Pascal de l'événement survenu. Par cet acte, il devient responsable de l'événement, il en répond. Ainsi, on entre dans le champ de ce qu'on pourrait appeler l'éthique spirituelle, déjà annoncée, préfigurée par l'énoncé laconique des règles spirituelles des lignes 24-25.

Ainsi, indépendamment de son contenu, la puissance de cet acte d'énonciation est considérable. Quelques effets de sens seulement seront ici relevés.

Pascal fait sienne une promesse prononcée des siècles auparavant par le psalmiste, ouvrant par là tout un faisceau d'interprétations possibles. Pascal s'inscrit dans la chaîne de fidélité du peuple de l'alliance, assumant à son tour, pour lui-même, mais avec les autres, la réponse d'Israël à la promesse toujours déjà tenue de l'Éternel. Parce qu'elle est une réponse, la promesse de Pascal présuppose d'abord la référence croyante et attentive à la même invitation

180 Sur le thème de la promesse et de l'initiative, cf. P. RICOEUR dans *Temps et récit III*, p. 335 sq.: " En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire ce que je dis que je ferai. Ici, l'engagement a la valeur forte d'une parole qui lie. Cette contrainte que je m'impose à moi-même a ceci de remarquable que l'obligation posée dans le présent engage le futur (...) Ainsi, tenir parole c'est faire que l'initiative ait une suite bref que le présent ne soit pas seulement une incidence mais le commencement d'une continuation".

181 Elle ouvre le manuscrit Périer qui est une copie figurée du parchemin. Ce texte comporte trois versets de plus. Mais seul celui-là, le 3^{ème} était distinctement lisible, selon le témoignage de L. Périer.

originelle de Dieu, non seulement ses paroles mais sa révélation actuelle et personnelle, celle justement dont le texte est la première trace. Pascal s'inscrit personnellement dans une histoire, celle d'une alliance entre des personnes dont l'une est reconnue comme Dieu. L'événement fondateur qui est proprement la Révélation de Dieu est à la fois toujours historique (parce que s'inscrivant dans une histoire personnelle et dans l'histoire collective) et jamais véritablement datable (parce que toujours en instance de Révélation et que celui qui se révèle est l'Éternel). Paradoxalement, la promesse et la fidélité de Pascal sont inutiles à la Révélation, prise en un sens historique et, en même temps, la Révélation parce qu'elle est proposée à la liberté des personnes, ne peut s'incarner et se continuer sans cette écoute, cette appartenance, cette participation, cette réponse, cet AMEN (processus de la Tradition).

Toute promesse quelle qu'en soit le contenu, est d'abord engagement à ne pas oublier...de tenir sa promesse. Comme le remarque P. RICOEUR, la promesse est un présent qui engage un futur et qui, par là, est un commencement. En même temps, parce que cette promesse a déjà été faite, parce que l'alliance nouée par l'initiative de Pascal existait déjà avant lui, Pascal, par la promesse, assume toute l'histoire de l'alliance y compris l'histoire des infidélités (*"Je l'ai fui, renoncé, crucifié"*). D'une certaine manière, Pascal fait mémoire de la promesse fondatrice qui est le véritable commencement de la fidélité. Cet acte est une *reprise réeffectuant* qui, dans le oui d'un être humain, a pour fonction et effet de donner corps à nouveau à l'alliance fondatrice et continuée. Il ne s'agit pas ici de se souvenir mais véritablement d'actualiser une promesse et déjà de la réaliser, de lui être fidèle. On comprend alors que le temps qui sert de cadre ou de trame à un tel engagement n'est pas seulement le temps linéaire de la suite des jours. Il est, pour le croyant qui effectue cette reprise, le temps humano-divin de l'Alliance. Temps fondamental qui donne à l'acte sa force de présentification.

En fait, par cette promesse, Pascal transforme un fait en événement, en expérience personnelle ouverte, qui éclaire une praxis. Toute promesse est déjà promesse de ne pas oublier. Or, ici, le contenu de la promesse redouble cet engagement, puisque, par la promesse, Pascal s'engage à *ne pas oublier* les paroles du Seigneur. De plus, sceller par écrit une promesse, c'est engager un processus de remémoration. En relisant la promesse écrite, Pascal se souvient non seulement de ce qu'il a vécu mais de son engagement. En ce sens le fait

d'écrire est déjà fidélité à la promesse; et en même temps trahison possible car ce texte peut n'être plus qu'un objet-souvenir et non un appel à la mémoire vivante.

Et Pascal pousse la fidélité jusqu'à porter sur lui, tels les phylactères des juifs pieux, les signes de la présence et de la parole du Seigneur. En cet acte, qui pourrait paraître dérisoire ou puéril (l'acte d'un enfant qui ne veut pas être séparé de ce qui lui est le plus cher), toute l'expérience pascalienne se rassemble en un noyau secret. En cet acte extraordinairement simple, accompli par une âme simplifiée, l'être tout entier de Pascal est engagé; lui, le polémiste redoutable, l'apologiste reconnu; lui, le libertin, le bel esprit; lui, le savant, le philosophe de haut vol. Tout cela est oublié pour ne pas avoir à oublier ni dans son intelligence, ni dans son cœur, ni dans sa chair Celui dont maintenant et éternellement il vit. On peut dire qu'il a revêtu l'homme nouveau, tout en reconnaissant dans son ordre propre l'usure d'un certain temps qui affecte les choses!

Mais Pascal n'est pas un reclus. Pendant huit années, il sera polémiste, savant, philosophe, ingénieur génial. Tout est semblable mais tout est autrement. L'ordonnance seule a changé, habitée par un temps "retrouvé". Tout lui est présent. De lui, tout est donné, renoncé selon l'ordre de "*soumission totale*" (ligne 26) qui est sur terre la preuve la plus délicate et la plus difficile de l'amour. Sur son lit de souffrance, Pascal ira jusqu'à accepter de ne pas recevoir la communion qu'il désirait tant pour ne pas offenser la compassion de son entourage qui jugeait qu'il n'avait pas la force de la recevoir¹⁸². Seul importe désormais de tenir fermement le fil ténu de cette alliance d'Amour. Pour lui, ce fil n'est autre que Jésus-Christ vivant dans son Eglise: "*Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur*". C'est par ce dernier relai, si faible soit-il, que la présence et la parole de Dieu ont voulu passer.

Nous touchons le point où l'expérience des martyrs rejoint l'expérience des mystiques, comme contemplation et action s'entrecroisent dans un même goût de la présence amoureuse de Dieu.

Ces quelques remarques montrent déjà l'intensité de l'onde de choc produite par cette simple promesse. Pour mieux capter sa force de résonance et

182 Cf. le témoignage de sa soeur, Madame Périer (*Oeuvres complètes*, op. cit. pp. 32-33)

tenter de démêler cet "*embrouillement*"¹⁸³ ou cette interférence de sens, il suffit peut-être de s'interroger sur la nature des différents actes de mémoire aussi bien dans le contenu du texte que dans l'activité d'écriture et de relecture fidèle du manuscrit, dans le dit comme dans le dire et le redire. Quelles sont donc les différentes interventions de la mémoire incluses dans le texte ou induites par lui?

La force de l'ébranlement de ce qui a été vécu était telle qu'elle appelait le récit. On peut voir l'ensemble du texte comme l'effort nécessaire pour sauver de l'oubli ce qui venait d'arriver et qui, déjà, avait bouleversé l'existence toute entière de Pascal. En ce sens, le texte est "souvenir de". En même temps, parce que le moment du récit est déjà à distance de l'incidence brute, et parce que le narrateur était pleinement engagé dans l'incidence, ce qui est raconté ne peut être que le rapport de Pascal à ce qui est arrivé. Il *réalise* ce qui est arrivé en le portant au niveau conscient du langage qui est nécessairement organisé, ordonné. D'une certaine manière, il rend le vécu accessible, reconnaissable et, par là, il le consacre comme événement. Quelque syncopée que soit la forme du récit, il unifie des émotions, des sensations, des survenances, selon un *ordre* dans lequel Pascal peut reconnaître ce qu'il a vécu et se reconnaître¹⁸⁴. Aussi, l'activité de la mémoire ne consiste pas seulement à retenir le plus d'éléments possibles des deux heures (il y en aurait bien peu!), mais à transposer dans l'ordre du dire l'indicible du vécu, qui n'est encore que *préhistoire* tant qu'il n'est pas raconté¹⁸⁵. La mémoire est proprement créatrice et c'est en ce sens qu'elle est fidèle. Au sens propre de rendre réel, Pascal réalise dans l'ordre du langage ce qu'il a vécu selon l'ordre du cœur. Et la conscience claire qu'il prend alors de l'événement fait partie de l'événement spirituel qui ainsi se prolonge, vivant.

183 C'est le terme que choisit Pascal dans *les Pensées* pour parler des impasses auxquelles la raison humaine aboutit lorsqu'elle cherche à comprendre la condition humaine en se passant de Dieu.

184 Tel est le thème de la refiguration du temps et de l'identité narrative chez P. RICOEUR, par exemple dans *Temps et récit*. Voir aussi B. SESBOUË, op. cit., (*Grégorianum* 94) p. 419 sq. "*Raconter est un mode nécessaire de notre devenir homme et de notre être homme. C'est par le récit que nous prenons conscience de notre propre identité et que nous donnons sens à notre vie*" (p. 420).

185 B. SESBOUË, op. cit., p. 421: "*L'histoire de ce qui lui est arrivé demeure une préhistoire tant qu'elle n'accède pas au niveau du récit*".

Ainsi, pour le mystique, la mémoire elle-même, ravagée par l'avènement divin dans sa force de survenance, est fidèle dans la mesure où justement elle oublie de l'événement tout ce qui n'est pas radicale et absolue survenance et survenance dans l'être même de celui qui maintenant *fait mémoire*. Aussi le texte n'est pas seulement un récit mais un acte, un geste, une célébration. Ce que B. SESBOUË appelle justement un *Mémorial*¹⁸⁶.

Dans cet acte de mémoire, Pascal s'engage avec tout son être; et, en même temps, il identifie et édifie son être nouveau, un être renouvelé, purifié, ravagé par le feu. C'est avec ce qu'il était aussi qu'il approche ce qu'il a vécu. Mais de ce qu'il était, sa *nouvelle mémoire*, sortie de l'épreuve, ne retient plus que ce que le feu a laissé: la trace du feu, les marques de l'alliance: "*oubli de tout, hormis Dieu*" (ligne 11); et Dieu, dans la mémoire de Pascal, c'est la Révélation de Dieu, et les paroles de Dieu transmises, c'est l'histoire de cette Révélation à travers les récits des événements fondateurs: Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus; et les réponses libres de l'homme: les hébreux, Ruth mais aussi les martyrs. D'où la mémoire fidèle de ces paroles pour lesquelles la référence d'abord importe peu. Et ce sont ces paroles que Pascal s'engage à ne pas oublier: "*Non obliviscar sermones tuos. Amen*". La première réalisation de sa promesse est justement cet acte de mémoire qu'est l'écriture de ce récit.

Mais il est un autre geste de mémoire. L'être tout entier de Pascal devra désormais faire mémoire de l'événement-révélation. Et cela pour ne pas oublier que la véritable mémoire de Dieu, la seule manière de "*le conserver*" c'est de suivre "*les voies enseignées dans l'Evangile*". La véritable mémoire, le mémorial le plus authentique est l'existence même de Pascal, suivre la parole de Dieu qu'est le Christ: "*renonciation totale et douce*". P. RICOEUR n'hésite pas à dire que "*le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*"¹⁸⁷ C'est en prolongeant dans sa vie les effets de l'événement que Pascal fait mémoire et, d'une certaine manière, devient lui-même témoin et lieu de révélation. Dans une perspective de foi, la mémoire est véritablement fidèle et créatrice lorsqu'elle est mémoire vivante de l'oeuvre du Créateur. Mémoire tournée vers le futur!

¹⁸⁶ Idem, p. 427.

¹⁸⁷ *Temps et récit I*, p. 85.

Dans ce sens, on peut dire que ce texte fait corps avec Pascal; c'est d'ailleurs ce que lui-même a voulu. La réception qu'un lecteur peut faire de ce texte engage sa volonté d'accueillir en lui une simple trace ou la force de présentification d'un "témoin"¹⁸⁸. Du récit, B. SESBOUË dit qu'il "*est aussi une interpellation qui peut être refusée*"¹⁸⁹. Et ce texte est bien le récit d'une révélation.

On peut donc dire que l'activité de la mémoire à l'oeuvre dans ce dire pascalien s'exerce selon un temps qui est substantiellement celui de la Révélation et de la réception humaine de cette Révélation. Aussi, les anachronismes n'ont plus de portée déterminante dans le temps du Royaume qui est celui de l'alliance avec l'Eternel. Par contre, l'histoire d'une vie (ses étapes, son évolution) garde tout son sens comme cheminement sur les voies de l'Evangile. Pascal ne parvient à réaliser ce qui lui arrive qu'en reconnaissant cet événement comme appartenant à une Histoire déjà racontée et en train de se faire à travers le récit de Pascal. Il épouse, par ce fait même la temporalité, propre de cette histoire. En reconnaissant son appartenance à cette Histoire Sainte, il accueille toute chose et lui-même et l'événement vécu grâce à ce temps spécifique. En se reconnaissant dans Moïse devant le buisson ardent ou dans Ruth confessant sa foi, ou encore dans les infidélités des hébreux et dans la trahison des disciples, il entre pleinement dans la chronique du Royaume. B. SESBOUË évoque cette caractéristique du récit biblique:

*"Ce qui permet au récit biblique d'avoir cette efficience, pour ne pas dire cette efficacité, c'est le fait qu'en lui-même se trouve déjà tressées les paroles de Dieu et les paroles des hommes". De ceux pour qui ce récit vient croiser le leur, B. SESBOUË ajoute qu'ils "sont partie prenante de ce récit. Le récit en eux a été fécond".*¹⁹⁰

Du point de vue de la foi, cette histoire déjà accomplie et revécue dans la rencontre toujours personnelle de l'homme avec Dieu se construit selon une temporalité spécifique. Et c'est cette temporalité, par laquelle Pascal donne sens à l'événement vécu et le transforme en expérience, qui seule permet de parler

¹⁸⁸ J. LADRIERE, op. cit., fin du chapitre consacré au langage des spirituels.

¹⁸⁹ Op. cit., p. 428.

¹⁹⁰ Op. cit., p. 425.

d'expérience spirituelle chrétienne. Cette temporalité humano-divine, temps de l'alliance, relie entre eux des faits, des sensations éparses, selon une ordonnance spécifique, conquise sur un désordre premier. L'existence de Pascal ainsi réunifiée, repensée, réordonnée, prend un sens tout autre parce que le principe d'unification, comme l'instrument de cette unification (le temps) ont changé. Mais ce qui change le plus radicalement est l'axe à partir duquel s'ordonnent les actes de Pascal passés ou à venir. Cet axe est celui d'une histoire qui est proprement celle de Pascal et du peuple de Dieu. Cette histoire n'est pas achevée; *"Nous en sommes les partenaires vivants. Elle est aussi faite des réponses de notre propre liberté et donc de nos pauvres récits. Elle est notre histoire"*¹⁹¹. Aucune autre temporalité n'aurait pu permettre à Pascal de raconter son histoire. Et c'est pourquoi les autres structures temporelles sans être niées sont relativisées, incapables qu'elles sont de donner sens à ce qui est advenu dans son être tout entier. Pourtant Pascal se souvient de ce qu'a été son existence; mais il s'agit là d'une sorte de relecture selon le paradigme de l'alliance. La vieille mémoire qui fonctionnait selon ces autres repères temporels est comme vidée de son contenu au profit de la seule mémoire désormais authentique: celle archaïque et universelle de l'alliance avec Dieu (*"Ecoute Israël"*) et celle renouvelée de l'alliance dans le Christ (*"Viens. Suis-moi"*).

Désormais, l'espace d'expérience qui articule la pratique existentielle de Pascal est habité par cette mémoire. Il fait de lui en même temps un témoin tendu par l'espérance vers une alliance parfaite et consommée; c'est là aussi que les mystiques et les martyrs se rencontrent comme devraient le montrer les analyses du chapitre suivant. Mais auparavant, un dernier regard en guise de synthèse sur le processus de temporalisation à l'oeuvre dans ce texte et, à travers lui, dans la construction du vécu en expérience spirituelle majeure.

3.3.4. En guise de synthèse.

Du vécu brut, on ne connaît que ce que la mémoire de Pascal en a retenu dans ces 25 lignes. Mais, parce que cette mémoire est justement présentée comme celle qui, purifiée et dévastée par le *"feu"* divin, ne peut désormais

¹⁹¹ Idem, p. 425.

sauvegarder que Dieu ou plutôt l'alliance scellée entre Pascal et Dieu, les paroles qui sont retenues portent en leur manière et leur matière la texture de ce qui transforme le vécu en expérience, de ce qui permet à Pascal de *réaliser* cet ébranlement comme événement spirituel et comme expérience. Or cette texture est éminemment temporelle. La prise de conscience qui ordonne cette expérience est temporalisante. En d'autres termes, Pascal se saisit de ce qu'il a vécu grâce à un ou plusieurs processus de temporalisation.

> La première saisie s'effectue selon l'ordre géométrique du temps linéaire qui repère sur un axe orienté un intervalle mathématiquement mesuré: "*Depuis(...) dix heures et demie jusques (...) minuit et demie*".

> Mais, si ce repérage ancre le vécu dans un espace social objectivable, la force de la réalité qui commande à la mémoire de Pascal écrivant, déborde de toutes parts cette mesure. D'abord en frappant d'imprécision les bornes de l'intervalle: "*Environ dix heures et demie (...) environ minuit et demie*"; mais surtout en superposant à cet axe un repérage à la fois social, religieux et spirituel, sorte de temps calendaire intermédiaire, celui du martyrologe.

> Ainsi, deux temporalités, deux schèmes temporels sont à l'oeuvre dès la première saisie. La mesure temporelle de l'événement est déjà double: d'une part une mesure cosmique, mathématique et d'autre part, par la mémoire des martyrs associés au temps social, une mesure spirituelle qui suppose que la mémoire de Pascal situe temporellement ce qui est vécu dans un temps religieux, collectif, ecclésial.

Ainsi, par ces saisies superposées, la conscience de Pascal structure religieusement son vécu; pour que des faits épars fassent une expérience, il faut les relier¹⁹². Ce qui d'abord les relie ici, c'est ce qui unit Pascal à des martyrs d'un autre âge mais invoqués en ce jour: l'appartenance de foi, temps de foi commune, déjà rencontré dans les premiers textes étudiés.

192 On pourrait ici évoquer une des étymologies possibles du mot religion (religare) et montrer que ce qui, par nature, peut relier totalement tous les éléments épars d'une vie d'homme est d'essence religieuse. A. FOREST cite ce mot de Faust: "*Il me manque le lien*".

> Cette approche semble épaissir l'intervalle géométriquement repéré; en fait, elle détermine seulement la profondeur de l'espace sur lequel se découpera l'événement. Cependant la mémoire de Pascal affirme par là que cet événement s'encadre bien dans l'histoire mais une histoire reconnue dans sa composante socio-religieuse. Pourtant, le cadre n'est pas le tableau! Le cadre voudrait borner le tableau mais l'oeuvre est d'un autre ordre. Que le peintre confie aux limites matérielles d'une pièce de bois ou de toile l'illimité de son inspiration ne la réduit en rien.

> Dès la ligne 4, l'illimité de ce qui a été vécu fait oublier le cadre. Cette *transgression* n'est possible que par le brusque changement de temporalité par lequel Pascal réalise dès lors l'expérience. Il fallait un temps spécifique non pour parler de Dieu mais pour parler des rapports de l'homme à Dieu, car il suffit qu'un des termes de la relation soit Dieu pour frapper d'incompétence tout schème issu de la seule raison humaine. Le langage mystique laisse alors à la parole humano-divine de la Révélation, au récit biblique, le soin de "réciter" l'inexprimable.

Le temps grâce auquel Pascal appréhende ce qu'il vit est le seul qui puisse sans le trahir, rendre compte de son rapport existentiel à Dieu. Des remarques tout à fait analogues ont été faites à l'issue des analyses précédentes. R. SOKOLOWSKI écrit:

*"Dans la foi chrétienne, nous prenons le monde d'une certaine manière; nous reconnaissons que les choses sont disposées d'une certaine manière et nous le faisons non pas parce que nous avons trouvé que, sans conteste, elles sont ainsi, mais à cause de la parole qui nous a été dite par Dieu"*¹⁹³.

Par un même acte, la mémoire religieuse de Pascal croyant et la mémoire purifiée de l'événement vécu se rejoignent permettant à Pascal de reconnaître (repérer) son histoire comme élément de l'Histoire Sainte. Peut-on aller jusqu'à dire que, pour le mystique, cette saisie est en fait la saisie de Pascal par la parole de Dieu? Par elle, Pascal se découvre spirituellement contemporain de tous ceux qui, un jour, se sont mis à l'écoute de cette parole. Tout se passe

193 R. SOKOLOWSKI, "Philosophie et acte de foi chrétienne", *Revue philosophique de Louvain*, 92-3 (1994), p. 285.

comme si, par l'acte de reprise effectué par Pascal, les paroles bibliques se saisissaient du vécu mystique pour l'incorporer dans et par un temps qui est celui d'une histoire sainte. Par cette temporalité requise, Pascal relie et constuit son existence comme histoire de sa présence à Dieu.

Sur un site ravagé par une explosion, il fallait s'attendre à constater un grand désordre. Il ne faut pas s'étonner que le récit de cette explosion dans une âme garde la trace de ce désordre. Pourtant, l'analyse du *Mémorial* de Pascal a montré qu'il s'agissait là d'un désordre savant et intégrateur. Intégrateur, dans la mesure où les temporalités qui ordonnaient précédemment le site sont maintenues tout en se découpant sur un horizon différent; savant, dans la mesure où ce désordre apparent cache un nouvel ordre qui le rend intelligible. Ainsi, la temporalité recherchée ne peut être ici que celle qui, gardant vive la force d'irruption de l'événement spirituel, est en même temps capable de dire le nouvel ordre advenu dans le cœur du mystique.

Et c'est d'abord à partir du désordre (déplacements, paradoxes, transgressions, fulgurances syntaxiques, etc) que la nouvelle ordonnance pouvait être recherchée. Mais toutes les fouilles ont pointé vers des actes de langage majeurs qui habitent le texte et lui donnent sa trace spécifique: d'une part, les actes de reprise des paroles bibliques et, d'autre part, des actes de désappropriation qui ouvrent une brèche vers l'étrange manière d'être-au-monde de celui qui a été visité par son Dieu. C'est à partir d'eux qu'une ultime exploration du site du *Mémorial* peut être tentée, comme c'est à partir de l'étrange acte d'espérance, acte de langage majeur du poème, que le temps de l'expérience mystique chez Jean de la Croix pourrait être mis en évidence.

Cette dernière perspective, pragmatique, sert de conclusion provisoire à la recherche du temps de l'expérience mystique sur les deux sites choisis.

3.4. *Le temps de l'expérience mystique.*

Ultime prospection des sites.

3.4.1. *Le temps de l'espérance mystique: Jean de la Croix.*

Comme le rappelle J. LADRIÈRE, le langage des spirituels est un langage descriptif qui prolonge l'expérience même qu'il décrit¹⁹⁴. En ce sens, les textes mystiques se prêtent facilement à une analyse qui fait appel aux théories de la narrativité. En particulier, le poème de Jean de la Croix peut aisément apparaître comme une suite de courts récits, porteurs allégoriques d'une expérience spirituelle exceptionnelle. Pourtant les analyses ont également montré l'importance majeure, pour la compréhension du texte comme pour la possibilité de l'expérience qu'il raconte, d'un acte qui fait l'objet, dans le poème, de quatre énoncés qui n'appartiennent pas au même registre métaphorique. Tout se passe comme si l'allégorie qui raconte l'exploit de fauconnerie ne fournissait pas les métaphores adéquates pour dire le mystère de l'expérience; comme si des trouées d'un autre ordre étaient requises pour que le dire soit vraiment spirituel. Au coeur du texte le mot *amour* joue déjà ce rôle mais il est comme serti par le récit alors que les quatre énonciations dont il est question maintenant se démarquent nettement de l'allégorie principale. L'acte qui les porte enveloppe le texte (il est explicite dans la première et la dernière strophe) et imprime au poème le sceau de la présence de son auteur, tout en confiant au lecteur la clef de cette expérience mystique (en d'autres termes le mode d'ouverture au texte requis du lecteur pour une compréhension *affine*)¹⁹⁵.

Y no de esperanza falto (v.2)

Porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera;
esperé solo esta lanca,
y en esperar no fui falto...(v.32-35)

194 J. LADRIÈRE, op. cité p. 67.

195 Idem, p. 81: "Une compréhension adéquate (du langage des spirituels) semble requérir l'intervention de la foi...Langage affin"(...) il ne peut être compris que dans la mesure où il parle au coeur".

J'espérai ce seul transport!

L'analyse de cet acte de langage, unique en son genre dans le texte, devrait nous introduire dans la pragmatique souterraine du texte, à partir de laquelle les récits allégoriques prennent sens. Les analyses structurales avaient déjà mis en évidence l'insistance du mystique sur l'espérance. Les quatre énonciations qui manifestent cette attitude du mystique sont des actes auto-implicatifs; ils indiquent tous des conduites passées à l'exception du seul acte au présent dont il est difficile de décider s'il est un décret, une proclamation ou un simple constat, peut-être les trois à la fois (*"L'espérance du ciel autant obtient qu'elle espère"*). Il sera nécessaire de tenir ensemble tous ces actes porteurs d'une même force performative.

Le temps passé, propre au récit, tend à désarmer, en partie tout au moins, l'usage performatif de l'acte; il convient donc, pour retrouver l'expérience native, de restituer la force originelle de l'acte de langage en le mettant au présent.

J'espère ce seul transport!

$$E = C (L : F (R, P) : A)$$

Le locuteur L, le JE, sujet de l'acte d'énonciation n'est déjà plus seulement l'oiseau de proie. L'énoncé inscrit, en surimpression sur le champ symbolique, le champ de l'acte chrétien d'espérance. La force illocutionnaire F est marquée par le verbe *espérer* qui fait que ce qui est énoncé, est réalisé dans le sujet au moment où le sujet de l'acte l'énonce. Quel est l'objet de l'espérance? "*Ce seul transport*" reprend le premier vers du poème: "*Ravi d'un transport d'amour*"; ce transport est la cause directe de la réussite de l'entreprise et donc du sommet de l'expérience. L'ambiguïté du vers 32 laisse entendre que l'espérance est espérance "*du ciel*" au sens où le mystique espère le ciel mais aussi au sens où l'espérance est un don du ciel. On retrouve une même interprétation ambivalente à propos du "*transport d'amour*" (*amoroso lance*) dont on ne sait pas s'il désigne le désir amoureux du mystique ou l'élan qu'imprime l'amour divin (au vers 18, "*l'amour me transportant* "). Bref, on hésite à désigner l'objet de l'espérance. L'énoncé peut aussi bien signifier: *J'espère être transporté par l'amour* que *J'espère me transporter par amour jusqu'à...* On peut dire que l'ambiguïté est elle-même signifiante et que les deux interprétations doivent être tenues ensemble.

L'acte de référence (R) implique donc à la fois l'auteur du poème et le ciel (vers 32) qui est aussi bien l'espace mythique auquel l'oiseau veut accéder que l'amour (vers 1 & 18), et qui désigne Dieu.

Ainsi, cet acte d'espérance présuppose à la fois un acte de désir et de volonté (je désire et je veux ce transport) et un acte de foi dans ce par quoi le vœu sera réalisé (le ciel, l'amour). On comprend alors que l'acte d'espérance soit immédiatement précédé dans le texte par un acte de proclamation qui porte un acte de foi, sorte de loi spirituelle majeure:

...l'espérance du ciel

Autant obrient qu'elle espère...(v. 32 & 33).

Pour le mystique chrétien, en espérant *le ciel*, on ne peut que l'obtenir parce que cette espérance dans le cœur de l'homme a sa source dans *le ciel*. Il en est de même de l'élan d'amour dont l'origine dans le cœur du mystique est l'Amour lui-même.

Ce qui soutient le JE VEUX, le J'ESPÈRE, le J'AIME de Jean de la Croix est en fait un JE CROIS premier qui agit tout au long de l'aventure sous des formes diverses mais qui confinent toutes à reconnaître et proclamer Dieu-Amour. C'est dans ce sens que espérer, aimer et croire, qui sont les performatifs éminents du langage des spirituels, contribuent à créer la dynamique de la vie spirituelle, un agir/pâtir qui culmine en une seule réponse: l'abandon de la volonté du spirituel à la volonté de Dieu.

On pourrait dire cela autrement; le succès de l'entreprise prédatrice de l'oiseau n'est possible dans le poème que par un abandon de sa volonté propre dans la volonté de celui qui avait inspiré le projet et imprimé l'élan. Mais cet abandon lui-même ne serait pas possible sans la force de l'espérance qui est, pour une large part, issue de la même source. Et la vertu d'espérance (sa présence dans le cœur de l'homme) suppose un acte de foi premier sans lequel elle est inintelligible. Tel est le tressage serré des actes spirituels par lesquels l'âme peut être unie à Dieu, peut "*atteindre ce qu'elle chassait*" qui est l'amour, origine et fin de l'entreprise. J. LADRIERE peut écrire:

Elle (la description de l'expérience mystique) doit être reçue comme portant témoignage pour une expérience qui a été vécue et à travers celle-ci pour la foi qui s'y trouve impliquée (...) Quelle que soit sa sublimité, le langage des spirituels ne peut que s'effacer devant le mystère qu'il contribue selon ses modalités propres d'expression à célébrer (...) il est une forme du langage de la foi ¹⁹⁶.

Ce qui a été vécu est interprété dans et par la foi, cette même foi qui habite toute la démarche. Par le poème, Jean de la Croix proclame qu'il a rencontré Dieu mais cette proclamation est comme un acte de foi c'est-à-dire de reconnaissance dans un Dieu qui lui a donné de le rencontrer, dans un Dieu qui l'avait devancé dans sa quête (qui l'a aimé le premier). On est là dans l'ordre du témoignage. Jean de la Croix met le lecteur en présence de la Révélation de Dieu à une âme. En Jean de la Croix, Dieu a visité l'homme. Jean l'a éprouvé et reconnu comme Dieu de sa foi, une foi qui est justement d'abord foi dans la Révélation du Dieu-Amour. L'acte de témoignage qu'est ce poème est de même nature que l'acte de témoignage des apôtres. Ils ont vu et ils ont cru. Jean a éprouvé dans son coeur des signes qu'il a reconnus comme étant ceux de la présence amoureuse d'un Dieu présent dans l'histoire, d'un Dieu-Esprit d'Amour, d'un Dieu vivant. Mais ce qui lui a permis de *réaliser* cette expérience, c'est sa foi, son espérance du ciel, son voeu d'amour et sa réceptivité à l'oeuvre de Dieu en lui. On peut aller plus loin et dire que, pour Jean de la Croix, c'est bien la foi, l'espérance et l'amour qui rendent l'expérience possible non par la grâce du locuteur mais par l'oeuvre de l'objet même visé par les actes de foi, d'espérance et d'amour, qui est Dieu même. L'analyse de la performativité de l'acte de langage montre que cet acte n'est intelligible que si l'on admet un renversement tel que la force performative viendrait de l'acte d'énonciation (il fallait que Jean de la Croix espère, aime, croit), non du locuteur mais de l'être même qui est la fin de ces actes. Les actes de Jean rendent possible l'oeuvre de Dieu qui, lui seul, peut donner aux actes de foi, d'espérance et d'amour leur efficacité propre.

Ce poème place le lecteur devant l'annonce de la Bonne Nouvelle de la venue de Dieu, comme les paroles des apôtres plaçaient leurs auditeurs devant l'annonce du Kérygme. Ce langage peut parler à l'intelligence, à la sensibilité mais *"il ne peut être compris que dans la mesure où il parle au coeur"* ¹⁹⁷. Ce

¹⁹⁶ Idem, p. 82-83.

¹⁹⁷ Idem, p. 82.

texte devient lui-même un appel à rencontrer Dieu; il en indique même le chemin. D'un même mouvement, il y a description d'une expérience, proclamation de la source divine qui a rendu cette expérience possible, et réalisation continuée de cette expérience dans un acte de témoignage. Le JE CROIS que suppose le J'ESPERE et qui a rendu l'expérience possible, est en même temps attesté par la réussite de l'entreprise. C'est comme si Jean de la Croix disait: j'ai eu raison de croire, d'espérer, d'aimer puisque ce en quoi je croyais, ce que j'espérais, ce que j'aimais, s'est réalisé en moi. Mais pour reconnaître que ces merveilles se sont réalisées en moi, que Dieu m'a visité, il me faut croire. En même temps, l'acte d'espérance qui a rendu possible l'expérience signifiait que la rencontre avec Dieu était déjà réalisée par la seule présence dans l'âme de la foi, de l'espérance et de l'amour. La bonne nouvelle annoncée par le poème, c'est aussi, désormais, cette présence de Dieu dans le coeur de tout croyant.

Dans sa vie, sa chair, son langage, le mystique rend témoignage du Dieu qu'il reconnaît avoir touché et du Dieu déjà là avant toute expérience, car on ne trouve que celui qui nous avait déjà trouvé; ce qui est transmis est véritablement la révélation de Dieu; mais cette transmission se fait sous le mode personnel et historique du contexte singulier de l'existence de Jean de la Croix. C'est pourquoi ce texte est un texte à part entière de la Tradition. Il s'agit vraiment d'un témoignage rendu à la présence continuée de Dieu-Amour dans l'histoire des hommes.

Sans la foi dans un Dieu d'alliance et d'amour, sans la présence dans le coeur de l'homme d'une réceptivité spirituelle telle qu'elle le rende *capax Dei*, il n'y aurait pas d'expérience mystique. Cette réceptivité, c'est-à-dire cette capacité de se saisir comme en relation avec Dieu, comme faite pour l'accomplissement de cette relation, c'est le creuset où se joue et se mesure l'histoire réelle du croyant; elle est ce qui rend possible l'histoire du croyant comme l'histoire d'une alliance avec Dieu. C'est, théologiquement, le temps humano-divin d'où jaillissent des actes de foi, d'espérance, d'amour. Temps spirituel, certes, mais dans le sens du temps de l'Esprit qui pousse vers les autres; temps du témoignage (la composition de ce poème par exemple) qui proclame que la rencontre avec Dieu est possible, du seul fait que l'espérance en nous est signe que notre temps est le temps de Dieu, le seul temps véritable. Temps existentiel qui permet à chaque croyant de lire sa vie comme une histoire d'amour.

3.4.2. *Le temps de la mémoire spirituelle: Pascal.*

L'ensemble du *Mémorial* apparaît d'abord comme le récit d'un événement. Postérieur à l'événement, ce texte peut aussi être compris comme la "réponse" de Pascal au choc de la rencontre-révélation de Dieu. Cette réponse peut alors être perçue globalement comme un acte de langage auto-implicatif, comme un acte performatif. Cet acte global, très complexe, serait alors composé de plusieurs actes de langage qui relèvent de divers usages et diverses formes de langage: le constat et la description (lignes 1-5); l'expression syncopée d'affects, lorsque Pascal évoque le retentissement de l'événement dans son âme et sa sensibilité; usage performatif du langage, lorsque Pascal laisse aux paroles bibliques le soin de dire l'expérience ou lorsqu'il décrète quel est le seul chemin possible pour trouver et conserver Dieu (2^{ème} partie du texte). Les analyses ont largement développé l'originalité des figures de style utilisées par Pascal. Dans ce dernier regard on s'attardera à certains actes de langage majeurs, ceux des citations bibliques par lesquels Pascal réalise l'événement qui vient de le saisir. Par eux, tout se passe comme si Pascal s'appliquait les paroles des témoins célèbres de l'ancienne alliance et même les paroles du Christ. Il s'agirait d'une *reprise réeffectuant* qui, par une sorte d'assomption mémorisante, réanimerait la force illocutionnaire des actes de langage produits par les personnages bibliques: l'engagement de Ruth, la reconnaissance ou la supplique de Jésus, jusqu'à la promesse du psalmiste. Ainsi, l'événement qu'il vient de vivre, Pascal s'en saisit d'abord grâce à la mémoire spontanée qui recueille le divers de l'expérience selon le paradigme des récits de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament et selon le centre et la raison d'être de la Révélation, le Christ-Jésus (on est très proche de l'anamnèse du didachiste! La seule différence porte sur le fait que Pascal est le bénéficiaire au présent de ces hauts faits ou que ces hauts faits ne sont pas évoqués comme souvenirs mais pour désigner la réalité présente).

La première reprise biblique concerne la Révélation du nom de Dieu à Moïse (Ex. 3,6). Dans la Bible, cette parole est celle de Dieu se révélant à Moïse après que celui-ci ait répondu à l'appel de son nom jailli du feu qui brûlait un buisson sans le consumer. Dans un raccourci saisissant, Pascal reprend la geste mosaïque, la pointe du texte de l'*Exode*, et les assume à plusieurs niveaux, semble-t-il.

> Comme le Moïse du récit biblique, il a été saisi par le feu dans lequel il reconnaît la présence de Dieu, ce que montre la proclamation du nom de Dieu; elle suppose que,

> comme Moïse, il a écouté, accueilli la parole de Dieu, celle qui lui permettra ensuite de le nommer, comme Moïse devant les Hébreux.

En fait, à travers la reprise de la parole de Dieu qui apparaît d'abord comme une proclamation de foi, Pascal assume le "me voici" de Moïse, qui était, pour Moïse comme pour Pascal, une réponse corrélative à l'appel de Dieu signifié par la présence du feu. On retrouve la force d'évocation du feu. Dans le feu dont Pascal est intérieurement embrasé, il reconnaît la présence de Dieu auquel il répond par l'écoute de sa parole qui ne peut être, pour lui, que celle donnée à Moïse puisqu'il s'agit de la Révélation suprême. La reprise du passage de l'*Exode* peut alors être décomposée en plusieurs actes de langage, principalement trois:

Je reconnais dans le feu le signe et l'appel de Dieu

J'écoute la parole de Dieu

Je proclame cette parole...

Mais, parce que je suis le fils de l'alliance nouvelle:

Je reconnais dans ce Dieu, le Dieu de Jésus-Christ et

Je le proclame.

En d'autres termes, le ME VOICI de Pascal ouvre la porte à l'accueil de la Révélation toute entière accomplie en Jésus-Christ. De ce fait, en Jésus, le Christ devient le centre et la raison d'être de toute Révélation, de toute alliance, de toute rencontre avec Dieu. Et c'est pourquoi, Pascal peut décréter: *Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile*. Pascal parle de l'Évangile, non de la Bible. Dans une perspective de foi, du point de vue de la Révélation divine, tout est compris et présent dans et par le Christ. Du point de vue de celui à qui Dieu se révèle, toute sa vie se pense selon le schème union/séparation. Le centre de sa vie est l'événement de sa rencontre (union). On a pu voir tout au long des analyses comment sa vie passée et sa vie à venir sont appréciées à la lumière de ce qui a pu ou pourrait le séparer de celui qui s'est révélé à lui. Il est remarquable que l'acte de langage consiste à assumer dans le présent, pour des faits présents, des actes de langage prononcés par d'autres, à des moments différents de

l'histoire; en proclamant dans un même mouvement que cette reprise est un acte de foi dans le même Dieu qui ne peut être que celui d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ, Pascal fait siens les deux points de vue: celui d'un être singulier, Pascal, pour qui l'histoire c'est d'abord *son* histoire centrée sur sa rencontre avec Dieu, et celui, transhistorique, de la réalisation de la volonté de Dieu-Père par son Fils en Jésus, c'est-à-dire le point de vue théologique du rapport entre la volonté du Père et la volonté du Fils de faire la volonté de son Père, de l'union du Père et du Fils. Pascal fait sienne cette deuxième perspective au point de reprendre les paroles de Jésus au moment le plus extrême de l'accomplissement de cette volonté : " *Mon Dieu me quitterez-vous?*". Nul ne peut être uni à Dieu sans le Christ, sans celui par qui Dieu s'est fait connaître pleinement, comme il s'était fait connaître obscurément dans les grandes figures de l'Ancien Testament. Ainsi, les actes de langage réinvestis par Pascal cachent en fait un dialogue par médiateurs interposés, dialogue requis pour l'intelligibilité de ces actes.

Feu

(présence de Dieu/ appel de Dieu)

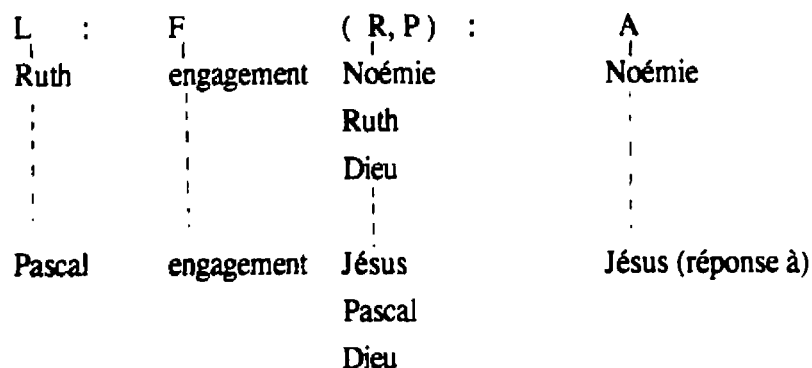
* (Me voici) de Moïse	->	* La mémoire de Pascal comme acte de présence
* Paroles de Dieu à Moïse	->	* Paroles de Dieu à Pascal
* Réponse de Ruth à Noémie->		* Réponse de Pascal à Dieu par la réponse à Jésus
* Paroles de Jésus à son Père->		* Paroles assumées par Pascal

Explicitement, les actes de langage repris par Pascal (lignes 6-15) sont un engagement, celui de Ruth, et un témoignage, celui de Jésus:

"*Ton Dieu sera mon Dieu.*" (ligne 10)

"*Père juste le monde ne t'a pas connu, mais je t'ai connu.*" (ligne 14).

La décomposition de la reprise par Pascal de l'engagement de Ruth s'écrit ainsi:



Ce n'est que parce que c'est, comme il le proclame, "*le Dieu de Jésus-Christ*" (ligne 8), que Pascal adhère à ce Dieu qui est aussi celui de la promesse de l'Ancien Testament (Jésus-Christ est la raison d'être de la promesse de l'Ancien Testament et donc de toute Révélation).

Creusons davantage (lignes 6-15)

Dieu	à Pascal	->	Le feu
Pascal	à Dieu	->	L'acte de mémoire
Jésus	à Pascal	->	par le N.T.
Pascal	à Jésus	->	par l'A.T.(acte de Ruth)
Pascal	(Attitude)	->	Oubli du monde
Pascal	à Dieu	->	par Jésus

Pascal témoigne qu'il vit son expérience comme s'il s'agissait d'un dialogue de Dieu avec Dieu dans son âme réceptive. Les seuls actes de langage explicitement repérables sont ceux du langage de la Révélation en tant que Révélation de la présence et de l'identité de Dieu par Jésus. L'ouverture qui rend possible l'expérience est l'activité de la mémoire de Pascal; double activité: rappel d'actes passés et oubli du monde; mémoire de Dieu à travers la tradition biblique. Ce type de mémoire est très particulier; il fait reprendre à Pascal les paroles mêmes des figures de la Bible jusqu'à celle de Jésus lui-même. Pascal confie à ces paroles le soin de porter son engagement et sa foi. Il semble qu'à partir de là, on peut avoir accès au mode de temporalisation propre à cette expérience.

De toute évidence, le temps qui structure la conscience de Pascal se manifeste de manière particulière dans l'activité mémorisante de la conscience (cf. chapitre V; synthèse phénoménologique) et surtout dans le rapport entre les actes

de langage "remémorés" et l'activité langagière de Pascal. Ce rapport est de l'ordre de l'assomption ou de la reprise réeffectuante. De cet acte, J. LADRIERE dit qu'il relève d'une *"performativité complexe faite de la reprise d'un acte de parole dans un autre"*¹⁹⁸.

Non seulement Pascal se souvient mais il s'efface devant l'acte de langage passé et désormais présent avec la même force illocutionnaire. Pourquoi la même? On peut penser que les actes de langage sont habités par des sujets qui s'impliquent dans l'acte au nom de la même alliance. En effet, dans l'acte fondateur, celui de l'engagement de Ruth, l'engagement supposait un acte de foi dans un Dieu qui est le même que celui auquel s'adresse l'acte de foi de Pascal. Il est le même du fait que Pascal, justement, assume l'histoire de Ruth, telle que rapportée par la Bible, c'est-à-dire qu'il l'assume comme appartenant à l'histoire de l'alliance et comme véhiculant un acte de foi semblable, par son origine, à celui qu'il sent la nécessité d'exprimer. En réhabitant la parole de Ruth, Pascal affirme sa foi non pas en Ruth mais en Celui qui est proclamé par Ruth comme le (son) vrai Dieu. En réalité, Pascal ne fait pas mémoire de Ruth mais sa mémoire fait jaillir la parole qui, dans un contexte de Révélation, répond à l'appel de Dieu (performatif corrélatif). Ce qui est assumé c'est le rapport de foi et l'engagement envers Dieu qui a appelé le premier. Par là, Dieu est reconnu grâce à la médiation de ceux qui l'ont reconnu et qui s'effacent: *"Ce n'est pas le témoin qui est cru mais ce qu'il annonce"*¹⁹⁹. Pascal n'imité pas Ruth; il répond à Dieu par un acte de reconnaissance consacré par le Livre de la Révélation. Alors cet engagement est l'engagement authentique de Pascal. Les paroles de Ruth ne sont pas un simple événement historique; elles font entrer celui qui les reprend dans une perspective de foi, dans l'économie du salut, dans une Histoire Sainte dont le centre et la raison d'être sont le Sauveur. D'une certaine manière, le Dieu de Ruth est le Dieu de Jésus-Christ. Ces paroles ne peuvent être reprises d'une reprise réeffectuante que dans cette perspective.

Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Ruth, le Dieu que rencontre Pascal, est le même Dieu de la promesse et de la réalisation de la promesse en Jésus. Spontanément, la mémoire de Pascal ne se souvient que de

¹⁹⁸ J. LADRIERE, op. cit., p. 33.

¹⁹⁹ Idem, p. 36.

ce Dieu qui est un Dieu d'alliance, un Dieu qui se fait connaître et reconnaître en et par Jésus. Ce qui importe par cet acte, c'est la réponse à Dieu, réponse de reconnaissance qui est proclamation, engagement et acte de foi. Le temps que suppose un tel acte est celui qui permet dans le coeur de l'homme l'écoute et la réponse à la parole de Dieu. C'est essentiellement celui qui permet un acte de présence, un ME VOICI. C'est pourquoi il est aussi celui qui mesure les faits d'une existence en termes de séparation et d'union.

Dans la 2^{ème} sous-partie (lignes 15-25), tous les actes de langage, actes explicitement auto-implicatifs, supposent cette mesure selon l'union/séparation. L'existence toute entière de Pascal est mesurée à cette aune, qui est celle de l'amour. Mais parce que Jésus est la pleine révélation du Père et qu'il est proclamé explicitement comme le médiateur, le temps mesure l'union/séparation d'avec Jésus. La mesure de cette séparation et cette espérance d'union, c'est l'histoire de chacun. Pour le mystique parvenu à l'union, la mesure et, par là, le temps, sont inutiles: seule existe la vie éternelle. Pascal peut alors affirmer que la seule manière de conserver cette union c'est d'être dans le Christ, dans la parole de l'alliance nouvelle. Les actes de langage de la 2^{ème} sous-partie manifestent ces mesures:

aveu: "*Je m'en suis séparé ...*" (de Dieu...de Jésus). (ligne 16)

prière: "*Que je n'en sois pas (jamais) séparé éternellement.*" (ligne 19 & 23)."

À cette prière, Pascal laisse répondre Jésus à travers des paroles qui énoncent la loi spirituelle par excellence: "*Il ne se conserve que par...*" (ligne 24).

Dans la perspective de l'union, un jour vaut une éternité; l'éternité est en un jour. La mesure de l'existence est démesure aux regards des repères temporels mondains. Le présent de Dieu, la Révélation de Dieu n'est pas seulement un événement datable; elle se fait dans le coeur des hommes où elle imprime un rythme existentiel spécifique, sorte de temps du temps, temps éthico-spirituel de l'alliance.

Lorsqu'une âme accueille la Révélation, la présence de Dieu, c'est toute la Révélation qui est présente. Pour dire cet accueil, l'acte privilégié est la

reprise des actes d'accueil de la Bible. Dans ce sens, Dieu a eu besoin du cœur de l'homme pour que sa révélation soit reçue. Et les hommes ont besoin que des hommes aient reçu la révélation pour la transmettre à leur tour; telle est la Tradition. Toutefois, si la mémoire pascalienne, qui assume les paroles bibliques dans un acte de réeffectuation, rend présente l'alliance ancienne, elle le fait "aujourd'hui", dans le présent de Pascal, à travers l'alliance nouvelle rendue possible par Jésus-Christ et déjà présente en attente dans la révélation à Moïse ainsi que dans l'engagement de Ruth.

La spécificité du temps de la conscience chrétienne est là; un temps de *l'entre-deux* selon l'expression de J. LADRIERE, mais un temps qui est tout entier requis par la volonté d'alliance de Dieu et par l'existence des hommes (il faut que du temps existe pour la réponse de l'homme). Le vœu de l'alliance créait le temps par lequel le croyant peut se saisir de sa propre réalité, celle du monde et des autres. Mais aussi, en chaque existence, se vit toute l'histoire du salut dès lors que le croyant est uni à Dieu par la présence de celui par qui s'accomplit le salut, le Christ. Ceci se réalise tout particulièrement dans le mystère de l'eucharistie²⁰⁰.

L'étude de ces quelques actes de langage a montré la nécessité de ce temps pour comprendre l'ordonnance du texte. Pour le croyant, chaque rencontre avec Dieu (l'expérience mystique plus que toute autre) porte toute l'histoire de la nouvelle alliance. En ce sens aussi, les paroles bibliques traçant l'alliance sont porteuses de toute la signification passée, présente et à venir de l'histoire des hommes, reconnue, dans une perspective de foi, comme histoire des rapports de l'homme avec Dieu. Le Dieu qui se révèle à Moïse est le Dieu d'Abraham, mais aussi celui de Pascal parce qu'il est depuis toujours le Dieu de Jésus-Christ.

200 Il est intéressant de constater comme les commentaires de J. LADRIERE concernant les actes de langage propres à la liturgie eucharistique, pourraient s'appliquer, pour une large part, à l'union mystique et au martyre. Il dit par exemple: "Ce qui a eu lieu a lieu à nouveau, dans une sorte de présent multiplié qui fait coïncider toutes les eucharisties avec la Sainte Cène et avec tout ce qui, en elle, s'exprimait, s'annonçait et s'accomplissait" et encore: "Il y a comme une distanciation qui ouvre un intervalle historique: celui de la vie de l'Église (...) le même mystère s'accomplit mais d'une manière toujours nouvelle selon la nouveauté d'une participation où la communauté (on pourrait dire ici Pascal) apporte sa propre vie, sa charge d'humanité, son péché dont elle demande d'être libéré et son espérance", p. 324 sq.

La reprise réeffectuant des performatifs bibliques ne consiste pas seulement à réitérer les paroles bibliques mais à les reconnaître comme celles de telle rencontre avec Dieu et de toute rencontre avec Dieu; rencontre unique, toujours nouvelle (Pascal commence par objectiver sa rencontre dans un cadre historique précis) mais aussi déjà portée en attente par toute révélation authentique et parfaitement accomplie dans la personne de Jésus. Le *Mémorial* de Pascal est à la fois unique et universel comme l'est le poème de Jean de la Croix. Ce qui est vécu par Pascal comme une incorporation de la présence de Dieu (Pascal est ébranlé dans toutes ses facultés) sera humblement "conservé", nourri par une vie quotidienne désormais balisée par "*les voies de l'Évangile*" (lignes 13 & 24), en Eglise (ligne 26).

Ainsi, comme pour les textes relatifs au repas eucharistique, l'étude des actes de référence impliqués dans les actes de langage majeurs qui portent les deux textes mystiques a permis de mettre en évidence l'existence d'un temps sans lequel ces actes et l'expérience qu'ils manifestent seraient impensables.

CHAPITRE IV

LE TÉMOIGNAGE

EXPÉRIENCE DES MARTYRS

"Il contemple le combat du Christ lui-même auquel il veut communier" 201.

Les deux nouveaux sites sur lesquels la recherche va se fixer maintenant sont des sites "inachevés". En effet les textes parlent du don de leur vie que les auteurs pressentent comme proche. Le sens de ces textes (ce vers quoi se dirigent ces textes) est au-devant d'eux, selon une perspective chronologique, historique. Le temps que les fouilles devraient mettre au jour est donc d'abord celui par lequel le futur martyr se saisit (comme par anticipation) du terme de sa vie terrestre. Cette saisie appartient déjà en propre à l'expérience du martyr.

Dans la proximité de l'événement décisif, la conscience chrétienne se recentre sur sa raison de vivre et, dans ces actes de parole ultimes, devrait livrer à vif, dans sa pureté native, ce qui structure son rapport au monde, aux autres et à son Dieu. Notre recherche postule qu'une temporalité spécifique est un des éléments déterminants de cette structure.

4.1. Introduction.

4.1.1. Une expérience privilégiée.

Parmi les différentes formes que peut prendre la nécessité pour un chrétien de témoigner de sa foi, le don total de sa vie dans le martyre a été reconnu par les communautés chrétiennes, dès les origines, comme la plus haute

201 B. PITAUD, "La mystique chrétienne", dans *Christus*, 162, Avril 1994, p. 179.

manifestation, la plus éminente. On a voulu voir dans cet acte suprême le lieu où se rejoignent et s'accomplissent les différentes manières d'être-du-Christ. En cet acte sont réunifiées, condensées, les lignes de force de l'identité et de la dynamique chrétiennes: la conversion, le baptême (le don de leur vie fut pour beaucoup de martyrs leur véritable baptême), l'accomplissement parfait du commandement nouveau et surtout l'union au Christ par la participation à sa Passion et à sa mort²⁰². Par cet acte ultime, le martyr chrétien a conscience de parachever en sa chair sa foi et son amour du Christ. On devrait donc trouver là l'expérience chrétienne par excellence, lieu éminent et privilégié où s'accomplit la vie chrétienne, où, selon l'expression d'Ignace d'Antioche, le chrétien "*non seulement parle mais veut, non seulement est dit chrétien mais l'est trouvé de fait*"; "*Si je le suis de fait, je pourrai me dire tel et être un vrai croyant*" ²⁰³

L'analyse d'expériences à la fois aussi singulières et totales devrait permettre de mettre en évidence de façon déterminante la texture de toute expérience chrétienne²⁰⁴ et, par là, compléter, confirmer ou accomplir la recherche entreprise à travers les analyses de l'expérience du repas eucharistique et des mystiques chrétiens. Pourtant, si ces dernières analyses s'imposent comme incontournables, elles se révèlent très vite pratiquement impossibles à engager. On se heurte en effet, par la nature même de l'objet d'étude, à une série d'apories apparemment insurmontables.

4.1.2. Une entreprise improbable. Les apories.

La première aporie et la plus importante affecte le concept d'expérience. Peut-on sans contradiction, sans paradoxe, parler de l'expérience du martyr? Quel que soit le sens donné au concept délicat d'expérience, celle-ci suppose toujours la claire conscience d'un fait, d'une réalité liée au sujet de l'expérience. Comprenant le martyr dans son acception la plus reconnue comme

²⁰² Cf. par exemple, Phil 1, 20.

²⁰³ *Lettre aux Romains*, III, 2.

²⁰⁴ Il ne s'agit pas de dire que toute expérience chrétienne est expérience du martyr et qu'en ce sens le martyr est le modèle absolu du chrétien. On dira seulement que tout chrétien se sent appelé à être témoin de sa foi, de son espérance et de son amour. Pour atteindre le témoignage en son centre, il est plus aisé d'analyser l'expérience de ceux qui, dans des circonstances particulières, ont totalement répondu à cet appel dans leur cœur et dans leur chair jusqu'à donner leur vie par amour.

"la mort endurée pour sa foi", il semble impossible qu'un martyr puisse avoir une conscience réflexive de la réalité vécue de sa propre mort. On retrouve ici les fameuses apories relatives à "l'expérience" de la mort. Dans l'hypothèse probable même où celui qui subit le martyre est conscient de ce qu'il vit, cette conscience immédiate ne peut se transformer en une expérience qui suppose une distance temporelle. Expérience limite, rendue, par sa nature même, hors de portée du langage. A. CAMUS et, en général, les philosophes de l'existence, ont parfaitement désigné ces paradoxes. Celui qui meurt a vécu la mort mais on ne peut dire qu'il a fait l'expérience de la mort; ceux qui sont proches font l'expérience de leur rapport à la mort de l'autre mais non l'expérience de la mort. Cet *agir/pâir* échappe par sa nature au langage et, par là, à toute communication. L'aporie est aggravée si l'on reconnaît que les expériences dont il est question dans cette recherche ne sont pas closes sur elles-mêmes mais supposent au contraire une ouverture à autre chose qu'elles ou, du moins, à un dépassement de l'expérience.

Faut-il alors reconnaître là les limites ultimes de toute connaissance humaine? Reconnaître en particulier qu'aucun texte ne peut être retenu comme témoin de ce qu'il ne faudrait plus appeler *l'expérience* du martyr? Telle est la deuxième aporie: aucun texte ne peut être écrit au sujet de leur martyr par ceux qui l'ont réellement vécu.

Pour tenter de lever ces apories:

> Il semble difficile, même en étirant au maximum le concept, de redéfinir l'expérience afin qu'elle permette d'y inclure soit les textes des témoins du martyr soit les textes de ceux qui sont condamnés et attendent le martyr. L'expérience, telle qu'on l'a conçue, suppose toujours la distance langagière qui permet à une conscience de penser, de conceptualiser et donc d'interpréter un vécu. On pourrait toutefois trouver dans l'histoire des exemples fameux de ce qu'on a appelé des "expériences imaginées". Certes, elles appartiennent au domaine des sciences et on a pris soin, au début de l'étude²⁰⁵, de distinguer le concept d'expérience scientifique et celui d'expérience spirituelle en prenant appui sur différentes analyses récentes qui insistent sur ces différences d'ordre. Lorsque GALILEE, faute de matériel et d'une instrumentation adéquate,

205 Cf. Chapitre I.5, pp. 18-22.

"imagine" ce que serait l'expérience qu'il aurait pu faire si cette instrumentation existait, il parvient à parler avec une rigueur et une fécondité (confirmées plus tard) de ce qu'il ne pouvait réaliser et qui ne le sera que des années, voire des siècles plus tard. On peut arguer de la nature même de l'expérience et surtout de la nature de l'instrumentation scientifique qui est parfaitement prévisible (les instruments n'étant que des théories matérialisées) alors que dans le champ des réalités toujours singulières de la foi, la rationalité scientifique est inopérante ou "hors d'ordre".

Pourtant, malgré toutes ces réserves, ne peut-on pas dire que l'expérience du martyr (comme témoignage de foi) sera nécessairement de même nature que ces réalités mêmes de la foi et que, dans cette fidélité et sans réduire la liberté des personnes, le sens de cet acte peut être anticipé ou préfiguré sinon prophétisé? On verra plus loin combien cette hypothèse apparemment incongrue et qui semble créer une aporie supplémentaire, peut se révéler féconde et même déterminante. Mais il est prématuré de vouloir ici la retenir.

> Par contre, il serait intéressant de s'interroger sur la réalité même du martyr et de se demander s'il n'est pas irréaliste ou *injuste* (au sens de non ajusté au fait) de réduire le martyr au seul fait d'endurer la mort, instant en soi difficilement déterminable. Ne faut-il pas considérer le martyr comme une *geste* au sens le plus intense du terme, donc une réalité qui suppose une gestation dont l'aboutissement serait, pour le chrétien, la naissance, *dies natalis*. On pourrait alors parler d'une expérience du martyr dans l'expérience même de cette gestation, expérience continuée peut-être par sa fécondité même.

Mais alors l'histoire de la chrétienté nous a légué de nombreuses traces de cette *expérience étendue*. En particulier, les minutes des procès et surtout des lettres de ceux qui, dans leur cœur, ont déjà donné une vie qu'ils savent leur être réclamée. Parmi celles-ci, on en retiendra deux: d'abord la plus fameuse, la *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche ainsi qu'une autre, plus modeste mais extrêmement précieuse pour ce projet, celle qu'Isaac Jogues, jésuite en Nouvelle France, écrivait à un ami avant une mission qu'il pressentait être pour lui la dernière.

L'analyse des temporalités qui texturent les passages choisis permettra de mettre en évidence une troisième manière spécifique à la foi chrétienne de lever l'aporie propre à l'expérience de la mort dans le martyr chrétien. Peut-être pourra-t-on alors constater la dépendance de ces apories à l'égard d'une conception strictement rationnelle de la temporalité.

4.2. *La Passion selon Ignace d'Antioche.*

La lettre aux Romains (IV-VI).

*"These writings have played an important role in the theological reflections of the churches and represent a central point of contention in the scholarly discussions of christian origins"*²⁰⁶.

4.2.1. *Introduction.*

Les qualités tant littéraires que théologiques et spirituelles des lettres qu'Ignace a écrites tout au long du voyage qui le conduisait d'Antioche à Rome pour y être martyrisé, ont contribué à faire très tôt de ce recueil un élément du patrimoine chrétien; tout particulièrement la *Lettre aux Romains* saluée par beaucoup comme une perle de la littérature antique²⁰⁷.

4.2.1.1. *L'authenticité.*

Bien que cette étude ne soit pas de nature historico-critique, il est nécessaire de rappeler le caractère authentique du texte choisi. Quelles que soient les discussions, les débats relatifs à l'authenticité du corpus ignatien, les historiens et exégètes reconnaissent aujourd'hui dans la recension *moyenne*²⁰⁸ la

²⁰⁶ W.R. SCHROEDEL, *Ignatius of Antioch*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 1.

²⁰⁷ John E. LAWYER, "Eucharist and martyrdom in the letters of Ignatius of Antioch", *Anglican Theological Review*, Sum 1991, p. 281. A propos de cette lettre, il dit qu'il s'agit de "one of the finest literary expressions of christianity during the second century", reprenant une affirmation de Bruce METZGER, dans *Canon of the New Testament*, N-Y. Oxford University Press, 1987, p. 44.

²⁰⁸ *Moyenne*, c'est à dire celle qui, contrairement à la recension longue, ne retient pas certains textes attribués à Ignace et dont l'authenticité semble douteuse.

rédaction effective de l'évêque d'Antioche. Celle-ci comprend, entre autres, la célèbre *Lettre aux Romains* dans la rédaction adoptée ici²⁰⁹.

4.2.1.2. Le corpus.

La célébrité de cette lettre et ce qui la distingue des six autres tiennent, semble-t-il, à deux éléments qui intéressent directement notre propos: sa qualité littéraire (la poétique et la rhétorique de ces passages seront de précieux révélateurs) et surtout les circonstances singulières qui l'ont rendue possible et nécessaire aux yeux d'Ignace; il écrit à l'Eglise de Rome, terme de son parcours, qu'il soupçonne de projeter de le faire évader afin de lui éviter le sacrifice suprême. La première partie de la lettre précise admirablement ces circonstances.

Le corpus retenu ici ne couvre pas la totalité de la lettre. Trois arguments président à ce choix:

1. Argument rhétorique. On retient avec W.-R. SCHROEDEL un premier découpage du texte en fonction de la composition traditionnelle des lettres grecques. Ce découpage est donc imposé par une expression couramment utilisée, destinée à créer des transitions dans le texte; il s'agit d'une *reference to writing* qui revient à deux points clefs de la *Lettre aux Romains* (IV,1 et VIII,1). Dans un premier temps, on peut donc retenir comme partie centrale de la lettre les paragraphes IV à VIII,1.

2. Argument structurel. À l'intérieur de ce corpus central, un nouveau découpage peut se faire grâce à la mise en évidence d'une structuration qui articule une symétrie dans les paragraphes IV, V et VI, autour d'un élément rhétorique qui crée une fracture jouant le rôle d'axe de symétrie et sur lequel on reviendra longuement: Συγγνώμην μοι ἔχετε τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω, "pardonnez-moi; ce qu'il me faut, je le sais, moi" (V, 3).

209 À ce sujet, voir l'article de B.SESBOUË consacré à la recension de plusieurs ouvrages concernant Ignace d'Antioche: "Théologie patristique grecque", *Recherches de Sciences Religieuses*, 80-1 (1992), pp 99-101.

La traduction adoptée est celle du P. TH. CAMELOT, O.P. pour l'édition de "Sources Chrétiennes", 10, Paris, Cerf, 1951, à une variante près qui sera précisée dans l'analyse.

À cela, s'ajoutent quelques arguments poétiques non négligeables: ces trois paragraphes (IV, V et VI) représentent un sommet; ils sont les plus riches en hyperboles, formules emphatiques et pathétiques.

3. Arguments sémantiques. Le corpus central s'organise autour d'un même thème: *je mourrai de bon coeur*. Mais les paragraphes IV, V et VI développent exclusivement des arguments positifs pour la vie d'Ignace sans évoquer les arguments positifs pour les romains. De plus, l'évocation du martyr est surtout développée dans ces trois paragraphes dont la structuration temporelle est l'objet de cette analyse.

Le corpus retenu, avec le principe de clôture du texte tels que le présuppose les analyses sémiotiques contemporaines, comprend donc les trois paragraphes IV, V et VI. Ainsi, l'analyse considérera ces trois paragraphes comme un tout (principe de clôture) porteur en lui-même des éléments permettant de déterminer la ou les temporalité(s) qui l'anime(nt) (principe d'immanence)²¹⁰. Comprendons bien qu'il ne s'agit pas ici de découvrir *le sens* de ce texte mais de rechercher une des conditions *a priori* de ce qui a permis l'écriture d'un tel texte et qui peut, de ce fait, se révéler comme un des principes herméneutiques pertinents. Cependant, pour avoir accès à ces principes de temporalisation, antérieurs au texte comme la trame d'un tissu peut l'être par rapport au tissu fini, il faut ouvrir des brèches dans la texture finale. Ces brèches seront possibles grâce aux différentes approches méthodologiques.

4.2.1.3. Problèmes de méthode.

Comme pour les textes analysés précédemment, l'objectif est spécifiquement de mettre en évidence les processus de temporalisation propres à la conscience ignatienne, sachant que cette conscience est elle-même la cheville ouvrière de ce qu'on persistera à appeler l'expérience du martyr.

²¹⁰ À ce propos, voir par exemple J. DELORME, "Sémiotique du récit", *Recherches de Sciences religieuses*, 73 (1985), p. 90 sq.

L'originalité, la richesse et la complexité littéraires d'un tel texte rendent particulièrement difficile le choix d'une méthode unique et pertinente. On opte pour une approche globale guidée d'abord par le genre littéraire du corpus (il s'agit très explicitement d'une lettre)²¹¹, puis par une analyse herméneutique inspirée par certains concepts de KOSELLECK repris par P. RICOEUR dans *Temps et Récit, III*²¹² et enfin par la problématique de la figuration et de la configuration du temps autour du concept d'événement telle qu'elle est présentée par P. RICOEUR dans plusieurs ouvrages et articles.

Là encore, seule une grande souplesse méthodologique, mais non l'abandon de la rigueur, peut permettre de mener à bien la tâche extrêmement délicate de "forcer au nid" le principe temporalisateur qui anime le texte.

LE TEXTE

IV - Moi, j'écris à toutes les Églises, et je mande à tous que moi c'est de bon coeur que je vais mourir pour Dieu, si du moins vous, vous ne m'empêchez pas. Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi une bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que dans mon dernier sommeil, je ne sois à charge à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Implorez le Christ pour moi, pour que par l'instrument (des bêtes), je sois une victime (offerte) à Dieu. Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul: eux, ils étaient des apôtres, moi, un condamné; eux, ils étaient libres, et moi jusqu'à présent un esclave. Mais si je souffre, je serai affranchi de Jésus-Christ et je renaîtrai en lui, libre. Maintenant, enchaîné j'apprends à ne rien désirer.

211 Cette première approche permettra de mettre à nouveau à l'oeuvre les concepts propres à une analyse pragmatique des actes de langage, déjà utilisée pour les premiers textes.

212 Ce qui gravite essentiellement autour du concept de *monde du texte*.

V - Depuis la Syrie jusqu'à Rome, je combats contre les bêtes, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats; quand on leur fait du bien, ils en deviennent pires. Mais par leurs mauvais traitements, je deviens davantage un disciple, mais "je n'en suis pas pour autant justifié".

Puissé-je jouir des bêtes qui me sont préparées. Je souhaite qu'elles soient promptes pour moi, et je les flatterai, pour qu'elles me dévorent promptement, non comme certains dont elles ont eu peur, et qu'elles n'ont pas touchés. Et si par mauvaise volonté, elles refusent, moi je les forcerai. Pardonnez-moi; ce qu'il me faut, je le sais, moi. C'est maintenant que je commence à être un disciple. Que rien, des êtres visibles et invisibles, ne m'empêche par jalousie de trouver le Christ. Feu et croix, troupeaux de bêtes, lacerations, écartèlements, dislocations des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve Jésus-Christ.

VI - Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. il est bon pour moi de mourir (pour m'unir) au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint.

4.2.2. L'analyse.

4.2.2.1. Approche pragmatique.

Une lettre. Les lettres d'Ignace ne sont pas des épîtres comme le sont les textes de St Paul dans les écrits canoniques. Le ton familier, éminemment personnel et personnalisé contribue à faire directement pénétrer le lecteur au cœur

de la vie d'une personne qui ouvre un dialogue avec des frères, des amis qu'elle doit prochainement rencontrer. Une très forte charge affective fait vibrer ces pages et masque au premier regard leur portée spirituelle universelle. Le genre épistolaire et ce caractère délibérément intime autorisent plusieurs remarques qui guideront l'approche du texte.

Comme toute lettre, la *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche peut se mettre sous la forme générale: *J'écris pour dire quelque chose à quelqu'un*. Si, dans un premier temps, on applique à ce texte les concepts propres à l'approche analytique de la théorie des actes de langage, on dira que la lettre, considérée comme un seul énoncé global, comporte, en tant qu'énoncé, trois aspects. En écrivant cette lettre, Ignace accomplit simultanément trois actes.

1. Un acte locutionnaire, car le texte a un sens et une référence (il dit quelque chose). Il a un contenu propositionnel qui peut se prêter à de multiples analyses de types sémiotique et sémantique.

2. Un acte illocutionnaire, car ce texte possède une ou plusieurs forces caractéristiques appelées forces performatives ou illocutionnaires; par exemple, celle de la prière ou de la proclamation. L'étude des pronoms et des verbes permet de déterminer la nature de ces forces. En disant, Ignace *fait*. Son langage ne décrit pas seulement des faits, mais accomplit un acte, ici un acte auto-implicatif.

3. Un acte perlocutionnaire, car, en adressant cette lettre à la communauté chrétienne de Rome, il veut entraîner un certain effet de changement chez son auditoire. On peut donc dire qu'Ignace fait ici du langage un usage à la fois performatif et causal: il cherche à modifier la conscience de son destinataire.

L'analyse de ces trois actes de langage permettra de trouver les brèches, les ouvertures nécessaires pour débusquer les temporalités sous-jacentes à l'expérience que l'auteur fait du martyre.

Écrire une lettre est un acte perlocutionnaire, c'est-à-dire un acte de communication qui intègre un acte double de composition (écriture) et de lecture (reconstruction et appropriation par le lecteur).

Une lettre crée une situation relationnelle; elle vise à ouvrir une zone spatio-temporelle, celle d'un dialogue. Un tel objectif suppose l'existence et la rencontre de deux *univers humains*, deux *manières d'être-au-monde*. Chacun de ces univers est texturé par un espace-temps particulier; chacun a une ou plusieurs temporalités propres qui lui permettent de structurer son rapport au monde. Pour que la communication soit rendue possible, il faut que ces mondes trouvent une zone commune de compréhension. L'auteur de la lettre ne peut ignorer le monde de l'autre; il sait que d'une manière ou d'une autre son propos doit en intégrer suffisamment d'éléments pour que sa parole soit reçue. On pourrait dire: il suffit d'utiliser le même langage. Oui, si par là, on fait référence non seulement au code langagier utilisé mais aussi au monde qu'il infère.

Mais, en même temps, le destinataire doit être rendu capable d'accueillir le monde de l'auteur (du locuteur) pour qu'un dialogue et non une simple information circule dans le texte. On doit donc pouvoir retrouver, à travers la texture de la lettre, à la fois les éléments majeurs de chacun de ces deux univers et aussi les conditions de la rencontre. En d'autres termes, pour que la lettre d'Ignace aux Romains soit efficace, elle doit porter une texture spatio-temporelle propice à la communication. Cette nécessité avait déjà été notée à propos du texte de Justin, dans son souci de communiquer avec l'empereur. Dans la situation d'Ignace, on pourrait penser que le terrain commun au locuteur et au destinataire est évident. C'est loin d'être le cas, puisque l'objet même de la lettre est de transformer la réception que les Romains ont de la mort d'Ignace pour qu'ils abandonnent leur projet de le sauver du martyre. Certes, leur préoccupation est apparemment commune, ou, du moins porte sur le même objet: la mort d'Ignace. Mais les deux manières d'accueillir cette mort s'opposent; par là même, le texte d'Ignace ne peut que trahir cette opposition et révéler en même temps le terrain commun à partir duquel le dialogue, voire la conversion, est possible. Car Ignace doit nécessairement montrer qu'il connaît la position qu'il cherche à modifier. Ainsi, ce texte ne devrait pas seulement révéler le temps de l'expérience du martyre mais aussi la temporalité à l'oeuvre dans la conscience des chrétiens de Rome ou du moins l'interprétation qu'Ignace s'en fait; et c'est l'opposition à cette conscience qui contraint Ignace à révéler les fondements de sa propre "conscience", ceux de son rapport à sa propre mort et de la temporalité qui la structure. Ces remarques invitent à entreprendre dans le texte l'étude des signes révélateurs de ces deux mondes et de celui qui peut les faire se rencontrer,

conscient cependant que la perception romaine est *médiatement* présentée par l'interprétation d'Ignace. Le monde du destinataire est induit par les actes de langage de l'auteur; ce que devrait révéler l'analyse des actes locutionnaires et illocutionnaires. Ces remarques devraient suggérer également une réflexion sur notre propre manière de nous approprier le texte d'Ignace. La théorie des actes de langage parle de la nécessité d'un langage *affin* pour une compréhension de ce type de textes.

Une autre caractéristique des lettres en général peut ici être un indicateur précieux et prendre, à cause du contexte, une importance toute particulière. Dans une lettre, le présent, celui de l'acte d'écrire ("*Moi, j'écris à toutes les églises...*" (IV,1)) a cette particularité étonnante d'abolir et tout à la fois de maintenir la distance temporelle qui sépare le moment de l'écriture de celui de la lecture, le moment de l'émission de celui de la réception, distance accentuée ici par l'époque et par les lieux. Le locuteur, Ignace, se projette fictivement dans un futur qui sera le présent réel du lecteur, l'Eglise de Rome, en supposant que le lecteur rendra présent ce qui, alors, sera déjà du passé. Une lettre crée là encore un univers spatio-temporel propre à la tension écriture/lecture qui tend à abolir provisoirement, par l'espace matériel de la lettre, le caractère irréversible du temps et le changement qui est associé à un tel temps-*Chronos*. Cet effet *magique*²¹³ est majoré lorsque le texte de la lettre ne décrit pas des faits qui, étant passés, sont supposés ne plus changer mais accomplit une action par la force même du langage utilisé; c'est le cas ici puisqu'une part importante de la lettre est une supplique. Cela suppose également que le locuteur affirme par là même qu'il n'aura pas changé lorsque le récepteur lira la lettre; et cela suppose encore que le lecteur, la communauté chrétienne de Rome, sera restée telle que l'imagine le locuteur au moment où il rédige la lettre. Alors que, de toute évidence et nul n'est dupe, bien des éléments auront changé. Mais justement, le rapport épistolaire fait qu'on vit à la fois dans le temps historique calendaire qui mesure des changements irréversibles et dans ce qu'il faut bien appeler un temps de la permanence, un espèce de temps *en dehors de la loi du temps*, temps privilégié de la rencontre et qui exige que ce qui est écrit ait tout son poids de sérieux: *scripta manent*, les

213 On touche là au pouvoir de présentification propre à certains actes de langage. J. LADRIERE développe ce point à propos du langage liturgique, op. cit.

écrits restent!²¹⁴ Tout se passe comme si la nature même de la communication épistolaire requérait de la part des correspondants qu'ils s'engagent à n'écrire qu'à partir de ce qui en eux a quelque chance de perdurer: exigence de fidélité à soi et à l'autre. Ceci est d'autant plus exigeant que le climat de la lettre est plus intime ou relève de réalités plus personnelles.

Il y aurait donc une temporalité spécifique à l'art épistolaire particulièrement remarquable ici à cause du contenu *dramatique* de la lettre. Les initiatives présentes prises par Ignace dans cette lettre sont autant de conduites et d'engagements envers la communauté: *"C'est de bon coeur que je vais mourir (...) Laissez-moi être la pâture des bêtes (...) Puissé-je jouir des bêtes qui me sont préparées(...) Permettez-moi, etc."*. Ces engagements et ces conduites sont faits pour durer, d'une durée indéterminée. Par là même, ils ont un statut transtemporel. Ils ont commencé (la lettre d'Ignace est datée) mais n'ont pas concrètement de fin prévisible sinon celle de l'événement auquel ils se réfèrent et dont l'occurrence ne dépend pas d'Ignace. Ces initiatives supposent donc une permanence, qu'on peut qualifier d'existentielle, du seul fait qu'elles sont destinées à être reçues dans un futur indéterminé. L'évolution des circonstances, des choses et des êtres n'est pas supposée les affecter alors que cette évolution peut ébranler et modifier certains comportements d'Ignace, extérieurement visibles. Réaliste, Ignace les prévoit tout en mettant en garde ses interlocuteurs contre de tels changements dont ils ne devront pas tenir compte s'ils adviennent: *"Et si quand je serai près de vous je vous implore, ne me croyez pas. Croyez plutôt ce que je vous écris"* (VII, 2). Cela suppose une certitude, une assurance décidée qui relèvent d'un autre ordre que celui des réalités transitoires, passagères, qui cependant peuvent l'affecter. On comprend qu'une telle certitude n'aille pas de soi et requière pour être reçue, une explication convaincante. Elle suppose en outre plusieurs niveaux de conscience et d'appréhension de la réalité et surtout, elle requiert un fondement; *"je le sais, moi"* devient à cette lumière une affirmation centrale de la lettre, à partir de laquelle l'auteur est fondé à préjuger de lui-même, de ce qu'il persistera à être malgré ce qu'il sait des modifications toujours possibles. D'une certaine manière, Ignace affirme qu'il est déjà ce qu'il sera et qu'il sera ce qu'il est déjà dans son rapport à sa propre mort; et que, s'il

214 Ce n'est pas le lieu de s'arrêter davantage sur cette caractéristique. Il était seulement intéressant de noter la distinction ici entre parole et écriture.

changeait, c'est à ceux qui "*ont Dieu en eux*" de le maintenir. Ainsi, aux yeux d'Ignace, dans tous les cas, il souhaite être maintenu fidèle par Dieu.

Deux temporalités s'entrechoquent ici²¹⁵ qu'il sera nécessaire d'éclairer par les fondements mêmes de ses conduites. Ceux-ci devraient être révélés par un autre type d'acte de langage: la proclamation.

L'enjeu, à la fois polémique et fraternel, de cette lettre fait que l'auteur est confronté à la double difficulté de communiquer son propre rapport à la mort et de convaincre ses interlocuteurs que c'est ce rapport, et non le leur, qui est chrétiennement ajusté à la situation. Ainsi, des temporalités contradictoires vont naturellement s'entrecroiser sur un horizon temporel commun qui est l'espace-temps conventionnel de la lettre. La difficulté consiste à dépasser, comme non spécifiques, les temporalités que le genre épistolaire manifeste d'abord comme évidentes et majeures. Mais dépasser ne signifie pas éliminer, car l'acte de langage d'Ignace est un acte global. Un des mérites, et non le moindre, de cet acte d'écriture est de contraindre Ignace à une clarification maximale des raisons d'une décision jusque là mal reçue. Tout se passe comme si Ignace devait effectuer sur lui-même le travail de fouille que nous avons commencé. Il suffit alors de le suivre le plus attentivement possible pour parvenir jusqu'au cœur, à l'intime, là où "*s'arme*" la volonté d'Ignace et où se schématise, en profondeur, le véritable monde du texte.

Ecrire une lettre est un acte illocutionnaire.

Ce qui est exprimé possède une ou plusieurs forces caractéristiques qui correspondent à autant d'actes accomplis dans l'écriture. La performativité de

215 Il y a comme une permanence, une certitude de fond qui échapperaient à l'œuvre du temps et qui, pour la conscience d'Ignace, donnent sens à ce qui advient. Le non-temporel ou le trans temporel donnerait sens à ce qui advient dans l'ordre des choses temporelles. Restera à déterminer à partir du texte ce qu'est ce non-changement. D'autant que, par ailleurs, Ignace souhaite un changement dans la conscience de ses interlocuteurs (c'est l'objet de la supplique). Il souhaite modifier leur rapport à ses souffrances et à sa mort. Pour cela il lui faut parvenir à modifier leurs repères interprétatifs et en particulier l'ordre de temporalité à partir duquel ils accueillent le réel.

la lettre d'Ignace est particulièrement manifeste à travers l'analyse des noms, pronoms et verbes du texte. Ils permettent en même temps de décrire la *statique* du texte et d'ouvrir sur l'étude de sa *dynamique*.

> *Les pronoms.*

C'est essentiellement par les pronoms que le texte peut devenir un lieu d'interlocution car c'est par la vertu du locuteur JE que le langage devient opérant. C'est par lui que se produisent et que sont assumées les différentes opérations impliquées dans les énoncés. Mais c'est par la vertu du VOUS, désignant l'allocataire, que le discours devient dialogue ou du moins lieu de communication possible. J. LADRIÈRE a pu écrire:

*"Par les pronoms de la 1^{ère} personne, le discours devient discours de quelqu'un, est pour ainsi dire enraciné dans un acte concret, en lequel le locuteur s'engage (selon la force illocutionnaire caractéristique de ce qu'il énonce); par les pronoms de la 2^{ème} personne, le discours devient parole adressée à quelqu'un, élément d'un rapport dialogal"*²¹⁶.

Malgré les inévitables différences syntaxiques, le texte grec, comme les traductions, mettent en valeur l'insistance du locuteur à porter la charge de sens des énoncés délibérément auto-implicatifs. L'insistance du Εγώ, "MOI, JE" qui inaugure le texte confère même une certaine solennité à ces propos. Il se retrouve six (6) fois dans ce court texte. Si on excepte les infinitifs et les impératifs, 32 verbes sont à la première personne du singulier, dont 14 indiquent une action présente et 8 seulement un fait à venir. Le VOUS de l'interlocuteur est directement interpellé 14 fois dont 11 sous des formes impératives.

Le texte présente donc une situation dialogale ou duelle extrêmement vigoureuse, situation d'interpellation qui crée à la fois une fracture et une relation.

Les autres formes pronominales présentes dans le texte (LUI et NOUS répétés deux (2) fois seulement) pourraient, par le nombre, paraître insignifiantes. Cependant si le NOUS représente la seule forme de rencontre avouée entre le JE et le VOUS, le pronom LUI est directement associé au NOUS

²¹⁶ J. LADRIÈRE, op. cit , p. 57.

comme le sujet qui rend possible cette rencontre: "*C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité pour nous*" (VI, 1). L'isomorphisme des énoncés produit une mise en relief incontournable pour la réussite du projet du locuteur qui est de créer un lieu où la communication soit possible entre les deux mondes du JE et du VOUS. La seule passerelle, la seule médiation révélée par l'analyse syntaxique, le seul lieu rendant possible le NOUS de la communication est le LUI qui se rapporte directement au "*Christ Jésus*" de la phrase précédente. Des analyses postérieures reprendront ce point charnière, mais on pressent comme un *déplacement* de la charge performative des deux sujets, principaux interlocuteurs de la missive, à un troisième sujet qui assumerait à lui seul la possibilité de la communication. Les temps des verbes montrent que la situation présente ne peut être efficacement menée à son terme que par référence à un fait passé clairement mais très rapidement invoqué: la mort/résurrection du Christ. Donc la force de présence du locuteur (affirmation du JE indicatif et impératif présent) serait insuffisante pour créer le lieu où un NOUS de communication peut se former. La cheville ouvrière de l'émergence d'un NOUS possible est dans la présence invoquée du LUI; à condition toutefois que celui-ci soit reconnu, confessé, ce qu'indique la présence dans la même phrase du JE qui, d'ailleurs, l'introduit.

On peut alors émettre l'hypothèse suivante. C'est dans la mesure où le VOUS de l'interlocuteur reconnaîtra ce LUI que le NOUS pourra se constituer. Mais cette reconnaissance est un acte personnel. D'où la dernière phrase: "*Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint*" (VI, 3). Voilà que la présence de ce pronom apparemment isolé dans le texte, ce IL, extrait d'un VOUS pluriel, devient le seul véritable interlocuteur du JE parce qu'il "*porte Dieu en lui*". Par le jeu des pronoms qui articulent syntaxiquement l'énoncé, on assiste à un glissement dans le champ des interlocuteurs du JE ignatien. De l'emphase donnée au VOUS qui regroupait d'abord "*toutes les églises*", Ignace passe au VOUS pluriel de la communauté chrétienne de Rome avant de n'adresser son ultime supplique qu'à celui, fut-il seul, qui peut le comprendre. La réussite de la communication repose entièrement sur la même reconnaissance par Ignace et par l'interlocuteur de ce *tiers inclus* qui est le médiateur absolu: celui qu'Ignace cherche et que quelqu'un porte en lui. Qu'est-ce qui confère à ce tiers, à ce LUI ce pouvoir communionnel? La réponse est proclamée par Ignace: le fait qu'Il est mort et ressuscité "*pour*

NOUS". Toute communion et, par là, toute compassion véritable sont désormais fondées sur cet événement. Mais c'est déjà anticiper sur la dynamique du texte.

Retenons seulement les intervenants dans l'univers spatio-temporel de la lettre d'Ignace. Le JE et le VOUS, partenaires indispensables de toute épître, mais dont la rencontre effective n'est possible que par la mystérieuse présence d'un LUI, présence d'absence (référence à un événement passé), présence agissante et analogiquement *performante* dans l'intime de chacun pourvu qu'il le cherche; c'est le cas d'Ignace ("*C'est lui que je cherche(...), lui que je veux*"); c'est, Ignace le souhaite, le cas de quelqu'un dans la communauté de Rome et, au-delà, de tout homme qui "*porte Dieu en lui*".

Déjà, par cette simple analyse des pronoms, se trouve entrecroisées des temporalités différentes. Une première brèche a été ouverte pour accéder à ces temporalités.

> *Les verbes.*

Le texte est traversé par plusieurs actes de langage qui relèvent dans leur ensemble d'énoncés performatifs aux forces illocutionnaires très variées. Les verbes, leurs temps, leurs modes et les actions qu'ils manifestent permettent de distinguer parmi les trois grands groupes d'actes de langage proférés par le même locuteur JE, c'est-à-dire Ignace. Il semble que le texte soit construit comme une suite d'emboîtements ou d'inclusions d'actes de langage. Pour atteindre au cœur signifiant du texte, il faut traverser ces gangues inclusives. Trois verbes englobent le texte et sont placés comme titres. Ils sont mis en évidence par la répétition du pronom personnel au début du texte. "*J'écris, je mande, (...) je vais mourir de bon cœur*", verbes descriptifs au présent. Le caractère auto-implicatif accentué donne à ces trois énoncés la force illocutionnaire du constat et détermine simplement le genre littéraire du texte et le thème général de la lettre. On remarque une gradation dans l'engagement personnel voire affectif et spirituel du locuteur. Le troisième énoncé manifeste un triple usage du langage: expressif car il manifeste un affect, performatif car on pressent, sous l'expression d'un affect, un engagement à mourir de *bon cœur pour Dieu* (le futur proche accentue cet effet de sens) et un usage causal puisque ce message s'adresse directement à un allocutaire. Ce troisième énoncé est comme l'enveloppe du texte.

C'est à l'intérieur de cette intention de mourir de bon cœur pour Dieu que s'ouvre une première inclusion exclusivement traversée et gérée par des verbes qui expriment une supplique, une prière, une demande pressante; ces verbes sont soit à l'indicatif présent (2), soit à l'impératif présent, 2^{ème} personne du pluriel (12). Les deux premiers verbes tempèrent et précisent l'intention des impératifs; il ne s'agit pas d'ordonner mais d'implorer. Un tel ensemble dessine une attitude de soumission ou de dépendance et présuppose chez l'auteur le projet de convaincre le locuteur de céder à cette requête insistante. Il importe donc de voir sur quoi porte effectivement la demande.

En déployant les énoncés impératifs et en les traduisant en énoncés performatifs explicites, on obtient un triple regroupement:

- > Je vous demande *de ne pas avoir une bienveillance intempestive,*
de ne pas m'empêcher de vivre,
de ne pas vouloir que je meure,
de ne pas me livrer au monde,
de ne pas me séduire par la matière.
- > Je vous demande *de me permettre d'être un imitateur de mon Dieu,*
de me laisser recevoir la pure lumière,
de me laisser être la pâture des bêtes.
- > Je vous demande *de flatter les bêtes,*
d'implorer le Christ,
de me pardonner (2 fois).

Le premier groupe porte sur les intentions supposées de l'interlocuteur et se présente sous la forme d'une double négation; la couleur de cette requête est donnée par le premier énoncé. L'intention bienveillante de la communauté de Rome est jugée *intempestive* (ἀκαίριος). Les quatre autres demandes du premier groupe décrivent cette intention; selon Ignace, on projetait de l'empêcher de vivre, de vouloir qu'il meure, de le livrer au monde et de le séduire par la matière, autant de conduites incompatibles avec le comportement d'un frère, d'un chrétien, d'un ami. La *bienveillance* est décrite en termes de malveillance. Impossible de recevoir un tel message! Comment la communauté qui reçoit cette lettre peut-elle s'y retrouver dans l'énoncé d'Ignace?

Un deuxième groupe de prières présente, sous forme positive, non plus les intentions supposées de la communauté romaine mais ce qu'Ignace souhaite et ce qu'il espère que la communauté lui laissera réaliser. Il faut attendre la fin du texte pour avoir la clef des souhaits de l'évêque d'Antioche: "*Être un imitateur de la passion de mon Dieu*", ce qui revient concrètement, vues les circonstances, à "*être la pâture des bêtes*", mourir sous la dent des bêtes et, dans une lecture croyante, à "*recevoir la pure lumière*".

Et là, objectivement, le lecteur est placé devant un paradoxe rendu parfaitement évident: comment concilier, selon l'ordre logique du monde rationnel, les propositions des deux groupes? Comment peut-on à la fois affirmer souhaiter être la *pâture des bêtes* et demander de vivre sinon que, pour Ignace, mourir consiste à *recevoir la pure lumière* et que vouloir du bien à Ignace (bienveillance) consiste à lui permettre d'être vraiment *un imitateur du Christ*. Dans ce nouvel ordre, existentiel et spirituel, les contradictions sont abolies et *mourir, c'est vivre*. Alors, Ignace peut demander à la fois que la communauté chrétienne de Rome implore le Christ et flatte les bêtes qui sont dans les circonstances le moyen de vivre selon le Christ. Mais Ignace est conscient du caractère inouï d'une telle prière qui bouleverse totalement les repères rationnels et les repères naturels, selon l'ordre *de la raison* et *de la chair*. Par deux fois, il leur demande de lui pardonner: formule qui dépasse la simple politesse. "*Pardonnez-moi!*" revient à dire: il y a une nécessité dans l'ordre de la foi qui n'est pas la nécessité apparente de l'ordre de la matière. En fait, sa demande est un véritable appel à la conversion, c'est-à-dire au changement de perspective, à une manière autre d'entrer en relation avec la réalité et très précisément avec la réalité de la mort. On retrouve ainsi l'opposition des deux mondes, déjà suggérée par une première approche. Ces deux manières sont deux façons de concevoir la mort et, par là, le martyre, car il ne s'agit pas de n'importe quelle manière de mourir; et, au-delà, ces deux mondes s'opposent sur le fondement même de toute pratique humaine, de toute éthique, sur ce qui est jugé être bon. Le bien qu'Ignace désire pour lui n'est pas celui que la communauté désire pour lui.

Trois remarques s'imposent alors:

1. L'expérience du martyre, la claire conscience qu'Ignace et la communauté ont de la mort annoncée de l'évêque d'Antioche, varie en fonction

d'une conception de la mort, elle-même enracinée dans la connaissance de ce qui est bon. À la *bienveillance intempestive* de la communauté, Ignace répond par "*pardonnez-moi, ce qu'il me faut, je le sais, moi*".

2. L'opposition de ces deux mondes se manifeste en particulier par l'expression mise en évidence dès le début du texte: *la bienveillance inopportune ou intempestive* (ἄκαιρος) (IV,1). Le terme grec est très significatif. Difficile à traduire, le *kaïros* est le temps favorable, la bonne heure, le moment où jamais. Pour Ignace, son heure est venue, c'est le temps favorable, c'est le moment où jamais d'aimer jusqu'à donner sa vie. C'est l'heure de mourir, c'est-à-dire de vivre. On pourrait dire d'une autre manière que le *kaïros* structure une conscience telle que les faits, les circonstances, toutes les réalités sont accueillies comme des cadeaux, des présents qui permettent à l'être tout entier de se réaliser. Mais alors, tout ce qui n'est pas ajusté à cette prise de conscience est mauvais comme pouvait l'être le geste de Pierre au jardin de la passion, tirant le glaive contre le serviteur du Grand Prêtre²¹⁷. Au point que tout ce qui vient faire obstacle à l'accueil de ces faveurs est mal, relève du malin²¹⁸, y compris la bienveillance de ses amis devenus ennemis; par contre, ceux qui passaient naturellement pour les pires ennemis de l'homme, les bêtes féroces, deviennent des alliés, des instruments de la réalisation de ce temps. Parce que ce temps est celui qui permet l'accueil de la grâce, parce qu'il est reçu comme un présent de Dieu, il est ce à partir de quoi les autres temporalités peuvent être évaluées.

3. Si la supplique représente la première inclusion à l'intérieur du message épistolaire, elle n'est pas le tout du texte. Ignace n'en reste pas à cette supplique/appel à la conversion. La demande est si inouïe, invraisemblable que, présentée comme telle, elle ne peut que faire obstacle à la communication. Ignace fonde chaque variante de sa demande sur un enracinement plus intime qui jaillit de sa volonté la plus souveraine, un JE VEUX premier, archaïque. Un *Je veux* exprimé par une série d'infinitifs qui claquent comme autant d'évidences²¹⁹.

217 Jn, 18, 10.

218 Dans un autre passage de la *Lettre aux Romains* (VII, 1), Ignace n'hésite pas à écrire: "*Le prince de ce monde veut m'arracher et corrompre les sentiments que j'ai pour Dieu. Que personne donc parmi vous qui êtes là ne lui porte secours*".

219 Dans "*Événement et sens*", op. cit., p. 11, P. RICOEUR écrit: "*La première force du verbe est dans l'infinitif. Avant la chronogénèse, c'est-à-dire avant l'étalement du verbe dans les temps verbaux qui situent l'événement sur la ligne de succession, l'infinitif dit la force d'émergence de l'événement avant de la dater*". On pourrait ajouter que le présent lui est très

Ces infinitifs peuvent être répartis en deux groupes, d'une part les verbes d'état, d'autre part les verbes d'action. Le premier groupe définit au sens propre l'état désiré. En fait, dans les deux groupes action/passion s'entrecroisent. Ce que subit Ignace, dès lors que cette passion a été désirée et voulue, devient une action, telle que le don de soi-même. Et ce qui pourrait relever de l'action est souvent l'abandon à la volonté de Dieu.

Cependant, un verbe préside à la volonté ignatienne; répété comme une phrase musicale, le verbe ἐπιτυκεῖν rythme le texte et lui donne comme un *tempo* particulier. À juste titre P. TH. CAMELOT indique la richesse sémantique d'un verbe qu'aucune traduction ne peut rendre dans sa plénitude de sens²²⁰. "Trouver Dieu", tel est le θέλος d'Ignace, qu'il distingue du désir. Il dit "apprendre à ne rien désirer"(IV, 3). Les autres infinitifs s'articulent autour de cet axe soit comme synonymes qui en déploient le sens ("être un disciple", "trouver le Christ", "être à Dieu", "vivre", "recevoir la pure lumière"), soit comme moyens ajustés à ce but ("mourir", "être la pâture", "ne pas régner", "ne rien désirer", "être trouvé"). Dans un raccourci saisissant, Ignace ira jusqu'à proclamer qu'il "veut Jésus-Christ" (ἐκεῖνον θέλω), "m'unir au Christ".

Dès lors que le JE SAIS/JE VEUX d'Ignace ordonne le texte, l'axe du texte s'est déplacé; ce n'est plus la mort d'Ignace et son improbable et inopportune évasion. Ce n'est même plus *la folie amoureuse* d'Ignace mais bien Dieu et sa volonté, telle que révélée dans les récits de la Passion du Christ qui ordonne le texte et, avec lui, l'expérience et toute la vie d'Ignace. On peut comprendre alors que, seuls ceux qui, comme Ignace, ont mis Dieu au cœur de leur vie ("ont Dieu en eux") peuvent comprendre ce qui l'étreint et peuvent être véritablement *bienveillants* (fin du texte).

Le cœur, l'âme de l'âme de ce texte est alors de l'ordre de la proclamation: "Ce qui est bon pour moi, je le sais. (...) Il est bon pour moi de mourir". Jésus-Christ, "c'est lui que je cherche qui est mort pour nous (...) c'est

semblable comme "temps zéro", comme le fait remarquer H. WEINRICH dans *Le temps*, Paris, Seuil, 1980, p. 69. Traduction de M. Lacoste.

220 P. Th. CAMELOT écrit : "ἐπιτυκεῖν ce mot si difficile à traduire: rencontrer, trouver, atteindre, saisir, posséder, il faudrait en rendre toute la richesse, rassembler en un seul mot tous ses équivalents". On ne peut que rappeler ici la richesse du champ sémantique de la quête chez Jean de la Croix.

lui que je veux qui est ressuscité pour nous". Les demandes sont directement liées à cette proclamation.

Ces affirmations sont de brèves inclusions d'un genre très particulier, comme des lois intérieures au présent. Elles retournent le texte lui-même. La mort d'Ignace apparaît comme une proclamation du Kérygme, comme une "révélation". Il ne s'agit pas seulement d'imiter ou de reproduire un événement passé (mort/passion du Christ) mais de s'unir à ce qu'il ne cesse d'être parce qu'il est proclamé comme étant la vie. Reste que l'axe temporel à partir duquel le martyr prend sens est, pour les croyants, un fait historiquement déterminé et élevé au rang d'événement pascal. Sans anticiper ici sur l'analyse propositionnelle, il faut reconnaître que tout se passe comme si le seul et unique martyr était celui de Jésus. Mais alors l'aporie soulevée au début de l'étude tombe. Le martyr a déjà été vécu en plénitude. L'expérience du martyr est l'expérience que le chrétien fait de son alliance à Jésus-Christ mort et ressuscité. Ce que nous appelons communément martyr est comme l'accomplissement, la plénitude de cette alliance. On peut alors, sans réserve, parler d'expérience du martyr comme expérience chrétienne essentielle puisqu'elle est fondamentalement celle de la conscience que le chrétien a d'être "du Christ" à tel point que, pour le martyr, le Christ vit en lui dans sa réalité d'être incarné, mort et ressuscité.

La tension temporalisatrice est telle qu'une transgression s'effectue et que le temps qui mesure l'histoire d'Ignace peut être désormais "temps de Dieu", temps de création et donc de naissance, temps de réalisation en plénitude: *"Mon enfantement approche (...) laissez-moi naître à la vie (...) Je serai un homme"*. Ceci explique aussi les audaces verbales et les confusions de temps. Ce qui devrait être au futur selon le temps historique des successifs est proclamé au présent, non comme futur anticipé mais comme déjà présent par l'ajustement dans Ignace de sa volonté à la volonté de Dieu. "Le temps de Dieu" entre dans l'histoire d'Ignace sous la seule forme possible, celle du présent: un présent de présence. Son itinéraire temporel peut alors être décrit en termes dynamiques comme l'histoire d'une sanctification, une éducation au sens d'élévation et, en même temps, de processus d'identification et d'humanisation.

Quelques verbes jouent ce rôle de tension matricielle entre le présent et l'à-venir espéré: "*Je deviens*", "*Je commence à être*", "*J'apprends*", ainsi que le verbe ξησαί (VI, 2) que certains traducteurs ont préféré traduire par *naître à la vie*. Ces expressions verbales qui, pour Ignace, sont autant de manières de se raconter, sont capitales; elles représentent le liant, la texture de l'expérience qu'Ignace vit. Leur dynamique est celle du vouloir plus encore que du désir. Si Ignace apprend à ne rien désirer (IV, 3), c'est pour ne vouloir que Dieu et le trouver. La tension μηδὲν ἐπιθυμεῖν / Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω (IV, 3 - V, 3), *rien désirer/vouloir le Christ*, n'est pas sans rappeler la tension oxymorique *nada/todo, rien/tout* de la mystique sanjuaniste. Cette tension qui est aussi bien celle de l'espérance que celle de l'amour est d'abord enracinée dans la tension d'une proclamation de foi (Je sais) en une autre tension salvatrice mort/résurrection du Christ.

Ainsi, quel que soit le registre verbal analysé, on est invité à un forage qui fait passer de l'apparence visible (un événement, la chronique d'une mort annoncée, déplorée ou souhaitée) à la réalité invisible à partir de laquelle elle peut être comprise; cette réalité invisible est le mystère pascal, avènement fondateur de toute vie chrétienne. Ce déplacement est celui même de la conscience ignatienne du martyre et c'est d'abord le déplacement d'un axe temporel. C'est à cette conversion, à ce retournement de conscience, qui passe d'une intention à une attente grâce à l'attention portée au seul Jésus-Christ, qu'Ignace invite les chrétiens de Rome. Mais il est conscient que seuls ceux qui "*ont Dieu en eux*", effectuent cette conversion peut-être parce que, pour lui, seule la grâce de Dieu peut réaliser ce bouleversement dans le cœur de l'homme. Cela explique l'extrême variété des forces illocutionnaires à l'oeuvre dans le texte, du constat à la supplique et à la proclamation qui en est le véritable cœur et le donneur de sens, source signifiante.

Ces analyses, bien que succinctes, ont déjà anticipé sur l'étude du contenu propositionnel. En effet, la *Lettre aux Romains* est aussi, et peut-être surtout, un acte locutionnaire.

Ecrire une lettre est un acte locutionnaire, car il dit quelque chose. Pour ne pas reprendre ce que l'analyse des verbes qui animent le texte vient de révéler, l'étude de l'acte locutionnaire, du "dit" d'Ignace, s'articulera selon deux

approches complémentaires et présentées simultanément. La première, rhétorique, s'attardera aux signes les plus évidents qui appellent un sens; la deuxième, sémantique, tentera de dégager les piliers et les axes possibles du texte à partir desquels le sens advient dans le texte.

Enfin, ces brèves approches permettront, sous forme de synthèse de décrire le ou les mondes du texte et d'en proposer une dernière lecture *kairénique*. Tout se passe comme s'il y avait un récit de fond (non encore écrit mais les ébauches qu'Ignace fait de ce récit appellent le lecteur à le construire) et qui présente la véritable trame du texte. Récit par Ignace non de son martyre en tant qu'événement isolé mais de sa vie de chrétien dont le témoignage final n'est qu'une ultime étape visible²²¹. Ainsi, la lettre d'Ignace serait soit un récit kérygmatisé soit un kérygme narrativisé au même titre que la Passion. P. RICOEUR écrit: "*Il fallait que le Fils de l'Homme* (analogiquement Ignace) *fut livré entre les mains des pêcheurs* (Rome) *et Judas* (la communauté chrétienne de Rome qui veut le sauver) *s'approcha. (...) La médiation narrative opère l'unité du supratemporel et de l'intratemporel*"²²².

4.2.2.2. Approches rhétorique et poétique du texte.

"La répétition est la première figure de rhétorique".

*"Le seul fait que la même chose soit exprimée deux fois sous deux formes différentes dirige le regard vers un sens qui ne peut exister qu'entre les lignes"*²²³.

Des répétitions tant morphologiques que sémantiques rythment le texte selon des mesures binaires ou ternaires. Elles permettent de découvrir une double structure, en parallèles et en symétrie. Il est aisé d'entendre le texte selon un rythme océanique, sorte de suite de vagues qui s'avancent et se succèdent imposant un rythme ternaire. Si on appelle P les propositions-prières exprimées essentiellement par des impératifs, M, les propositions qui expriment un moyen, une médiation, et B les propositions qui définissent le but visé, chaque vague

221 À ce sujet, cf. P. RICOEUR, "Le récit interprétatif", *Recherches de Sciences religieuses*, t. 73-1, Jan.-Mars 1985, pp. 18-19.

222 Idem, p. 20.

223 P. MEYNET, S. J., "L'analyse rhétorique", *Nouvelle revue théologique*, 116-5, 1994, pp. 643-644.

comporte ces trois temps successifs et le texte peut être analysé selon le schéma suivant: chaque demande (P) porte sur le moyen (M) pour Ignace d'atteindre un but (B) ou de réaliser son vœu le plus cher. Le tableau ci-après reconstruit le texte selon ce schème:

	P	M	B
IV, 1	Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi	une bienveillance intempestive	
IV, 2	Laissez-moi	être la pâture des bêtes; par elles Je suis le froment de Dieu. Je suis moulu par la dent des bêtes	il me sera possible de trouver Dieu pour être trouvé un pur pain du Christ.
IV, 2	Flattez les bêtes	elles soient mon tombeau elles ne laissent rien de mon corps	Je serai vraiment un disciple du Christ (AMPLIFICATION)
IV, 3	Implorez le Christ	par l'instrument des bêtes	Je sois victime offerte à Dieu
IV, 3	Je ne vous donne pas des ordres (AMPLIFICATION)	Si je souffre	Je serai un afranchi de J-C. Je renaitrai libre
V, 1 V, 2 V, 3		Je combats (...) mauvais traitements (développement sur le futur) <u>Ce qu'il me faut, je le sais</u>	Je deviens davantage un disciple <u>Je commence à être un disciple du Christ</u>
V, 3	Que rien ne m'empêche	(êtres visibles ou invisibles)	de trouver le Christ
V, 3	Que...	les pires fléaux du diable tombent sur moi...	pourvu que je trouve le Christ
VI, 1	<i>Rien ne me servira</i>	<i>des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle</i>	<i>Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus plus que de régner sur les extrémités de la terre.</i>
VI, 2	<i>C'est lui que ... C'est lui que ... Mon enfantement</i>	<i>je cherche qui est mort pour nous je veux qui est ressuscité pour nous approche</i>	
VI, 2 VI, 2 VI, 2 VI, 3 VI, 3 VI, 3	ne ne ne Laissez Permettez-moi Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne et qu'il est	m'empêchez pas..... veuillez pas livrez pas au monde celui qui... moi..... d'être un imitateur de mon Dieu compassion de moi	de vivre que je meure veut être à Dieu recevoir la pure lumière Je serai un homme Ce que je veux

Tableau X. La rhétorique du texte.

Un commentaire de ce tableau permet, verticalement, de retrouver les actes illocutionnaires et les trois formes de performatifs à l'oeuvre: la supplication (IV, 2 à VI, 3), le constat (V, 1 à V, 2) et la proclamation (V, 3 et VI, 1-VI, 2). Ce rythme ternaire prend deux formes, positive puis négative. Entre les deux, des coupures (V, 3 & VI, 1-VI, 2).

Le texte est donc coupé, traversé par des énoncés de proclamation catégoriques qui sont à la fois l'affirmation de la volonté d'Ignace et le creuset explicatif de la supplique. On touche là à la clef centrale qui ouvre le sens théologique et spirituel du texte. Cette clef relève du Kérygme.

Une autre coupure, effectuée en V, 1 et V, 2, lorsque Ignace, rompant la demande, décrit la situation présente et, par anticipation, l'essentiel de sa situation future, en les reliant par l'acte dynamique de son éducation ("*Je deviens davantage...*"). Cette coupure peut être lue comme une illustration concrète de ce qu'il demande à la communauté chrétienne de Rome. Il leur montre que le processus est déjà enclenché, que son martyre, telle une gestation, a déjà commencé et que sa mort ne doit pas être séparée de toute une logique de vie qui est son histoire, celle de sa sanctification, de sa justification. Arrêter le processus serait arrêter la vie et c'est alors qu'il mourrait, avorté. Laisser le processus aller à son terme revient à lui permettre de naître vraiment à la lumière de la vraie vie. Certes, le moment de sa mort importe, non comme rupture mais comme moyen pour ce qui précède de s'accomplir, se parachever. La mort n'est jamais dans la bouche d'Ignace, un but, c'est-à-dire quelque chose sur quoi on vient buter, une fin; elle est toujours un moyen, comme le montre la colonne M du tableau. Le but est, par contre, très nettement déterminé (colonne B). À l'intérieur même de ce code téléologique, on discerne aisément des répétitions qui scandent le texte et alertent le lecteur. Trois mots reviennent: le verbe ἐπιτυκεῖν et les substantifs μαθητῆς et ἄνθρωπος. On sait que, dans les communautés primitives, seuls les martyrs méritaient le nom de disciples et ces martyrs étaient comme identifiés au Christ en croix, seul martyr véritable²²⁴. Cette volonté d'unité jusqu'à

224 P. Th. CAMELOT rappelle ce point en parlant des martyres de Polycarpe et de Blandine: "*Les chrétiens de Smyrne, adressant à leurs frères de Philomélium le récit de la mort de Polycarpe, aimeront à relever dans les souffrances du martyr toutes les analogies qu'elles présentent avec la mort du Christ: c'est un vrai martyr selon l'évangile (...)* En 177, les chrétiens de Lyon dans leur prison refusent pour eux le titre glorieux de martyrs qui ne convient qu'au Christ, seul témoin fidèle et véritable." *Ignace d'Antioche et Polycarpe de*

l'identification au Christ est présente dans le texte (les trois colonnes du tableau le manifestent); et cela, à plusieurs niveaux, de manière obscure ou voilée jusqu'à l'aveu et à la prière qui résume toutes les médiations de la colonne M: "*Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu*". Qu'est-ce qu'imiter la Passion de son Dieu? C'est, comme lui, souffrir; comme lui, devenir invisible (IV, 2) afin, comme lui, de parvenir à la pure lumière. Cela est explicite dans le texte; mais on peut dire aussi qu'imiter la Passion de son Dieu c'est, pour Ignace, lutter contre les multiples tentations et les obstacles qui voudraient l'écarter de cette voie royale. Comme dans les récits de la Passion, les obstacles ne viennent pas seulement de ses ennemis déclarés, mais bien de ses amis (ici, la communauté chrétienne de Rome). Ce sont alors ses frères, non les soldats, qui sont l'instrument du diable; les soldats deviennent au contraire les instruments involontaires de son véritable salut (V).

Ainsi, le texte est habité par cette imitation; l'armature théologique de cette lettre est elle-même une imitation des récits de la Passion et, comme le fait remarquer P. RICOEUR pour les récits de la Passion, c'est dans le texte que se construit l'unité du Kérygme et de l'événement²²⁵. Et c'est le Kérygme qui donne sens à l'événement; et c'est le récit de l'événement qui révèle et transmet le Kérygme. Ici, l'unité se fait entre la confession de foi d'Ignace et sa passion, la réalisation de son *heure*. D'où le rejet de toute *bienveillance intempestive*, comme, dans les récits de la Passion, Jésus demande à Pierre de remettre le glaive au fourreau. Ceux qui trahissent partagent une même communion de foi, comme pour le dernier repas. Comme on a pu le pressentir plus haut, l'événement pascal serait le centre de ce texte, amplifiant l'imitation du Christ jusqu'à l'identification au Christ. P. Th. CAMELOT faisait déjà remarquer que, "*pour le martyr, la mort n'est pas seulement le témoignage rendu à la vérité, ni le geste suprême de l'amour, elle est une reproduction de la mort du Christ*"²²⁶.

Avant que dans sa chair, la mort d'Ignace ne porte témoignage, déjà cette lettre participe de ce martyre en "racontant" et proclamant l'*analogon* entre l'événement de sa mort et celle du Christ, mais surtout en associant dans ce texte

Smyrne, texte grec. Introduction, traduction et notes de P. Th. CAMELOT O.P., ("*Sources Chrétiennes*", 10, 2^{ème} éd.), Paris, Cerf, 1951, p. 38.

225 P. RICOEUR, "Le récit interprétatif", op. cit., p. 25 sq.

226 Idem, op. cit., p. 38.

le Kérygme et l'événement, comme le font les récits de la Passion. Comme dans les récits de la Passion, la révélation se fait à travers des rapports antagonistes, des résistances. Tel est le lien entre l'*inéluçtable* et la *récalcitrance* humaine, selon le mot de P. RICOEUR²²⁷. D'une certaine manière, pour qu'Ignace imite jusqu'au bout la passion de son Dieu, il *fallait* qu'il rencontre la résistance des passions humaines jusque dans le cœur de ses frères, jusque dans leur prétendue bienveillance. Mais il fallait aussi qu'il craigne les angoisses de son propre cœur et qu'il *espère* trouver au moins un ami qui éprouve pour lui une véritable compassion (VI, 3). Comment ne pas penser à Gethsémani?

Cela suppose une forme particulière de *mémoire* de l'événement pascal. Il s'agit là d'une *reprise effectuant* qui n'est pas sans évoquer celle qu'on a rencontrée dans la liturgie eucharistique. D'ailleurs, à bien des égards, on a voulu voir dans ce texte une mystérieuse analogie entre le martyre et l'eucharistie:

*"He (Ignace dans la Lettre aux romains) sees his forthcoming death virtually as an eucharist in reverse. If in the eucharist God comes to us, then in martyrdom Ignatius will find the way to "get to God" at last (...). To strengthen his wavering resolve his thought goes beyond the eucharist meal to a sense of total identification with Jesus in his passion"*²²⁸.

Ce qui donne sens à cette mémoire vive de l'événement pascal, ce n'est pas seulement le fait d'en parler, de l'évoquer ou de s'en réclamer mais bien de la revivre réellement dans des actes concrets: l'acte du don total de sa vie, certes, mais aussi les "actes" de chaque souffrance déjà endurée (Ignace les rappelle en VI, 2) et enfin cette supplique elle-même, acte performatif, véritable acte de présence. Ignace est conscient de rendre visible, par sa passion, la Passion du Christ, non par lui-même mais par la force de présentification de son acte. Il fallait pour cela que cet acte soit confessé comme acte de foi, d'espérance et d'amour c'est-à-dire, dans un contexte de foi, comme oeuvre de Dieu en lui; car il n'y a qu'un seul martyre dont tous les autres participent, comme *il n'y a qu'un seul amour*, selon la formule qu'AUGUSTIN empruntera à JEAN. Théologiquement, ce n'est pas Ignace qui rend le Christ visible mais c'est Dieu qui agit en lui comme c'est Dieu qui agit dans le cœur de celui qui éprouvera pour lui une véritable compassion (VI, 3). Lorsque lui, Ignace, ne sera plus rien,

²²⁷ Idem, op. cit., p. 18.

²²⁸ John E. LAWYER, op. cit., pp. 286-287.

alors, il présentera Dieu aux autres: mystique du martyre. Martyre, sacrement de la présence du Christ! Encore fallait-il que cela soit clairement exprimé et reconnu du moins par les yeux de la foi; c'est l'oeuvre du texte qui est oeuvre de vie; fécondité du texte. On peut alors parler de *mémorial*, utilisant ici la catégorie décrite par B. SESBOUË²²⁹.

Ainsi, on comprend la force centrale de la proclamation/confession au coeur du texte (V, 3 et VI, 1-2). Là encore, l'isomorphisme et la symétrie des énoncés sont particulièrement significatifs:

"Ce qu'il me faut, je le sais, moi."

auquel répond:

"Il est bon pour moi de mourir."

Et la justification:

"C'est lui que je cherche qui est mort pour nous."

"C'est lui que je veux qui est ressuscité pour nous."

Ces deux derniers énoncés constituent un doublet qui condense l'essentiel du Kérygme en une sorte de mini-récit. Le temps des verbes est celui de la narration. D'une extrême richesse, ces deux versets résument le coeur de l'Alliance Nouvelle, celui des mystères chrétiens de l'Incarnation/Rédemption. Ils contiennent également l'aveu insistant d'Ignace qui n'est intelligible qu'en tant que réponse à l'appel de celui qui *"nous a aimé le premier"*, et le rôle incontournable de la figure de Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes mais aussi entre les hommes eux-mêmes, car est dessiné là le seul lieu possible de communion: le NOUS y est utilisé pour la première et la seule fois.

On touche là au coeur du texte et de la vie d'Ignace. Piliers et axe du texte comme piliers et axe de la vie d'Ignace, de sa pratique quotidienne²³⁰. Mais alors, on peut penser qu'une sorte de symétrie globale crée dans le texte une

229 B. SESBOUË, "De la narrativité en théologie", *Grégorianum*, 75-3 (1994), p. 427 sq.: *"Mais le récit ne se transmet pas seulement par des paroles, il devient aussi geste, mime pourrait-on dire. Tel est le sens du mémorial (...) le même terme est repris par Jésus dans l'acte d'institution de l'eucharistie. Celle-ci est le mémorial par excellence de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, c'est-à-dire la célébration où le récit raconte l'événement en le rendant effectivement actuel et présent (...) Mais le récit est aussi une interpellation qui peut être refusée"*.

230 Cf. réflexions possibles sur le concept axe : *axos*, forme du verbe *ago*.

structure concentrique. Si on négligeait l'inclusion de cette confession/proclamation, le texte pourrait se lire comme une suite de suppliques articulées selon une même structure qui déploie chaque fois une prière portant sur un moyen visant une fin. Le tableau X le montre. Mais l'intrusion des énoncés confessants d'Ignace bouleverse la lecture et invite à une reconstruction, une nouvelle ordonnance, sorte de refiguration temporelle du texte qui pourrait être ainsi schématisé:

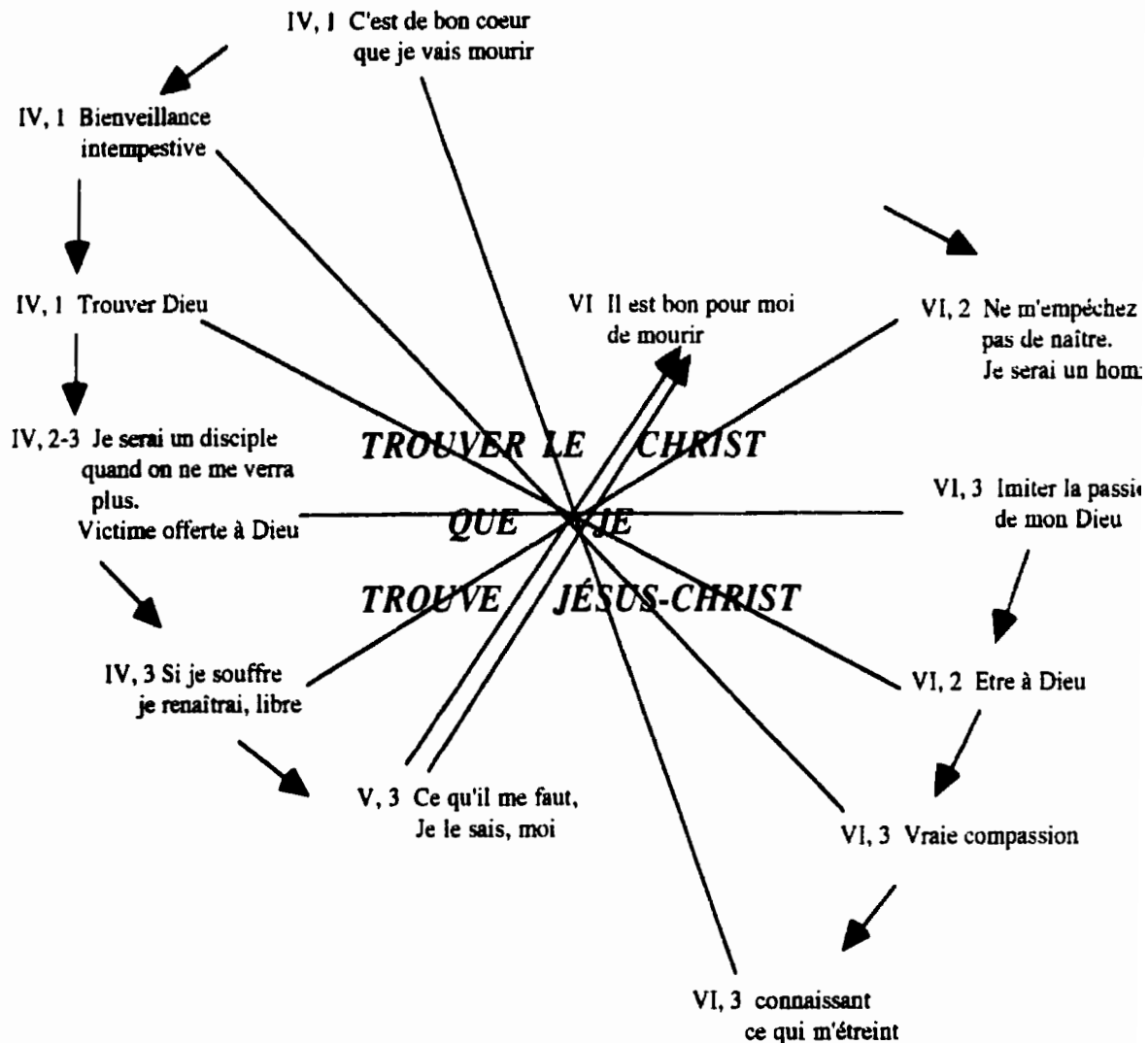


Figure I. La dynamique du texte.

Des doublets s'articulent en symétrie positive ou négative autour d'un centre (le voeu d'Ignace répété plusieurs fois dans le texte); ce voeu est lui-même étayé par deux piliers: le savoir d'Ignace, défini par le moyen d'y parvenir. Le coeur pourrait donc se traduire ainsi: *Ce qu'il me faut, c'est trouver le Christ et, pour cela, mourir*. Mais on voit bien que ce plan seulement centré sur la volonté d'Ignace demeure insuffisant pour que la communauté chrétienne de Rome passe d'une bienveillance intempestive à une véritable compassion (symétrie négative qui oppose les deux extrémités du schéma). On en reste à une opposition entre la volonté d'Ignace et l'incompréhension des romains.

Ce qui à la fois crée les conditions d'une véritable communication et justifie le voeu d'Ignace, se trouve dans la référence à celui en qui ils sont unis: le Christ. C'est la mémoire vive et la confession de la mort/résurrection du Christ qui peut seule les unir parce que, pour le chrétien, le Christ *est mort et ressuscité pour "NOUS"*. Or cette confession de foi va percer verticalement le champ de la "dispute" et de la demande. Une alliance d'un autre ordre est instaurée grâce à la *mémoire* de l'événement confessé comme rédempteur; le changement de registre littéraire est rhétoriquement le signe de rupture qui appelle une rupture dans l'ordonnance du texte c'est-à-dire dans ce qui, dans le texte, fait autorité, en *ordonne* le sens.

Aussi faudrait-il réviser le schéma précédent en introduisant, dans le plan qui reconstruisait le texte autour de l'axe du désir d'Ignace (trouver le Christ), une troisième dimension qui perce radicalement ce plan en son centre et lui donne toute sa profondeur en l'éclairant par une autre source. Le même monde, celui de l'histoire des hommes, prend un sens nouveau, éclairé par la lumière verticale de la "volonté de Dieu" qu'appelait déjà le désir d'Ignace de s'unir au Christ: comment s'unir au Christ sans épouser la volonté que le Christ a accomplie?

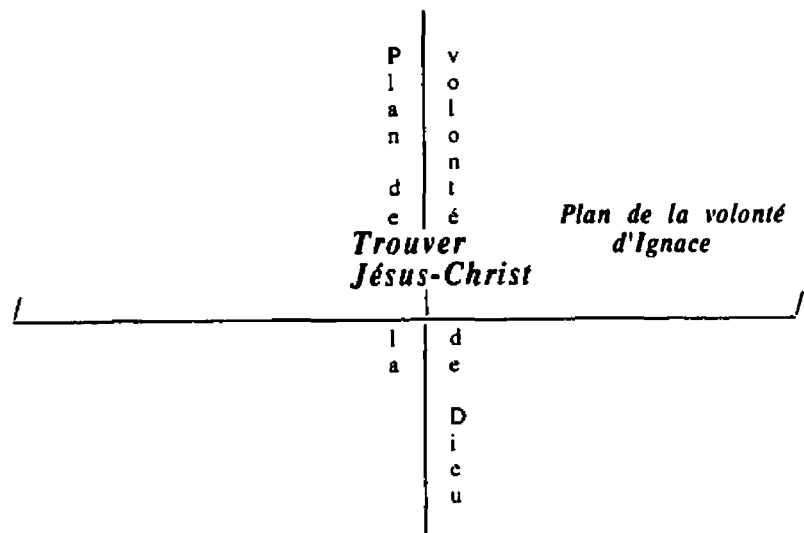


Figure II. L'axe du texte.

Or, pour le croyant, cette volonté de Dieu s'est parfaitement réalisée dans le Christ *"mort et ressuscité pour nous"*:

*"The saint already lives in the supernatural world in his desire to be with Christ and everywhere he sees indications of his world impinging on the everyday world of space and time"*²³¹.

4.2.2.3. Le monde du texte.

*"Ce qui est communiqué, en dernière instance c'est, par delà le sens d'une oeuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon"*²³².

Certes, la lettre d'Ignace n'est pas spontanément reçue comme un récit; mais on a pu voir que, par de nombreux aspects, elle se présente globalement comme une manière de se *figurer* les circonstances de sa mort. On a surtout insisté sur l'existence d'un récit sous-jacent au texte, celui de la vie/mort/résurrection du Christ, qui affleure dans un passage déterminant grâce auquel la figuration et la demande d'Ignace peuvent devenir recevables par des chrétiens qui avaient leur propre manière de se représenter les souffrances et la

²³¹ J.-E. LAWYER, op. cit., p. 287.

²³² P. RICOEUR, *Temps et récit I*, op. cit., p. 117.

mort de l'évêque d'Antioche. La lettre porterait en fait trois récits majeurs; un premier raconte la représentation que la communauté de Rome se fait de la mort d'Ignace; un deuxième décrit sous mode métaphorique le dernier voyage d'Ignace et, par anticipation, ce qu'il espère vivre; le troisième, très elliptique, rassemble en deux phrases l'événement de la passion et de la résurrection du Christ. Ainsi, dans le texte lui-même, s'entrecroisent plusieurs narrations; elles sont toutes l'oeuvre d'Ignace mais elles ne projettent pas spontanément le même "monde", pour reprendre l'expression de P. RICOEUR. D'une certaine manière, ces trois récits appartiennent tous les trois au monde du texte mais ils n'y jouent pas le même rôle. C'est leur entrecroisement et leur ordonnance qui engendrent le véritable monde du texte déployé devant le lecteur potentiel.

Le véritable monde du texte n'est ni celui de la *bienveillance intempestive* de la communauté chrétienne de Rome (refiguré par Ignace) ni celui des événements de la vie d'Ignace bien qu'il y soit contenu, ni seulement celui qui, en éclairant cette opposition, donne aux deux mondes de pouvoir communiquer. Ce monde n'est pas à proprement parler un quatrième monde ou un arrière-monde. Il les enveloppe et les rend signifiants. On peut même aller jusqu'à dire qu'il est au coeur des trois premiers mondes mais, caché, en attente de reconnaissance. Vain et incompréhensible, le refus d'Ignace d'échapper à la mort demeure incommunicable, irrecevable et, à la limite, indicible, tant qu'il n'est pas confessé comme fondé sur une obéissance première et fondatrice, celle du Fils de l'Homme, confession qui suppose elle-même, pour être intelligible, une proclamation de foi. Et aucun chrétien de Rome ne peut entendre le voeu d'Ignace sinon celui qui se met dans la perspective de la volonté de Dieu, "*celui qui a Dieu en lui*" et le reconnaît, le confesse. En ce sens, le véritable monde du texte, son horizon, surgit de la manière que le texte a de raconter l'existence toute entière d'Ignace comme une quête amoureuse et de vouloir inclure la conduite de la communauté chrétienne de Rome comme un épisode capital de cette quête.

Dès lors, on comprend que le monde du texte soit inséparable d'un principe d'ordonnance qui fait que le texte *se tient*, parce que *tout se tient* dans le texte. En d'autres termes, le principe d'ordonnance joue le rôle d'un lien ou mieux d'un liant qui fait que toutes les réalités prennent place et sens. Et le monde du texte est ce à quoi donne accès cette ordonnance dynamique. Ce principe est proprement *la temporalité* du texte qui est aussi celle de l'expérience ignatienne.

Le temps au coeur du monde du texte.

"Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de l'oeuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle"²³³.

Quelle est donc cette temporalité qui fait que le monde du texte se tient? À l'issue de l'analyse, il semble difficile de répondre bien qu'on perçoive clairement la nécessité de sa présence, soit dans les actes de langage majeurs, soit dans les différents déplacements qui affectent l'ordre que plusieurs temporalités tentaient d'imposer en s'entrecroisant, tissant ainsi le monde du texte. En synthèse, on peut reconnaître ces temporalités comme assumées par une ordonnance singulière, celle qu'impose le schématisme temporel majeur que nous recherchons.

Le premier monde évoqué par Ignace est celui de la communauté chrétienne de Rome, tel que lui, Ignace, se le représente. Ce monde est cohérent. Il se tient, puisque c'est sur son horizon que se découpent non seulement la représentation que ces chrétiens se font de la mort d'Ignace mais aussi leur projet d'intervention²³⁴. Pour eux, les souffrances et la mort d'Ignace sont un mal. Il serait donc bon de les lui éviter. C'est une question de *biervveillance* à l'égard d'un frère aimé et vénéré comme un des évêques les plus importants de la jeune Église. Le projet d'intervention est fondé sur la peur naturelle de la mort et d'une mort aussi cruellement infligée. Cette représentation est possible dans un monde où la mort est considérée tout à la fois comme une réalité humaine et une réalité insensée. Face à cet *insensé*, on peut vouloir lutter pour en retarder l'occurrence d'autant qu'à la mort s'ajoute l'injustice de la condamnation. Quoi de plus humain! Cet univers est logiquement organisé et *chronologiquement* ordonné selon une *inquiétude* qui prend ici la forme du *souci* de l'autre. C'est la marque d'un temps spécifique qui se traduit par les sentiments de précarité, de menace, de peur dans une sorte de fuite au-devant de soi qui correspond à une anticipation de

²³³ Idem, p. 119.

²³⁴ On remarquera que cette représentation a une portée éthique très concrète. On est ici au point où se lient le monde du sens et le monde de l'agir. Fondée ainsi, leur action est sensée.

soi et de l'autre qui vient se heurter au butoir de la mort. Ce temps mesure toutes choses sous le mode du changement et de la mort. L'être humain peut-il y échapper autrement que par une fuite de soi-même?

Ignace ne nie pas cette disposition humaine de la conscience. Mais, de la bienveillance qui en découle, il dit qu'elle est *intempestive, inopportune*. Il crée ainsi une ouverture vers une autre représentation de ses souffrances et de sa mort. Cette représentation se découpe elle-même sur l'horizon d'un monde habité et structuré par une temporalité singulière qui renverse les perspectives²³⁵. Tout est semblable (les tortures subies, les souffrances endurées, l'injustice de la condamnation, la mort par les bêtes) mais tout y est autrement : la mort n'est plus vue comme une fin, comme un butoir; mourir, c'est vivre! La mort est portée à un autre niveau de signification parce que ce qui relie les incidences dans l'existence d'Ignace est axé sur une autre fin que la mort; son but est de *trouver le Christ*, non de rester en vie mais de *naître, de devenir un homme*. Cependant, Ignace n'ignore rien des faiblesses humaines qui peuvent l'atteindre. La peur de souffrir, la peur de la mort peut-être, pourraient le conduire à supplier qu'on lui épargne le supplice (VII, 1-2). Le monde dans lequel il voudrait que pénètrent les chrétiens de Rome n'est pas un monde inhumain. La mort y est objectivement un objet d'épouvante possible mais elle cesse d'être un point final parce qu'avec elle, Ignace ne cesse pas d'être mais devient lui-même. En termes phénoménologiques, on dira que, pour Ignace, l'homme n'est pas un "*être-pour-la-mort*". L'inquiétude et le souci peuvent être liés à une certaine temporalité (c'est ce que montre M. HEIDEGGER), mais la "*finitude du temps peut elle-même être surmontée, pénétrée de valeur, vécue dans l'actualité d'une plénitude spirituelle*"²³⁶. Il s'agit alors de saisir les réalités à partir "*d'un temps nouveau, comme un temps dans le temps qui n'est pas la négation du premier mais la forme*

235 On pourrait retrouver là un des sens possibles du titre de l'ouvrage de E. SCHILLEBEECKX: *Histoire des hommes récit de Dieu*, ("Cogitatio Fidei", 16), Paris, Cerf, 1992.

236 A. FOREST, *L'Avènement de l'âme*, ("Bibliothèque des archives de philosophie", 15), Paris, Beauchesne, 1973, p. 63 sq. L'auteur ajoute: "*La dispersion nous menace mais le temps peut être lui-même un remède contre cette déficience (...) Cette liaison devient manifeste dans le recueillement spirituel. Il ne nous fixe pas dans la suffisance de l'instant mais la disponibilité constante qu'il demande s'accompagne d'une reprise et d'une possession nouvelle de soi. (...) la profondeur de l'âme apparaît alors comme le consentement à la grâce du temps (...) elle nous demande de savoir reconnaître le temps favorable, le kairos*" (pp. 73-74).

*dans laquelle il vient s'achever*²³⁷. On pourrait penser que tel est le temps qui structure le texte et en détermine le monde véritable. Pourtant, si ce temps permet à Ignace de faire tenir entre eux les différents événements qui surviennent dans sa vie (toute son existence est tendue vers l'événement de sa rencontre ultime avec le Christ), il ne le justifie pas. Ce monde reste comme en attente de sens; tout se passe comme s'il était cohérent mais in-signifiant, incommunicable. La raison d'être de ce monde est d'appartenir à un autre univers de sens que celui de la seule volonté d'Ignace. Pour Ignace, le plus important n'est pas sa volonté mais son dialogue avec la volonté de Dieu, connue par l'obéissance du Christ. Ce nouveau monde est axé sur l'événement de l'Incarnation-Rédemption. Le temps qui fait que, dans ce monde les réalités se tiennent, est celui de l'alliance entre Ignace et Dieu, entre Dieu et l'humanité, c'est l'éternité faite temps, ou le temps participant de l'éternité. Les choix qui sont faits à la lumière de ce temps ne peuvent être qu'opportuns, 'kaïrétiques', (par opposition aux décisions intempestives de la communauté de Rome). Le monde qui s'ouvre là est celui de l'Alliance incarnée par le Christ. Est-ce le monde du texte? On pourrait le penser. Car c'est bien à partir de ce monde que l'auteur semble mesurer toute réalité, construire son existence et se construire lui-même. Et c'est bien dans ce monde qu'il veut introduire la communauté de Rome afin que celle-ci passe d'une bienveillance intempestive à une véritable compassion. Mais on ne doit pas oublier que le but de toute lettre est d'ouvrir l'espace d'une communication et d'un dialogue et le dialogue d'Ignace avec son Dieu est réellement manifeste dans son aptitude à ouvrir le dialogue avec les autres. D'une certaine manière, les chrétiens de Rome sont, eux aussi, appelés à mourir; il leur faut mourir à eux-mêmes, à leur pré-occupation, à leur souci pour la vie d'Ignace afin d'être véritablement attentifs à la réalité d'Ignace qui est aussi la leur comme disciples du Christ: en toute chose, suivre le Christ. Cela requiert une disposition à accueillir toutes choses comme des grâces, comme des présents. N'est-ce pas cette temporalité qui animait le Christ des récits évangéliques?

Ainsi, ce qui est remarquable dans le texte, ce qui fait passer de la non-communication à la communication, ce qui permet de renouer un lien communionnel entre des frères est une médiation déjà présente comme élément constitutif de l'alliance entre Ignace et son Dieu: une certaine manière d'entrer en

237 Ibidem, p. 74.

relation avec les choses et les êtres. Ce temps est celui qui habite la conscience ignatienne, celui par lequel il accueille, par exemple, la réalité de la mort; médiation indispensable; dans un contexte de foi, ce temps est le *temps du Christ* qui est non seulement l'heure du Christ ("*mon heure est venue*") mais sa manière d'être temporellement lié aux réalités de la vie quotidienne. Indépendamment de cette médiation, le chrétien ne peut qu'errer "*dans des temps qui ne sont point nôtres*"²³⁸; on erre dans des décisions *intempestives*.

Au contraire, à celui qui structure sa conscience du réel selon la trame spirituelle du texte qui est le temps du Christ, de l'Incarnation/Rédemption, temps de création, de vie, tout est comme un *présent*; c'est-à-dire tout est comme un cadeau, un moyen pour naître (à la vie), co-naître et re-co-naître (naître à lui-même, aux autres et à Dieu); tout est comme un moyen d'aimer et, par là, un moyen de compâtrir vraiment en s'incorporant à l'amour du Christ. Le monde du texte, du dire d'Ignace, est en ce sens "le Royaume", toujours *déjà et pas encore là*, en attente d'accomplissement dans le cœur de chaque homme.

238 PASCAL, *Pensées*, op. cit., pensée 172.

En suivant Ignace dans son propre travail archéologique, on a pu rencontrer la même multiplicité temporelle mise au jour sur les sites précédents. On a connu la même tentation de s'arrêter trop tôt sur une temporalité qui semblait rendre compte de la saisie consciente qu'Ignace effectuait du don de sa vie (son désir d'imiter le Christ). En ce sens la démarche ignatienne aurait été bien proche des justifications classiques des conduites héroïques: construction d'une identité par identification à un héros. Il a fallu aller plus loin, suivant, en cela, les signes donnés par de multiples incongruités (déplacements) dans le texte, la nécessité de les dépasser, de les rendre intelligibles pour que la parole puisse être reçue.

Au terme de ce parcours, on comprend que le cœur du site (où git et oeuvre la temporalité spécifique au texte) doit être maintenant cherché, comme pour les textes précédents, dans l'acte de référence majeur interne aux principaux actes de langage du texte. Par eux, on pourrait faire la différence entre l'imitation d'un modèle et, dans un acte de foi, la reprise réeffectuant le don que l'homme-Dieu a fait de sa propre vie; c'est ce qui distingue le héros et le saint. Ce que le forage de ce site a pu montrer, c'est la nécessité d'aller jusqu'à ce lieu d'une temporalité intérieure (sorte de temps intériorisé) qui, seule, peut rendre intelligible les temporalités multiples qui s'entrecroisent dans les différentes actes de langage du texte. Cette ultime approche pragmatique sera entreprise après l'exploration du second site relatif à l'expérience du témoignage des martyrs.

4.3. Isaac Jogues.

"Il contemple le combat du Christ lui-même auquel il veut communier. Quittant sa solitude, loin de quitter la contemplation du Christ, c'est le Christ lui-même qu'il va rejoindre au milieu de ses frères"²³⁹.

"C'est pour Lui que nous devons vivre et c'est Lui qui nous en donne la grâce"²⁴⁰.

"Le Père déclare: une épouse qui t'aime, mon Fils, je voudrais te donner (...) Cette épouse c'est d'abord l'humanité particulière à laquelle s'unit le Fils dans le mystère de l'incarnation, mais aussi l'humanité toute entière qu'il va porter jusqu'à la croix pour la ramener au Père: 'J'irai chercher mon épouse et sur moi je prendrai ses fatigues et ses peines dans lesquelles tant elle souffrait et pour qu'elle ait la vie, pour elle je mourrai, et la tirant de sa fosse, à toi je l'amènerai'"²⁴¹.

4.3.1. Introduction.

4.3.1.1. Le corpus.

Moins célèbres et moins célébrés que la lettre d'Ignace, évêque d'Antioche, les textes de ceux qui, au XVII^{ème} siècle, ont porté la Bonne Nouvelle aux extrémités du Nouveau Monde, ont très tôt été reconnus par l'Eglise, en particulier les lettres des pères jésuites qui ont donné leur vie pour l'évangélisation des *cinq nations* dans ce qu'on appelait "la mission des martyrs"²⁴². Dans les textes qu'elle propose quotidiennement à la méditation des chrétiens, l'Eglise offre un large extrait d'une lettre que le Père Isaac Jogues adressait à un de ses amis, père jésuite en France, en septembre 1646, peu de temps avant son départ pour l'ultime mission d'où "il ne reviendrait pas".

Ce choix ecclésial a déterminé les limites du texte à étudier ici. Que ce découpage relève déjà d'une interprétation est un argument qui a paru pertinent

²³⁹ B. PITAUD, "La mystique chrétienne", *Christus*, op.cit., p. 179.

²⁴⁰ JEAN DE BRÉBEUF, cité par A. FORTIN dans *Les Saints martyrs canadiens*, Montréal, Fides, 1943, p. 80.

²⁴¹ JEAN DE LA CROIX, cité par B. PITAUD dans *Christus*, op. cit., p. 176.

²⁴² A. FORTIN, op.cité

dans la mesure où il traduit à un second degré la mémoire vive que l'Église garde de l'expérience des martyrs canadiens qu'elle célèbre chaque année le 18 octobre.

LE TEXTE

"Quand commencerai-je à servir et à aimer celui qui n'a jamais commencé à nous aimer; et quand commencerai-je à me donner totalement à celui qui s'est donné à moi sans réserve? Quoique je sois extrêmement misérable et que j'aie fait un mauvais usage des grâces que Notre Seigneur m'a faites en ce pays, je ne perds pas courage, puisqu'il prend soin de me rendre meilleur, me fournissant encore de nouvelles occasions de mourir à moi-même et de m'unir inséparablement à lui.

Mon espérance est en Dieu, qui n'a que faire de nous pour l'exécution de ses desseins. C'est à nous de tâcher de lui être fidèles et de ne pas gâter son ouvrage par nos lâchetés. J'espère que vous m'obtiendrez cette faveur de Notre Seigneur et qu'après avoir mené une vie si lâche jusqu'à maintenant, je commencerai à le mieux servir.

Le coeur me dit que, si j'ai le bien d'être employé en cette mission, j'irai et je ne reviendrai pas, mais je serai heureux si Notre Seigneur voulait achever le sacrifice où il l'a commencé, et que ce peu de sang que j'ai répandu en cette terre fût comme les arrhes de celui que je lui donnerai de toutes les veines de mon corps et de mon coeur.

Enfin, ce peuple-là est pour moi un époux de sang, je me suis fiancé à lui par mon sang. Notre bon maître, qui se l'est acquis par son sang, lui ouvre, s'il lui plaît, la porte de son Évangile comme aussi aux quatre nations, ses alliées, qui sont proches de lui. A Dieu, mon cher Père, priez-le qu'il m'unisse inséparablement à lui."²⁴³

243 F. ROUSTANG, *Jésuites de la Nouvelle France*, ("Collection Christus", 6), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961, pp. 270-271.

4.3.1.2. Le genre du texte.

Il s'agit d'une lettre adressée par Isaac Jogues à un de ses amis resté en France. Par deux fois seulement, le destinataire est interpellé dans le texte sous la forme d'une demande d'intercession par la prière afin que le vœu d'Isaac Jogues se réalise. La lettre n'a donc d'autre objet que de développer, sous le mode de la confidence, le désir le plus cher de l'auteur; un ami épanche "son cœur" en toute liberté sachant que ses paroles seront accueillies et comprises d'un même cœur. Une émotion très profonde, une vive passion à peine contenue, animent ce texte qui mérite d'appartenir aux plus belles pages de la littérature spirituelle française. Le relevé des noms et pronoms-sujets dans le texte est symptomatique: pour deux VOUS, désignant le destinataire, dix-sept (17) JE et surtout, par dix (10) fois, le sujet des énoncés désigne directement ou indirectement Dieu, "*Notre Seigneur*". Il s'agit bien d'une sorte d'entretien entre Isaac Jogues et son Dieu dont le destinataire devient le témoin privilégié. L'occasion de ce dialogue est fournie par son départ possible en mission auprès des *cinq nations*. Celles-ci, dont fait partie le peuple Iroquois, sont évoquées à la toute fin de la lettre.

4.3.1.3. La méthode.

Le genre du texte se prête à une simple analyse littéraire qui devrait permettre de mettre en évidence la temporalité à l'œuvre dans la conscience par laquelle Isaac Jogues appréhende le don de sa vie. Après avoir analysé les inscriptions de la temporalité dans le texte grâce aux verbes, adverbess et événements évoqués, l'étude s'attachera à mettre en évidence les caractéristiques rhétoriques majeures et la dynamique du texte avant de déterminer les axes temporels qui ordonnent le texte et en suscitent le sens.

4.3.2. Les inscriptions de la temporalité dans le texte.

Les verbes et les adverbess sont les premiers indicateurs temporels d'un texte.

4.3.2.1. Les adverbes.

Deux grands groupes d'adverbes amplifient le texte. Le premier accentue ou manifeste le caractère passionné et l'ambition spirituelle d'Isaac Jogues que rien ne saurait satisfaire sinon l'absolu de Dieu: "*totalemen*", "*extrêmement*", "*inséparablement*", etc. Le deuxième groupe est constitué de quatre adverbes de temps: "*jamais*", "*encore*", "*jusques à maintenant*", "*enfin*". Le premier de ces adverbes qualifie par la négative l'a-temporalité de Dieu alors que les trois autres déterminent et scandent le passé, le présent et l'à-venir de la vie de l'auteur, le dernier, *enfin*, désignant à la fois, par la forme, la fin de la lettre et, par le contenu, les circonstances qu'il pressent être le terme de son existence.

Par les seuls adverbes, deux temporalités apparaissent. La première est celle du temps de la succession, du devenir, temps linéaire scandé par les trois extases du temps, lieu du changement, du mouvement, du progrès, lieu de la pensée de la mort comme terme, comme butoir ou comme horizon. La seconde, paradoxale, est comme un défi au temps, une tentative de penser selon un non-temps: temporalité qui résiste à l'évanescence et qui, par là, est une transgression de toute temporalité, approche apophatique de l'éternité du Dieu auquel il croit. Ces adverbes créent donc une tension et une dynamique propres aux textes spirituels. Les énoncés le confirment.

Sur cet exemple, on perçoit comment, peu à peu, les analyses permettent de repérer les signes de l'originalité des textes: ici une tension telle entre deux temporalités, qu'elle invite à la transgression. Ce sont de tels indices qui alertent le chercheur sur les pistes à suivre pour découvrir le repaire de la temporalité convoitée.

4.3.2.2. Les verbes.

On retrouve aisément dans les temps et les modes des verbes les inscriptions temporelles déjà relevées grâce aux adverbes; passé (passé composé), présent et futur alternent pour décrire soit l'existence d'Isaac Jogues soit les hauts-faits attribués à Dieu. Les verbes sont en général à l'indicatif; les quelques formes subjonctives correspondent soit à l'ultime souhait exprimé en conclusion ("*qu'il m'unisse*"), soit à l'incise chargée de porter un jugement particulièrement et exagérément sévère sur les actions passées d'Isaac Jogues et sur son état actuel de pêcheur ("*Quoique je sois extrêmement misérable et que j'aie fait un mauvais usage des grâces...*").

Il s'agit toujours, dans chaque énoncé, d'une construction mettant en relation, voire en comparaison, des oeuvres d'Isaac Jogues et des actes divins. Cette structure a pour effet de sens de montrer d'une part la foi dans la présence permanente, patiente et aimante de Dieu²⁴⁴ quels que soient le passé et le présent de son serviteur et, d'autre part, de superposer deux temporalités ou plutôt de traverser l'une par l'autre; la temporalité événementielle, historique, linéaire est en permanence accompagnée et rejointe par ce qu'on pourrait métaphoriquement appeler le *temps de Dieu* qui rend possible sa présence par la gratuité de ses présents ("*grâces*", "*occasions*", "*soins*", "*don sans réserve*").

Les verbes au futur, jamais attribués à Dieu, expriment directement le souhait et l'espérance de l'auteur ainsi qu'une vision anticipée des événements à venir: "*J'irai et je ne reviendrai pas*". Cette prévision pathétique, dans la sobriété et le raccourci de son expression, dénote avec ferveur et fermeté que "son heure" est proche. L'autre futur, avec lequel il faut mettre cet énoncé en rapport direct, donne sens à cette ultime et fatale mission: "*Je serai heureux...*". Isaac Jogues abandonne ce bonheur au bon vouloir de son Dieu; étrange rapprochement entre

244 En règle générale les actions divines sont ici exprimées au présent, par trois fois seulement au passé. La première fois ("*celui qui n'a jamais commencé à nous aimer*"), il s'agit d'un faux passé puisque par le sens du verbe et sa forme négative, il a pour effet de montrer qu'il est impossible de parler de Dieu autrement que dans un temps qui n'a jamais commencé et ne finira pas. La deuxième fois ("*si Notre-Seigneur voulait achever le sacrifice où il l'a commencé*") le sujet est expressément Notre-Seigneur; cette expression plus familière évoque la conscience qu'Isaac Jogues avait de la présence de Dieu lors de son "premier martyre". La troisième fois, le verbe au passé ("*...qui se l'est acquis par son sang*") fait directement allusion au récit de la Passion du Christ.

la certitude intérieure ("*Le cœur me dit*") et la liberté souveraine de la volonté divine en laquelle "*il espère*". Son cœur sait d'un savoir qui ne saurait être prouvé mais d'une certitude éprouvée dans l'espérance obstinée de ceux qui se savent aimés, croyant ou sachant dans la foi qu'en toute leur vie, c'est l'amour de Dieu qui est à l'oeuvre.

Les trois autres verbes au futur introduisent un souhait sous forme interrogative ou affirmative; dans les trois cas, le verbe "*commencer à*" annonce un ou plusieurs infinitifs qui traduisent dans leur nudité l'objectif unique d'Isaac Jogues et l'horizon jamais déserté de sa vie spirituelle et pratique:

"Quand commencerai-je à servir et à aimer (...)."

"Quand commencerai-je à me donner totalement (...)."

"Je commencerai à le mieux servir."

L'analyse reviendra sur ces répétitions significatives. Les verbes présentés comme des synonymes sont rejoints par les autres infinitifs du texte: "*mourir (à soi)*", "*tâcher (d'être fidèle) (de ne pas gâter)*", "*être employé (en cette mission)*". Tous ces verbes relèvent de l'image du *serviteur fidèle* qui aime son maître au point de donner sa vie. En ce sens, ils font écho aux autres infinitifs qui qualifient l'action divine dans la vie de son serviteur: "*aimer*", "*rendre meilleur*", "*fournir l'occasion*", "*unir à lui*", "*achever*"²⁴⁵, mais ces verbes relèvent aussi de l'image du serviteur souffrant, donné, livré, victime sacrificielle offerte à Dieu, qui est l'image même du Christ²⁴⁶.

Ainsi, comme le suggéraient les premiers éléments de l'analyse, le texte est bien la confiance de ce qui est vécu comme un dialogue spirituel entre Isaac Jogues et son Dieu, au cœur même de sa vie concrète. Interfèrent et s'entrecroisent deux temporalités qui se rencontrent dans le quotidien de

245 "*Achever*"; il faut replacer ce verbe dans son contexte pour constater la symétrie des énoncés:

"Je serai heureux si Notre Seigneur voulait achever le sacrifice où il l'a commencé (...)", à mettre en rapport avec

"Quand commencerai-je à aimer celui qui n'a jamais commencé à nous aimer (...)" En traduisant ce rapprochement, Celui qui nous a toujours aimé, aimé depuis toujours, m'a aimé particulièrement en commençant en moi le sacrifice (don de ma vie, don de mon sang).

246 Le parallèle avec IGNACE d'ANTIOCHE s'impose.

l'existence du missionnaire lorsque les actes d'Isaac Jogues sont, par leur intention et leur réalisation, des dons de soi qui participent de l'essence du don divin c'est-à-dire, dans la perspective spirituelle, lorsque Dieu agit en lui: n'espère-t-il pas que Dieu achève en lui ce qu'il a commencé? Comment Dieu peut-il à la fois avoir "commencé en Isaac un sacrifice" et "ne jamais avoir commencé à nous aimer"? Ce paradoxe, qui est contradiction dans le champ de la logique rationnelle, est l'expression, dans la foi, du mystère de l'Incarnation/Rédemption. L'éternité de l'amour de Dieu se fait chair dans les actes d'amour liés à la précarité d'une vie humaine. Spontanément, Isaac Jogues prend conscience de ce qu'il vit et de l'oeuvre de Dieu en lui selon les deux registres que le texte tient ensemble et dont les verbes rendent compte. Le *toujours* de Dieu se fait *maintenant* de l'homme, pour l'homme qui l'accueille dans son présent et sa liberté. D'où l'emploi de verbes qui sont tous à la frontière ténue qui sépare changement et non-changement; *commencer*, *espérer*, traduisent à la fois un changement et une permanence puisque ce qu'on commence est déjà là, ce qu'on espère est déjà réalisé. Le verbe *aimer* est très significatif de cette richesse, de cette polysémie et de cette ambivalence aussi, de cette transgression de toutes les mesures faites selon le temps des successifs et du devenir. En aimant, on devient ce qu'on est. En même temps, on n'en a jamais fini d'aimer, ce qui revient à dire qu'on n'a jamais commencé à aimer vraiment. Alors, il ne faut pas s'étonner que la lecture spirituelle qu'Isaac Jogues fait spontanément de sa vie, soit articulée selon des axes temporels différents. Cela se retrouve dans les événements évoqués dans le texte et la manière de les évoquer.

4.3.2.3. Les événements dans le texte.

Dans un texte, l'événement est généralement ce qui est raconté; on peut dire encore qu'un fait devient événement lorsqu'il est raconté et reçu comme tel, donc reconnu. P. RICOEUR développe magistralement cette *naissance au sens* ou cet avènement du sens dans le texte déjà cité qu'il consacre au rapport entre événement et sens. Se demander quels sont les événements présents dans le texte revient à chercher la trace de quelque récit, même bref ou elliptique. Or ce texte n'est pas d'abord narratif; il décrit des états d'âme, formule des souhaits, décrit des espérances ou porte des jugements sur la vie passée de l'auteur. Telle est la forme que prend d'abord cette lettre-confiance adressée à un ami. Cette

lettre ne peut pas être spontanément perçue comme un récit, comme l'histoire d'une tranche de vie. Une lecture plus attentive permet pourtant de relever dans le texte tous les ingrédients nécessaires pour construire le récit métaphorique d'une histoire d'amour. Ces éléments (personnages, lieu, action) sont contenus dans les deux derniers paragraphes; le cadre spatio-temporel est précis ou aisé à préciser: le lieu ("en ce pays, en cette terre"), le temps (celui de la mission; la lettre est datée). Les personnages sont particulièrement mis en évidence: le narrateur (Isaac Jogues) et un peuple précis ("*ce peuple-là*", la nation iroquoise). L'intrigue est déjà commencée au moment où la lettre est écrite:

Acte I : "*J'ai répandu du sang en cette terre*", ce qui fait que "*je suis fiancé*" à ce peuple. L'intrigue est donc une intrigue amoureuse où le premier rituel d'union, la promesse, a été scellé par le sang.

Acte II: Le texte laisse supposer qu'un des personnages s'est éloigné de son fiancé et souhaite retourner près de lui ("*j'irai*" marque une péripétie). Commence alors la partie imaginée (actes futurs et dénouement).

Acte III: "*Je lui donnerai le sang de toutes les veines de mon corps et de mon coeur*", ce qui revient à sceller l'alliance définitivement dans des noces déjà réalisées en espérance ("*ce peuple-là est pour moi un époux de sang*"²⁴⁷).

Dénouement heureux: "*je ne reviendrai pas*" mais "*je serai heureux*".

Cette dramaturgie reconstruite est donc une histoire d'amour dont le dénouement heureux dépend du sacrifice consenti par le "héros", le don total de soi, synonyme d'amour, d'acte d'amour parfait. Or l'étude des verbes a montré que, pour l'auteur de la lettre, la consommation de ce sacrifice ne dépend pas du héros mais d'un autre personnage ajouté en sur-impression à l'histoire qui en est le véritable maître d'oeuvre et de la volonté de qui tout dépend: "*Si Notre-Seigneur voulait achever le sacrifice où il l'a commencé*".

Cette intrusion renvoie à ce qui est dit du *Seigneur* dans le texte. Mais alors quel n'est pas notre étonnement de constater qu'il est possible de trouver, à un deuxième niveau dans la trame du texte tous les éléments nécessaires à

247 Par un processus semblable à celui qui jaillit sous la plume de Pascal, I. Jogues fait siennes ces paroles de la Bible (Ex. 4, 25): "*Ce peuple est pour moi un époux de sang*". On est donc renvoyé nécessairement à plusieurs niveaux de réception possibles du texte.

l'élaboration d'un *autre* récit, une autre intrigue amoureuse. Le lieu est le même que le précédent ("*en ce pays*", "*où il l'a commencé*"); le temps est inscrit dans la dynamique *commencer/achever*. Les personnages: le narrateur (Isaac Jogues) et Dieu, *Notre Seigneur, notre bon maître*. Là aussi, l'intrigue a commencé avant la rédaction de la lettre.

Acte I: "*Notre-Seigneur m'a fait des grâces en ce pays (...) a commencé le sacrifice*". On a pu voir dans le premier récit que ce sacrifice commencé revenait à se fiancer au peuple. Or de ce peuple, il est dit que "*Notre Seigneur se l'ait acquis par son sang*". Notre Seigneur a racheté ce peuple et, par là, a pu le donner comme fiancé au narrateur. Ce qui revient à dire que, pour que le premier récit puisse se contruire, la référence à un acte fondateur est nécessaire, acte archaïque: le rachat du peuple par le sang du Christ. *Notre Seigneur* apparaît comme le médiateur tout-puissant par qui la promesse du premier récit devient possible.

Acte II: "*Notre Seigneur fournit de nouvelles occasions de (...)*", entre autres, celle qui permettra à Isaac Jogues d'aller vers "*ce peuple-là*", c'est-à-dire selon le premier récit, de mourir, et, selon le deuxième récit de "*mourir à moi-même et de m'unir à lui*".

Acte III: Cette occasion, si elle est saisie, devrait permettre à Notre-Seigneur "*d'achever le sacrifice où il l'a commencé*" et ainsi,

Acte IV: parce qu'il "*s'est donné à moi sans réserve*", de "*m'unir à lui*", moi qui me serait maintenant donné à lui sans réserve comme victime sacrificielle. Le dénouement est donc heureux puisque le souhait réitéré d'Isaac Jogues est d'être uni "*inséparablement à lui*".

La correspondance est évidente comme le montre le schéma ci-dessous.

	<i>Récit I</i>	<i>Récit II</i>
<i>Lieu</i>	"en cette terre"	"en ce pays" "où il l'a commencé"
<i>Temps</i>	(de la date de la lettre jusqu'à la mort du narrateur)	intervalle entre commencer et achever
<i>Personnages</i>	"Je" (narrateur-Isaac Jogues) "Ce peuple-là" (Iroquois-cinq nations)	"Notre-Seigneur" "Je" (narrateur) (peuple)

Tableau XI. Les récits dans la lettre d'Isaac Jogues (1).

<i>Intrigue</i>	<i>Récit I</i>	<i>Récit II</i>
Acte I	"ce peu de sang que j'ai répandu en cette terre" "je me suis fiancé": fiançailles, promesse d'union	"Il m'a fait des grâces en ce pays" "(Notre-Seigneur) a commencé le sacrifice" Par son sang versé, N-S a permis les fiançailles d'Isaac Jogues
Acte II	Décision-souhait de retourner auprès du fiancé "J'irai"	"Notre-seigneur me fournit de nouvelles occasions"
Acte III	"Je lui donnerai le sang de toutes les veines de mon corps et de mon cœur": épousailles réelles, accomplies	"Notre-Seigneur peut achever le sacrifice" c'est à "lui" que le sang est donné: "qu'il m'unisse inséparablement à lui"
Dénouement	"Je ne reviendrai pas" mais "je serai heureux"	"Je serai heureux"

Tableau XII. Les récits dans la lettre d'Isaac Jogues (2).

La tentation est grande d'arrêter là cette partie de la recherche et de reconnaître, dans cette première inclusion de récits, les caractéristiques de l'expérience étudiée. Cette trouvaille n'est pourtant qu'une première étape. En rester là serait oublier de s'interroger plus radicalement sur les conditions requises pour que cette inclusion soit intelligible. Il faudra alors tenter de remonter jusqu'à une référence plus "englobante": tâche archéologique aussi délicate que de tenter de retracer le texte originel sur un palimpseste.

Cependant, il faut aller plus loin que cette première correspondance. Ces deux récits d'alliance, d'épousailles ne sont pas clos sur eux-mêmes. Qu'il s'agisse des noces d'Isaac Jogues avec le peuple Iroquois ou de celles de Notre-Seigneur avec Isaac Jogues (proclamées dès le premier paragraphe: *"il s'est donné à moi sans réserve"*), aucun de ces récits n'est auto-suffisant, bien que l'écriture de l'un soit déterminé par l'affirmation de l'existence de l'autre. Pour qu'ils soient efficaces, réalisables, ils requièrent une référence présupposée, seulement évoquée en filigrane: un amour de Dieu tel que Notre Seigneur se soit livré en sacrifice sanglant afin de sceller une alliance nouvelle et définitive. Il s'agirait là d'un troisième récit plus originel, plus archaïque encore que le deuxième et qui rend possibles les deux autres récits. À cette lumière, le deuxième récit apparaît comme la réalisation de l'alliance dans le cœur d'Isaac Jogues. Ce récit principal correspond aux récits évangéliques du double événement pascal. Les deux premiers récits le réclament, l'exigent même: quelques phrases du texte sont comme des brèches ouvertes sur cet événement fondateur:

"celui qui n'a jamais commencé à nous aimer";

"c'est à nous de lui être fidèles";

"notre bon maître qui se l'est acquis par son sang";

"À Dieu".

Il est remarquable que ces ouvertures concernent le NOUS, communauté des croyants, certes, mais bien davantage l'humanité entière (première phrase) de toute éternité dont le peuple iroquois fait partie; sinon, comment comprendre que *"Notre-Seigneur se soit acquis ce peuple par son*

sang”? L'événement qui est évoqué là transcende le temps et l'espace tout en étant inscrit dans le temps et l'espace parce que lié au sang d'un corps précis, celui de Jésus. Pour Isaac Jogues, l'humanité entière a été rachetée mais dans la singularité de chaque existence. D'où la proclamation d'Isaac Jogues: "*Il s'est donné à moi sans réserve*" et, plus loin, celle qui affirme le rachat du peuple iroquois. D'où, aussi, cette union dans l'éternité de ceux qui ont reconnu cette bonne nouvelle. À son ami, Isaac Jogues donne rendez-vous dans leur communion "*à Dieu*".

À la question de savoir quels sont les événements qui habitent le texte, force est donc de reconnaître trois niveaux, trois ordonnances événementielles possibles, selon un même archétype, celui des noces, de l'alliance, de l'union. Ces trois événements appartiennent à des ordres différents: l'ordre pratique de la mission (les noces d'Isaac Jogues avec le peuple vers lequel il va et pour lequel il donne sa vie); l'ordre spirituel (l'union intime de l'âme d'Isaac Jogues et de son Dieu qui requiert de mourir à soi-même); enfin l'ordre kérygmatic de l'Alliance de Dieu avec l'humanité nouvelle par la mort, le sang versé du Christ.

Tout événement est mesuré à cette aune, celle de l'amour *sans réserve* de Dieu pour l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, alliance chaque fois renouvelée, pour chaque âme appelée à la reconnaître et à "*lui être fidèle*".

Ainsi, on peut dire que la temporalité majeure qui permet à Isaac Jogues d'accueillir le réel et de lui donner sens (en particulier de donner sens au don de sa vie) est spirituellement liée à celle de l'Incarnation/Rédemption, celle de Jésus-Christ que les premiers chrétiens reconnaissaient comme le seul martyr véritable dont tous les autres participent. On comprend dès lors que tout, dans la prise de conscience d'Isaac Jogues, soit spiritualisé, c'est-à-dire porté à un niveau de compréhension qui est celui de la foi, qu'elle se manifeste par la relation personnelle à Dieu, dans l'affirmation du Kérygme, ou dans la relation de l'humanité à Dieu. Et le don de sa vie est en soi une confession de foi, acte ultime de l'annonce du kérygme. Il est en même temps amour inconditionnel pour un peuple qui est l'image de l'Époux, celui à qui il a donné sa vie par anticipation.

Comment s'effectue la mémoire de cet événement fondateur? Le texte répond de lui-même: par des actes vécus comme réponses amoureuses au don que Dieu fait de son amour. Chaque acte est reçu comme une occasion de s'unir à lui. Le terme *occasion* est ici remarquable; il correspond au sens du mot grec *kairos*, le moment où jamais, le temps favorable. Le présent est accueilli comme un présent, une grâce que Dieu fait de l'unir à lui. Mais il est des actes privilégiés, ceux de foi et d'espérance par lesquels l'âme reconnaît le Dieu auquel elle abandonne librement son vouloir, et les actes d'amour, celui du don de soi, par lesquels l'âme meurt à elle-même et l'être tout entier s'offre comme victime avec et comme le Christ. Dans son cœur et dans sa chair, il fait mémoire de l'événement fondateur.

La vie toute entière d'Isaac Jogues est ainsi habitée par une temporalité nuptiale et pascalle qui lui donne de tout accueillir comme une grâce, un cadeau de noce.

4.3.3. Caractéristiques rhétoriques majeures et dynamique du texte.

Une analyse rhétorique confirmerait aisément ces premières remarques. C'est le cas en particulier de la rythmique du texte scandée par des répétitions de phrases, de mots, de verbes et par les effets de sens induits par les images. On ne retiendra que les plus évidentes.

4.3.3.1. Les répétitions.

Ce qui frappe d'abord dans le texte, c'est la reprise en doublet de deux énoncés eux-mêmes structurés en parallèles:

1^{er} énoncé: *"Quand commencerai-je à aimer
celui qui n'a jamais commencé à nous aimer?
Quand commencerai-je à me donner totalement à
celui qui s'est donné à moi sans réserve?"*

Et plus loin, la reprise de la même idée: *"Je commencerai à le mieux servir"*.

2ème énoncé: (l'occasion) "*de m'unir inséparablement à lui*"
"*qu'il m'unisse inséparablement à lui*".

Ces répétitions permettent d'articuler le texte en deux parties. Le but, l'ambition d'Isaac Jogues d'une part et, d'autre part, l'union totale et définitive avec Dieu, *Notre Seigneur*. Ce vœu termine la dernière partie du texte et, avec elle, la lettre. Cette dernière partie, davantage consacrée à la mission concrète qu'il espère réaliser, ne lui fait pas oublier quel est l'objectif de toute son existence, objectif nuptial, d'une nuptialité quasi mystique mais dont les moyens pour l'atteindre sont tragiquement réalistes: *verser son sang* n'est pas ici une image. Le thème de la dernière partie de la lettre évoque ce réalisme et ce don ultime.

La première partie du texte, au contraire (les deux premiers paragraphes), insistait sur les souhaits quasi impatients de l'âme d'Isaac Jogues. Elle est consacrée à esquisser le cadre spirituel de la vie d'une âme. Il est alors logique de retrouver au cœur de cette description le vœu spirituel qui clôture et met un point d'orgue à la missive. Ainsi, en terminant le premier paragraphe, "*m'unir inséparablement à lui*" représente l'axe de la première partie autour duquel s'ordonne les deux premiers paragraphes. Cette première partie est limitée par la répétition d'un même souhait impatient et passionné: "*commencer à servir le Seigneur*". L'architecture et les pointes maîtresses du texte s'organisent donc selon une structure simplifiée, schématisée ainsi:

1 ^{ère} partie	1 ^{er} #	Quand commencerai-je à servir (don et amour de Dieu) (impatience à aimer et à se donner) <u>M'unir inséparablement à lui</u>
	2 ^{ème} #	(espérance) Je commencerai à le mieux servir
2 ^{ème} partie	3 ^{ème} #	(le sacrifice consenti de grand coeur)
	4 ^{ème} #	(thème des noces avec le peuple) <u>Qu'il m'unisse inséparablement à lui</u>

Tableau XIII. Structure du texte d'Isaac Jogues.

Le coeur qui est aussi le sommet du texte exprime un désir et une volonté passionnés qui ne peuvent se réaliser qu'au-delà des limites de l'existence terrestre d'Isaac Jogues. L'union totale au Christ suppose l'union à sa divinité et à son éternité; d'où la perspective eschatologique et la transgression des schèmes temporels habituels; d'où la disproportion entre le voeu et le pouvoir de le réaliser qui, pour Isaac Jogues, n'appartient qu'à Dieu. Cette disproportion est parfaitement évoquée par l'incapacité à seulement "*commencer à aimer et à servir*". Pour le futur martyr, Dieu "*nous ayant aimé le premier*", et cela d'une priorité absolue parce qu'intemporelle, personne ne peut payer sa dette de reconnaissance ni même commencer à le faire. Dieu a une éternité d'amour d'avance sur l'humanité et chaque homme. Mais il donne de pouvoir être serviteur de cet amour en participant au don qu'il fait de lui-même en tant qu'homme-Dieu (sang versé). Cette impuissance tient aussi à la disproportion dans l'âme d'Isaac Jogues lui-même entre les limites inhérentes à sa nature de créature et l'illimitation audacieuse de son voeu. On pourrait quasiment dire que l'union qu'il souhaite serait contre nature s'il ne croyait que Dieu lui-même la rend possible en venant en lui (les grâces accordées) et en l'associant à son amour (achever le sacrifice). Cette impuissance proclamée ne le conduira donc pas au

désespoir mais au contraire à l'espérance en Dieu seul (2^{ème} #). On pense à Jean de la Croix! Cependant l'espérance porte sur deux plans: le plan naturel, historiquement mesuré dans un cadre spatio-temporel déterminé (pouvoir servir sans gâter l'ouvrage de Dieu) et espérance de l'union dans la vie éternelle. Là encore, deux ordres s'entrecroisent, celui de la toute puissance d'un Dieu-Amour éternel et celui des limites, des faiblesses, de la misère de l'homme livré à lui-même; de nombreuses figures oxymoriques contribuent à créer cet effet de sens: les rapprochements *quand/jamais*, *commencer à aimer/aimer sans réserve*, par exemple. On a pu trouver des paradoxes analogues dans les textes de Pascal. Mais il existe une passerelle, une médiation possible entre les deux mondes, les deux ordres; ce sont les grâces reconnues par Isaac Jogues comme divines: d'une part les forces mises en lui par le don de Dieu, foi (fidélité), espérance et amour, d'autre part, le don qui lui est fait d'accueillir le temps présent comme une occasion (*kalros*), un temps de grâce, occasion de se rendre présent et disponible à la présence de Dieu. La temporalité de l'homme peut rencontrer l'éternité de Dieu dans le présent qu'Isaac Jogues appelle ici *l'occasion*. Peut-être cette rencontre engendre-t-elle justement la temporalité propre à ce texte, déjà rencontrée dans les autres textes, par laquelle ce que vit Isaac Jogues peut devenir "expérience du martyr". Il ne faut pas s'étonner alors de la répétition psalmodiée des termes relevant du champ sémantique du don et de l'amour, réalités qui tissent la première partie du texte.

4.3.3.2. Les images.

Deux autres répétitions émergent de ce texte et créent des effets de sens: le verbe servir et les images archétypiques qui lui sont associées, celle du serviteur inutile ("*Dieu qui n'a que faire de nous pour l'exécution de ses desseins*") et surtout celle du *serviteur souffrant* proprement biblique et dans laquelle la Tradition reconnaît une figure du Christ (l'image du sacrifice identifie Isaac Jogues à une victime offerte).

Il y a là comme un glissement, un déplacement d'identité dans le texte. Du serviteur au service du "bon maître", simple participant à l'ouvrage divin, on passe à l'imitation du Christ dans le don sanglant de soi. Ce glissement s'achève en gloire dans l'identification à l'*épouse*, deuxième image-clef reprise par

le champ sémantique des noces qui éclaire le quatrième paragraphe du texte. Les termes sont directs: *époux, fiancé, union inséparable*; ils font écho à d'autres termes présents dans la première partie: *aimer, don de soi, uni inséparablement*. L'image de l'alliance est éminemment biblique mais elle s'accomplit très précisément comme alliance nouvelle par le sang du Christ, accomplissant jusqu'au bout dans sa chair de serviteur souffrant et réalisant la volonté d'amour du Père. Les deux images se superposent ici et invitent, une fois encore, à reconnaître dans la référence au mystère pascal et à la Passion du Christ la trame événementielle, donc temporelle, du texte.

L'histoire passée, présente et à venir d'Isaac Jogues est configurée par lui à partir de cet événement qui, seul à ses yeux, peut donner sens à tout événement de sa propre vie. L'histoire est une Histoire Sainte et la sienne l'histoire de sa sanctification jusqu'à l'union eschatologique, déjà vécue en espérance, dans tout acte de fidélité à la volonté de Dieu sur lui.

4.3.3.3. La dynamique du texte et les axes temporels (synthèse).

Dans la première partie du texte, l'impatience manifestée par Isaac Jogues à aimer Dieu n'a d'égale que la claire conscience de son impuissance à commencer à le réaliser. La prise de conscience de la misère, du néant humain, rendue possible par la comparaison absurde avec l'éternité de Dieu (tout rapport d'une grandeur quelconque à l'infini renvoie au néant) aurait pu engendrer une opposition statique entre deux mondes étanches. Pourtant, l'impatience à aimer et l'espérance de pouvoir y atteindre sont, pour le locuteur et supposément pour l'interlocuteur, ni absurdes ni vaines. Il y a donc une dynamique interne au texte qui est rendue par des verbes de changement. "*Commencer*" est le plus manifeste, mais aussi "*espérer*", "*prier*". Dans le texte, cette dynamique met en scène deux personnes, non seulement Isaac Jogues mais aussi Dieu qui "*prend le soin de le rendre meilleur*", qui "*se donne*", qui "*(lui) fait des grâces*", etc.

Le point de rencontre entre ces deux mondes est rendu possible par la création d'un temps particulier qu'Isaac Jogues appelle "*occasion*" et que les textes bibliques désignent sous le nom de *kaïros*, le temps opportun, favorable. Dans le Nouveau Testament, il culmine justement dans *l'heure* de la révélation et

plus particulièrement dans l'heure de la mort du Christ où l'alliance se noue et s'accomplit. Ici aussi, l'occasion suprême, celle des noces, de l'alliance, de l'union inséparable est la mort, mort spirituelle (*mourir à soi-même*), mort physique (*sang versé de toutes les veines du corps et du coeur*). La mort, butoir de nos limites humaines est convertie en "*occasion*" de s'unir au Christ.

Ce qui permet cette victoire sur la peur de la mort est une fois encore la mémoire vive, le mémorial de la mort du Christ. L'axe de ce texte semble bien être la Passion amoureuse du Christ. C'est à partir de là, aussi, que pourrait être entr'aperçu le véritable axe du temps qui structure et rend possible l'expérience d'un martyr qui est conçu comme le lent apprentissage à se départir de soi pour aimer totalement. Martyre et noces se confondent, noces éternellement fécondes parce que fertilisées par le don pascal accueilli sans réserve par la liberté d'une âme.

Il est aisé de constater à quel point le chantier ouvert sur le site "Isaac Jogues" met au jour des temporalités identiques ou, du moins, semblables à celles que les autres travaux ont laissé affleurer; au point qu'on peut se demander si ce court texte ne porte pas le tout de l'expérience chrétienne, tant il est vrai que s'y retrouvent des éléments qui avaient été déterminants aussi bien pour les textes relatifs aux expériences mystiques que pour ceux qui traduisaient l'expérience du repas eucharistique. En fait, dans leur singularité, chacun de ces sites est habité par ce qu'on appellera, à ce niveau de la recherche, une forme d'ordonnance spirituelle commune, dont on persiste à penser qu'elle est schématisée par une même et unique temporalité.

L'approche entreprise sur le site "Isaac Jogues" a permis, comme pour les autres sites, de déblayer le terrain en isolant les seuls lieux où d'ultimes fouilles auraient une chance de révéler cette temporalité. Comme pour les autres textes, ces lieux sont de deux ordres: d'une part, des actes de langages majeurs, particulièrement remarquables par les actes de référence qui les rendent intelligibles, et, d'autre part, des déplacements (incongruités syntaxiques, glissement de références, rupture dans le rythme, paradoxes, inclusions subtiles de récits, etc.) qui sont autant d'inscriptions d'une temporalité en rupture avec les autres temporalités, aisément repérables dans le texte, mais dont on ne peut dire d'aucune qu'elle schématise le texte et le rend intelligible.

Ainsi, ici comme sur les autres sites, les indices sont suffisamment nombreux et constants pour justifier et baliser d'ultimes démarches. En ce sens, une dernière approche pragmatique des actes de langage majeurs clôturera ce chapitre, alors que le problème de l'énigmatique ordonnance des textes sera largement repris dans le chapitre suivant.

4.4. Le temps du témoignage.

4.4.1. Le temps de la passion du Christ: Ignace d'Antioche .

Les analyses ont longuement insisté sur le fait que le texte d'Ignace d'Antioche est une lettre, et qu'en ce sens, on peut le considérer comme un acte de langage global auto-implicatif et performatif dont le marqueur de force illocutionnaire est le verbe écrire: "Moi, j'écris à toutes les Églises". Il est aisé de retrouver la forme générale sous laquelle on peut schématiser un acte de langage:

E	=	C (	L:	F (R,P)	:	A
				p		
Le texte			Ignace	j'écris		les églises
				contenu propositionnel		
				qu'on peut extraire sans		
				tenir compte de F.		

Les analyses ont également montré que p est un ensemble extrêmement complexe d'actes de langage dont on peut retenir trois familles majeures:

Des demandes, essentiellement trois:

- *Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu.*
- *Implorez le Christ pour moi.*
- *Que celui qui a Dieu en lui comprenne ce que je veux et qu'il ait compassion de moi.*

Des affirmations qui correspondent à des proclamations de foi:

- *Ce qu'il me faut, je le sais moi: m'unir au Christ Jésus.*
- *Il est bon pour moi de mourir.*
- *Jésus est mort pour nous, Jésus est ressuscité pour nous.*

Des conduites qui expriment des désirs:

- *Je veux trouver Dieu (...) trouver Jésus-Christ.*
- *Je veux être à Dieu; je veux m'unir au Christ.*
- *Je veux être victime offerte à Dieu.*
- *Je veux recevoir la pleine lumière.*

- Je veux être un homme.

Si on s'attache à la chronologie du texte, en tenant compte de l'acte de communication majeur du texte, ce qui apparaît d'abord, c'est un ensemble de suppliques: des actes de langage dont la force performative est celle de la demande. Or ces actes trouvent leur justification dans d'autres actes de langage qui relèvent de l'expression de désirs. Ces derniers actes sont eux-mêmes justifiés par une troisième catégorie d'actes qui relèvent de la proclamation de foi. Avec cette troisième catégorie, on touche à la source de l'enchaînement des actes de langage qui ont conduit le locuteur à la production de la lettre.

Si on voulait reconstruire ces actes de langage selon leur processus de corrélations causales, il faudrait donc inverser l'ordre chronologique du texte et arrimer la chaîne causale aux proclamations de foi.

On peut également s'attacher au vœu profond du locuteur. L'enchaînement des actes est tout autre; la catégorie qui exprime ses vœux devient première et les demandes apparaissent comme des conséquences logiques. Reste que ces vœux ne trouvent pas en eux-mêmes leur raison d'être. Ils sont en relation causale avec les proclamations de foi. Ainsi, le vœu majeur de "*trouver Dieu, trouver Jésus-Christ*", dans sa mise en œuvre (*imiter la passion de mon Dieu*) comme dans sa raison d'être (*je sais ce qu'il me faut*) n'a de sens que par l'acte de foi originel du locuteur.

Reconstruction formelle du texte:

> 1. En partant des demandes du locuteur.

La demande majeure peut être mise sous la forme:

Je vous demande de ne pas empêcher ma mort.

E=C(	L	:	F	(	R,	P)	:	A)
	Ignace		Prière			Les chrétiens de Rome		communauté
	auto-référence: Ignace					n'empêchent pas Ignace		de Rome
	hétéro-référence: la					de mourir		
	communauté de Rome							

Une telle demande vise à être reçue (usage causal du langage) et requiert donc d'être comprise. Telle est la fonction communicationnelle des autres demandes: rendre intelligible et recevable la demande majeure du locuteur, créer une compréhension *affine* entre l'interlocuteur et le locuteur. D'où l'autre demande majeure:

Je vous demande de me permettre d'être imitateur de mon Dieu.

E = C (L	: F	(R,	P)	:	A)
Ignace Prière			La communauté permet		communaut
auto-réf.:Ignace			à Ignace d'imiter son Dieu		de Rome
hétéro-réf.:Dieu					
la communauté					

Cet acte de langage lui-même fort complexe introduit un acte de langage implicite: le vœu d'Ignace. Sans cet acte, la demande serait insignifiante. Entre le locuteur et l'interlocuteur un lien d'affinité peut se créer grâce à la référence à Dieu, référence supposée de leur foi commune. On est donc renvoyé d'une part au vœu d'Ignace, d'autre part au lien que la communauté elle-même entretient avec Dieu. Si ce lien n'est pas semblable à celui d'Ignace, aucune réception *affine* n'est possible. C'est pourquoi, la dernière demande majeure du texte ne s'adresse plus à la communauté mais à ceux qui ont Dieu en eux et qui, seuls, peuvent accéder à la demande d'Ignace en sachant pourquoi ils y accèdent (compassion véritable).

Tout le texte est traversé par des actes de langage, implicites ou explicites, qui ont pour fonction (usage expressif du langage) d'exprimer les désirs essentiels du locuteur ainsi que son attitude axiale. Ainsi "*que rien ne m'empêche de trouver le Christ*" suppose qu'il veut trouver le Christ.

La conduite majeure d'Ignace est la recherche du Christ Jésus. Aussi les demandes d'Ignace ne sont compréhensibles qu'au regard de cette quête majeure qui habite tous ses actes de langage. Mais, pour que ces demandes soient reçues, et pas seulement admises comme cohérentes dans la perspective d'Ignace, il faut que l'interlocuteur comprenne et reçoive le lien entre le vœu d'Ignace de

chercher Jésus-Christ et la demande explicite de ne pas faire obstacle à sa mort; bref, qu'il y ait un lien *objectif*, dans l'horizon de la foi, bien entendu.

Cette donnée objective qui, seule, peut créer le NOUS de la communication réussie n'est pas seulement le but: chercher le Christ. C'est l'affirmation du Kérygme. D'où l'acte de référence majeur qui doit rendre recevable la demande personnelle d'Ignace et, idéalement, la transformer en voeu de toute la communauté. Cet acte permet de passer de "*je sais ce qui est bon pour moi*" à "*vous pouvez comprendre dans la foi ce qui est bon pour moi et accéder à ma demande parce que vous aurez compris que accéder à ma demande est bon pour vous*". Cet acte est une proclamation:

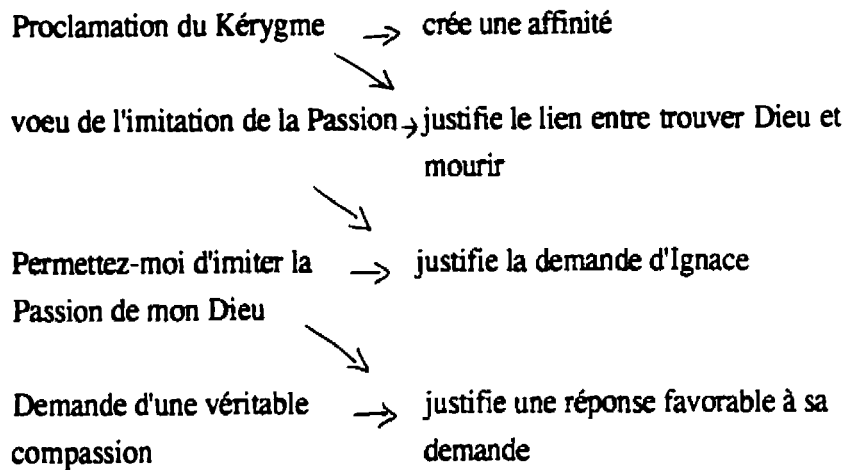
(je proclame que) celui que je cherche est mort pour nous
 (je proclame que) celui que je veux est ressuscité pour nous.

E = C (L	:	F	(R	,	P)	:	A)
Ignace		croire	auto-réf.: Ignace			Chaque chrétien	
			hétér.-réf.: le Christ			l'Église de Rome	
			tel que reconnu				
			dans la foi chrétienne				

Chercher et trouver le Christ, c'est le rencontrer dans l'événement central de son existence qui est celui que les chrétiens proclament et qui fait d'eux des chrétiens: la Passion, la mort et la résurrection du Christ. Le Chrétien ne peut pas fuir cette rencontre, sans se nier comme chrétien. Ce qui est seulement de l'ordre de la circonstance (Ignace est arrêté et doit subir le martyre) devient objectivement bon selon l'ordre de la certitude de foi puisque, dans ces circonstances, Ignace voit le moyen de trouver le Christ. "*Je sais ce qui est bon pour moi*". Quiconque reçoit le Kérygme, c'est-à-dire a Dieu en lui par la conversion que cette réception suppose, peut comprendre que, dans les circonstances que vit Ignace, sa demande est ajustée à sa foi.

Reconstruction formelle du texte:

> 2. En partant de l'enchaînement corrélatif des actes de langages.



La véritable compassion consistera non seulement à ne pas faire obstacle à la mort-témoignage d'Ignace mais à "*implorer le Christ*" pour qu'il soit ainsi "*victime offerte à Dieu*". Là encore ce n'est que par le Christ que le vœu d'Ignace peut être reçu de Dieu. Tout, y compris la volonté du croyant de donner sa vie, doit passer par le Christ. Cette demande d'implorer le Christ fait référence directement à la nécessité de passer par le Christ pour être accepté par le Père. Là encore, il s'agit d'un acte extrêmement complexe qui engage le Christ dans son rapport à Dieu; Christ, médiateur incontournable de tout rapport au Père. Le sacrifice peut être vain s'il n'est reçu du Père. Dans le texte, le Père reçoit tout par son Fils. Ignace s'en remet, en apparence, à la prière de la communauté (comme Isaac Jogues dans le texte étudié). En fait, il demande à la communauté de remettre son sacrifice au Christ pour qu'il le présente au Père. Peut-être serait-il possible d'aller plus loin et, non sans audace, de rapprocher cette demande de son vœu d'imiter la Passion de son Dieu. Ignace rejoint Jésus par le don de sa vie qui est l'acte réeffectuant par excellence de la Passion du Christ. Mais pour que ce sacrifice soit accompli, il doit être reçu du Père, comme le Père avait reçu celui du Fils. En s'identifiant au Christ de la Passion, Ignace est reçu par le Père. Ce serait donc une seule et même demande que de prier la communauté d'implorer le Christ pour que le sacrifice soit reçu et de demander à la communauté de le laisser imiter la passion de son Dieu.

Les différentes analyses ont déjà montré comment la communication réussie suppose comme réponse une "véritable compassion". La véritable compassion s'oppose à la *compassion intempestive*. Ce qui signifie qu'Ignace attend comme réponse corrélatrice à sa demande un acte qui appréhende la réalité selon le même temps qui est supposé sous tous ses actes de langage, un temps qui mesure les changements qui adviennent selon une même mesure temporelle. Selon le temps à l'oeuvre dans la conscience de celui qui parle ou qui saisit l'événement de la mort d'Ignace, cette mort sera la perte d'un membre important de la jeune Église, un échec et une injustice insupportables et, en fin de compte, la victoire des ennemis du Christ, ou bien elle sera accueillie comme le triomphe d'Ignace, son entrée dans la vie et dans la Gloire, sa pleine réalisation. Or le temps qui permet à Ignace de prendre la juste mesure de cette mort (ce qui est bon pour lui) est celui que Dieu lui a donné pour le chercher et le trouver. C'est la tension chercher/trouver, semblable à la tension séparation/union des mystiques, qui indique la présence du temps et qui constitue l'histoire de chaque chrétien comme l'histoire de l'Eglise. Le chrétien est celui qui doit être attentif à saisir dans le présent l'occasion de trouver Dieu. L'union accomplie, le temps n'a plus de raison d'être: on entre dans la vie... éternelle de Dieu. Ainsi, la mort n'est pas l'oeuvre du temps. Il faudrait plutôt dire, à la manière des spirituels et d'Isaac Jogues: tant qu'il y a quelque chose en moi qui doit être donné par amour, le temps est nécessaire. Le temps, c'est l'occasion du don qui est la voie royale pour trouver Dieu parce que c'est la voie du Christ. La vie du Christ Jésus est tout entière vouée au don.

4.4.2. *Le temps des noces: Isaac Jogues.*

L'étude de ce texte a montré qu'il se prêtait aisément à des analyses de type rhétorique ou narratif. Cependant, trois actes de langage majeurs permettent de rendre compte de la manière dont le sens s'articule dans le texte. Une brève analyse de ces actes montrera à quel point la pragmatique mise en oeuvre ici est proche de celles que nous venons de mettre en évidence dans les autres textes, tout particulièrement la lettre d'Ignace et les textes mystiques. Mais il faut tout d'abord s'arrêter sur l'acte premier qui est l'écriture de cette lettre. Isaac Jogues donne la clef de la raison d'être de la lettre lorsqu'il implore son ami de "*prier Dieu pour lui*". Cette ultime demande reprend une autre prière, au coeur du

texte: "J'espère que vous m'obtiendrez cette faveur de Notre Seigneur". On pense à Ignace demandant à la communauté de Rome d'implorer le Christ pour lui. Là encore, pour que l'ami d'Isaac Jogues accède à sa demande, il faut qu'elle soit reçue dans toute sa signification. Ce qui importe d'abord n'est pas l'acte de demander (nous verrons qu'il est un corrélatif) mais ce qui justifie cette demande et qui lui donne sens. Cette signification est portée par l'articulation de certains actes de langage qui sont comme les piliers pragmatiques du sens du texte.

Tout le texte est porté par la tension entre l'acte d'amour de Dieu ("Celui qui n'a jamais commencé à m'aimer...celui qui s'est donné à moi sans réserve") et l'espérance d'être "uni inséparablement à lui". Entre ces deux pôles existentiels de la vie d'Isaac Jogues, les vœux d'Isaac: "Quand commencerai-je à servir et à aimer, quand commencerai-je à me donner...commencer à le mieux servir...que Notre-Seigneur achève le sacrifice où il l'a commencé". Ces vœux, exprimés sous le mode d'une plainte amoureuse, peuvent aisément être considérés comme tout entiers contenus dans le premier vœu: "quand commencerai-je à servir et à aimer ... Dieu?" qu'on peut mettre sous la forme affirmative, l'interrogation étant interprétée comme un fort désir et la volonté la plus urgente du locuteur:

Je veux (désire) commencer à aimer Dieu.

Il s'agit donc d'un acte auto-implicatif et performatif qui exprime aussi un affect. Si on le décompose, on obtient:

E = C (L	:	F	(	R , P	)	:	A)
Isaac Jogues		vouloir		Je commence à aimer Dieu			
		désirer autoréf.:	Isaac Jogues				
		hétéroréf.:	son ami				
			Dieu				

L'acte de référence renvoie à Dieu, qualifié comme "celui qui n'a jamais commencé à m'aimer, celui qui s'est donné à moi sans réserve". L'acte de référence renvoie donc aux actes de Dieu en faveur d'Isaac Jogues. Cela pré-suppose de la part d'Isaac Jogues un acte de foi dans un Dieu-Amour, un Dieu qui est en alliance avec Isaac Jogues; on pourrait le traduire ainsi: *Je crois que Dieu m'aime depuis toujours*. À son tour, cette proclamation de foi suppose

l'amour de Dieu reçu comme tel par Isaac Jogues, au point qu'il y répond par un acte de foi et qu'il désire y répondre d'une réponse proportionnée à l'amour de Dieu et, comme telle, impossible par les seules forces d'Isaac Jogues. Ainsi, dans l'ordre théologique, le vœu d'Isaac Jogues peut être considéré comme une réponse, un performatif corrélatif à l'acte d'amour de Dieu qui fonctionne comme un appel à aimer²⁴⁸. Le contexte est bien une alliance amoureuse dont l'accomplissement est l'union inséparable qui fait justement l'objet de son ultime espérance.

Je crois que Dieu m'aime depuis toujours.

J'espère être inséparablement uni à lui.

Je veux commencer à l'aimer.

Ces trois actes de langage sont tressés par des liens de corrélation causale et, paradoxalement, sont un seul et même acte perçu selon les trois points de vue spirituels, de la foi, de l'espérance et de la liberté humaine. L'horizon de ces trois actes est l'amour de Dieu au double sens de la particule. La claire réception de ce qu'il proclame être l'amour éternel et inconditionnel de Dieu pour lui, fait prendre conscience à Isaac Jogues de son impossibilité à lui répondre du même amour; le désir est repoussé à l'infini, car les limites temporelles de l'existence humaine sont sans rapport possible avec l'illimité de Dieu. D'où le verbe commencer qui est chargé de mesurer un commencement qui n'en finit pas de commencer; le temps humain ne peut pas mesurer l'alliance divino-humaine; elle est impensable selon l'ordre du monde.

Pourtant, Isaac Jogues espère et continue à vouloir. C'est que, dans la perspective chrétienne, Dieu a épousé les limites humaines. C'est ce qu'exprime une autre formulation du vœu d'Isaac Jogues, mystérieusement synonyme de la première:

(Je désire) que Notre-Seigneur achève le sacrifice où il l'a commencé.

248 J.-F. MALHERBE, op. cit., p. 74: *"Cet aspect de l'énonciation-réponse montre qu'il peut y avoir une véritable réponse même en l'absence de question explicite (...) Considéré de l'extérieur, en dehors de toute adhésion à la foi qui le porte, le langage du croyant peut apparaître comme une réponse à un engagement corrélatif qui semble ne jamais s'exprimer explicitement mais est, pour ainsi dire, posé par la réponse elle-même"*.

On parle d'"achever", c'est-à-dire d'accomplir et non plus de commencer; mais c'est l'oeuvre de Notre Seigneur.

Ici, l'acte de référence implique directement "*Notre-Seigneur*". Lui seul peut faire qu'Isaac Jogues aime vraiment Dieu. Comment? En lui donnant de se donner, ce qui est l'essence même de l'amour divin, tel que proclamé dans l'acte de foi. Se donner comme le Christ s'est donné. Mais alors, pour Isaac Jogues, aimer consiste à laisser Dieu aimer en lui, à sa manière qui est le don de sa vie. Nous touchons là la clef pragmatique du texte. L'acte de langage implicite qui sous-tend le texte est le ME VOICI ou le QUE TA VOLONTÉ SOIT FAITE de tous ceux en qui l'alliance de Dieu s'est réalisée. Diaconie de l'existence croyante qui s'unit à la diaconie de la vie du Christ. Ainsi, le vœu d'Isaac Jogues consiste à s'abandonner à la volonté de Dieu en lui ou, comme il le dit lui-même: "*Ne pas gâter son ouvrage par nos lâchetés*".

Tous les actes de langage dont la fonction est d'exprimer les vœux d'Isaac Jogues pourraient se résumer ainsi:

Je veux ne pas vouloir autre chose que la volonté de Dieu.

Mais, là encore, il sait que cela ne dépend pas entièrement de lui. D'où l'interrogation plaintive, la prière insistante auprès de son ami et l'aveu de ses carences; d'où, en définitive la soumission du temps humain, par lequel il mesure son impuissance, au temps estimé comme celui que Dieu se donne pour réaliser son oeuvre: temps de gestation, de révélation, de croissance. Cet acte d'allégeance du temps humain au temps de Dieu se traduit concrètement par l'acte de langage par lequel il accueille ce qu'il estime être des manifestations du temps de Dieu: les occasions. Dans le texte, cet acte prend la forme d'une énonciation de foi qui reconnaît l'oeuvre de Dieu, sorte d'anamnèse des bienfaits divins: "*(Dieu) me fournissant de nouvelles occasions de mourir à moi-même et de m'unir inséparablement à lui*". Les occasions sont toutes des temps par lesquels Dieu donne à Isaac Jogues d'aimer. Ces *kairoi* sont des reprises du *Kairos* parfait qui était le temps du Christ. Dieu, en Jésus, s'est donné le temps d'aimer totalement les hommes en donnant sa vie.

Le ME VOICI signifie donc: 'Je demande qu'il me soit donné d'être, comme le Christ, la réponse parfaite à l'amour de Dieu pour moi et pour l'humanité (ici le prochain: les cinq nations)'. Isaac Jogues demande d'être, avec l'audace dont les humbles sont parfois capables, l'instrument de la Révélation continuée. Mais on voit qu'une telle demande pré-suppose, pour être signifiante, une suite d'énonciations de foi telles que:

- Je sais ce qui est bon pour moi: être uni à Dieu (*"je serai heureux si.."*). Comment ne pas penser à Ignace d'Antioche!
- On ne peut trouver Dieu qu'en donnant sa vie par amour.
- Dieu, par son Fils, nous a montré ce que signifier aimer qui est proprement l'affirmation du Kérygme.

Le temps par lequel Isaac Jogues réalise son existence et qui est requis par la complexité des actes de langage majeurs de ce texte est donc celui que Dieu se donne, par le Christ, pour son oeuvre d'alliance. C'est, bien entendu, le temps de la foi; mais c'est, pour les croyants, tout simplement l'histoire de l'humanité. Comment comprendre qu'Isaac Jogues implique les cinq nations amérindiennes dans l'aventure de l'alliance, s'il ne croyait pas que l'aventure de l'alliance n'était celle de l'humanité?

Le voeu de l'union à Dieu, qui pourrait apparaître comme mythique, passe nécessairement par les voies du Dieu dans l'histoire qu'est Jésus reconnu comme Christ, de l'Homme-Dieu très concret qui a versé son sang. Le Christ, en Jésus, est reconnu ici comme la parole aimante de Dieu; analogiquement, on pourrait dire qu'il "est" le performatif auto-implicatif par excellence, celui en qui parole d'amour et acte d'aimer sont une même réalité. On ne peut désormais aimer que par lui, mais selon les différentes formes toujours singulières qui sont données par les occasions.

Dans cette perspective, le temps des hommes est bien le temps que Dieu donne aux hommes pour qu'ils aiment; par là, il est le temps que Dieu se donne pour entrer en alliance avec eux. Ce temps est requis pour que les actes de

langage de ce texte soient signifiants; c'est celui par lequel Isaac Jogues croit, espère, demande d'aimer²⁴⁹.

Cette ultime perspective sur le dernier site choisi pour la recherche montre à l'évidence comment l'étude pragmatique des actes de langage majeurs dans chaque texte a permis de mettre au jour un temps qu'on peut maintenant qualifier de condition *a priori* des expériences chrétiennes analysées. Le bilan de ces dernières trouvailles sera définitivement dressé dans le dernier chapitre.

249 En terminant ce chapitre consacré à l'expérience du témoignage, on pense à de nombreux autres textes qui auraient pu servir de sites pour ces travaux. En particulier, il est remarquable de constater à quel point ce qui fonde la texture de ces témoignages traverse les siècles. Quinze siècles après Ignace, Isaac Jogues; et trois siècles après Isaac Jogues, la philosophe et carmélite Édith STEIN dont voici un extrait de ce qu'on peut considérer comme son testament, rédigé peu de temps avant qu'elle ne disparaisse dans le camp de concentration de Auschwitz-Birkenau, le 9 août 1942:

"Dès à présent j'accepte avec joie la mort que Dieu m'a destinée, dans une parfaite soumission à sa très sainte volonté. Je prie le Seigneur, qu'il accepte, pour sa gloire et glorification, et ma vie et ma mort pour toutes les intentions (...) de l'Église (...) et qu'ainsi le Seigneur soit accueilli chez les siens, et que son royaume advienne en toute gloire, pour le salut de l'Allemagne et la paix sur la terre; enfin pour mes proches, vivants ou morts, et tous ceux qui m'ont donné Dieu: pour qu'aucun d'entre eux ne se perde."

(E. STEIN, *La puissance de la croix*, ("Spiritualité"), Paris, Nouvelle Cité, 1982. Textes réunis et présentés par W. HERBSTRIETH. Traduction T. SORIANO, p. 124.

CHAPITRE V

SYNTHÈSES ET CONCLUSIONS:

LE TEMPS DE L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

*"Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin
et quelle est la mesure de mes jours,
que je sache combien je suis fragile. (...)
Vois, d'un empan tu as fait mes jours
et ma durée, un néant devant toi".*

Ps. 39, 5-6

*"Le temps que l'an mesure n'est point
mesure de nos jours"²⁵⁰.*

La première partie de ce dernier chapitre tente une synthèse à partir des matériaux issus des analyses, et d'éléments qui concernent la conscience temporalisante, dans son activité langagière comme dans son intentionnalité fondamentale. En d'autres termes, il s'agit ici de remonter des caractéristiques langagières relevées dans les textes (tant au niveau formel que sémantique) jusqu'à l'oeuvre de temporalisation par la conscience et qui constitue l'essentiel de l'approche de l'expérience chrétienne étudiée ici.

La deuxième partie, après avoir livré un ultime bilan des fouilles, indiquera les interrogations qu'elles suscitent et profilera les prolongements possibles de la recherche.

²⁵⁰ SAINT-JOHN PERSE, *Oeuvres complètes*, (N.R.F., "Bibliothèque de la Pléiade", 240), Paris, Gallimard, 1972, p. 391.

5.1. Synthèses.

5.1.1. Introduction. Plus de temps qu'il n'en fallait!

L'objet premier de la recherche entreprise était doublement de nature exploratoire. Il s'agissait d'abord de mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle il existerait une temporalité spécifique à l'oeuvre dans les expériences chrétiennes en tant qu'expériences humaines globales²⁵¹ et en tant que chrétiennes. Cette démarche *archéologique* s'effectuait à partir de trois couples de textes qui ont été considérés comme autant de sites porteurs de cette temporalité. Ces textes traduisent le mode d'expression propre à des expériences chrétiennes c'est-à-dire à la conscience interprétative d'un vécu singulier. Ils manifestent ces expériences et apparaissent comme l'étape finale de la saisie, par le sujet, des réalités vécues. Par là, ils révèlent cette conscience du vécu, c'est-à-dire la réception consciente de faits et en même temps l'ordonnance de ces faits^{252,253}. En prétendant que ces textes sont des voies d'accès privilégiées à l'expérience chrétienne et à la temporalité qui la structure, on admettait sans discussion la thèse de P. RICOEUR selon laquelle le langage dans lequel se manifeste l'expérience est marqué par la même structure temporelle que l'expérience elle-même. Cette option méthodologique majeure ne reprenait pas seulement les thèses chères à P. RICOEUR²⁵⁴, mais également celles de J. LADRIERE qui, à certains égards, va plus loin que P. RICOEUR lorsqu'il envisage le rôle que joue le langage dans la construction de l'expérience et en particulier de l'expérience spirituelle²⁵⁵.

251 On pourrait dire du théologien ce que J.-F. MALHERBE soutient à propos du philosophe: *"Le philosophe est mû par l'intention de rendre intelligible la réalité dans sa globalité"* (*Le langage théologique à l'âge de la science*, ("Cogitatio Fidei", 129), Paris, Cerf, 1985, p. 157). Et c'est cet aspect global de l'expérience chrétienne qui a d'abord retenu notre attention.

252 J. MOURoux affirme que *"le temps n'apparaît vraiment qu'avec la conscience"*, que la conscience est temporalisante et même qu'elle *"ne peut pas ne pas être temporalisante"* (*Le mystère du temps*, Paris, Aubier, 1962, pp. 63-67).

253 A. FOREST cite une mystique du Moyen-Age qui n'hésitait pas à dire à ses compagnes: *"C'est nous qui temporalisons"* (*L'avènement de l'âme*, op. cit., p. 66).

254 Cf. la justification de cette méthode dans l'introduction.

255 Commentant les propos de J. LADRIERE, J.-F. MALHERBE affirme que *"le langage fournit à l'expérience une armature qui la structure en lui donnant l'appui d'une articulation descriptive et l'avènement de l'expérience dans le discours qui la conforte la rend communicable"* (op. cit., p. 250). En parlant du langage des spirituels, J. LADRIERE affirme même: *"Il n'est pas un simple compte-rendu, détaché de l'expérience qu'il décrit,*

En même temps, dans un même mouvement, l'analyse de ces textes devait permettre la mise en évidence des niveaux d'opérativité et donc des fonctions et des caractéristiques essentielles de cette temporalité. Les textes ont donc été le matériau privilégié de l'entreprise. Mais les méthodes d'approche ont varié selon la nature des textes étudiés. On peut surtout retenir que les textes ont été successivement considérés comme *lieu d'une pratique langagière* (ils se prêtaient alors à une analyse par la théorie des actes de langage), comme *lieu narratif* (l'analyse s'attachait alors à mettre en évidence les récits par lesquels l'expérience était construite) ou comme *lieu phénoménologique* (l'analyse recherchait alors les traces de l'activité de la conscience du sujet à l'oeuvre dans les énoncés du texte). En outre, des approches structurelles et rhétoriques ont permis d'amorcer ou de compléter les résultats des méthodes privilégiées. Dans l'état actuel des différents lieux où s'exerçaient les fouilles, il est pertinent de se demander s'il est possible de répondre à la question posée à l'ouverture du chantier et qui le justifiait: *Existe-t-il un temps qui structure les expériences chrétiennes?*

Quelle que soit l'expérience abordée et quel que soit le texte qui la transmet, on doit reconnaître que leurs analyses ont d'abord infirmé l'hypothèse avancée. En effet, on postulait l'existence d'un temps unique et spécifique; or les différentes approches de chaque texte mettent en évidence une multiplicité de temporalités dont, seules, les plus significatives ont été retenues. Il s'agit là d'une constante, au-delà des différences, des singularités des textes, des auteurs et de leur expérience.

Deux constats se sont cependant imposés:

> Quels que soient le texte et l'expérience, les différentes temporalités mises en évidence appartiennent à plusieurs registres temporels que l'on retrouve dans chaque texte: temps naturel, astronomique et mathématique calculant des années et des jours selon le mouvement des astres, tel celui qu'utilise d'abord Pascal pour repérer la durée de l'événement vécu; temps social, calendaire, déterminant des repères communs à un groupe; temps culturel et religieux mesurant les rythmes des rites et des fêtes par rapport à des événements-repères, tel celui qui permet à Justin de parler du jour de Saturne, ou à la communauté de

mais effectue une sorte de reprise de cette expérience et en ce sens la prolonge" (op. cit., pp. 68, 77 sq.).

se donner rendez-vous le jour du Soleil, ou encore celui par lequel Pascal associe à chaque jour le souvenir d'un martyr; temps plus subjectif qui prend mesure des souvenirs, des attentes et des émotions selon des recours divers aux trois ekstases du passé, du présent et de l'à-venir, tel celui qui fait craindre à Pascal d'être séparé du Christ ou qui fait espérer à Isaac Jogues le don prochain de sa vie. Ainsi encore, dans tous les cas, on peut retrouver dans les textes une temporalité formelle de type linéaire qui relie des faits selon le principe de la succession et de l'irréversibilité grâce aux adverbes de temps, tel le temps qui donne au poème de Jean de la Croix ou à la lettre d'Isaac Jogues une structure narrative ou celui qui scande les étapes de la liturgie dans le décret du didachiste. Ces temporalités familières sont aussi les plus évidentes dans les textes. Aucune cependant ne peut être retenue comme spécifiquement chrétienne ou même religieuse.

Par ailleurs, certains éléments d'analyses qui relevaient à la fois d'analyses formelles et d'analyses sémantiques ont permis l'accès à une temporalité moins visible mais éminemment structurante de type religieux et qui se manifeste de deux manières différentes: dans tous les textes, il est question des rapports entre le temps des hommes et ce que, métaphoriquement, on a appelé le temps de Dieu, entre la finitude humaine et l'éternité de Dieu; d'autre part, à un niveau plus originel, qui relève de la foi, chaque texte fait mémoire, implicitement ou explicitement, d'un événement reconnu par les auteurs à la fois comme historique et religieux: la Passion du Christ. La référence à cet événement occupe une place axiale dans la structuration temporelle interne des textes. Peut-être cette dernière construction événementielle pourrait-elle être retenue comme spécifiquement chrétienne; pourtant, si les textes la requièrent comme référentiel prioritaire, elle ne permet pas, à elle seule, de rendre compte des expériences qu'ils rendent manifestes.

Ainsi, chaque texte est traversé par des temporalités diverses qui pourraient être interprétées comme les manifestations d'autant de rapports que la conscience de l'auteur entretient avec la réalité. D'un point de vue phénoménologique, on pourrait dire que chacune de ces temporalités correspondrait à une intention ou à une attention particulière de la conscience de l'auteur. Par exemple, l'analyse a montré que la manière dont Pascal recueille dans un premier temps l'événement singulier qu'il vient de vivre dans les grilles

socio-culturelles d'un temps calendaire et d'une mesure astronomique des jours, des heures et des années, joue un rôle spécifique dans la *réalisation* de cette expérience en conférant à ce qui vient d'arriver un statut objectif reconnaissable, un repérage communicable. Ou encore, lorsque le langage de Justin épouse les repères calendaires des Césars, il situe sa présentation du repas eucharistique dans un cadre familial acceptable, que son interlocuteur peut aisément entendre. De même, la communauté à laquelle s'adresse le didachiste peut culturellement se retrouver dans la succession des étapes de la liturgie de la bénédiction qui appartient à la structure socio-culturelle juive.

Faut-il en conclure pour autant que les textes manquent d'unité faute d'être structurés par un seul *tempo*? Ou faut-il dire, selon la même perspective phénoménologique, que l'unité du texte est l'oeuvre de l'intention majeure de l'auteur au service de laquelle viennent se mettre des intentions secondes et circonstanciées auxquelles correspondent des temporalités mineures, partielles, mais néanmoins nécessaires d'une nécessité toute humaine, celle de la nature pluridimensionnelle de l'être humain²⁵⁶? Déjà la multiplicité des temps mis en oeuvre dans chaque texte révèle à quel point l'être tout entier y est engagé, signe d'une expérience humaine globale et qui suppose à la fois unité et pluralité. Chacune de ces temporalités participe manifestement à l'expérience et vouloir en éliminer certaines, sous prétexte qu'elles sont secondaires, reviendrait à modifier le texte même. Ainsi, le *tempo* populaire et profane que Jean de la Croix emprunte pour composer son poème, même s'il ne paraît pas relever de l'activité d'une conscience chrétienne, est un élément révélateur du seul fait que l'auteur chrétien l'utilise spontanément pour structurer un langage qui traduit ce qu'il a pu vivre en tant que mystique chrétien.

Par d'autres approches, on a pu constater que la multiplication des temporalités n'affectait pas l'unité de chaque texte. Tout se passe comme si les différentes temporalités étaient intégrées dans le texte selon une même ordonnance temporelle implicite qui leur donnerait sens tout en les relativisant. Alors la spécificité du temps serait à chercher à partir de cette ordonnance temporelle, processus unifiant ouvrant sur un monde temporellement structuré. On peut dire

256 La question de l'unité des textes sera reprise plus loin.

que l'analyse de chaque texte a laissé affleurer des traces de ce principe ordonnateur.

> D'autre part, les différentes fouilles ont manifesté des constantes extrêmement précieuses concernant les indices (souvent formels) de l'activité d'un schématisme temporel, autre que ceux qui ont été mis au jour, et dont l'accès devenait possible à partir de ces constantes. L'originalité de ce schématisme consisterait à rendre intelligible certains éléments étranges des textes, éléments qu'on pressent comme majeurs.

Ainsi, ce qui s'impose d'abord est l'évidente et nécessaire structuration temporelle des textes étudiés. Que, dans une première étape, plusieurs temporalités apparaissent au lieu d'une seule ne remet pas nécessairement en question l'hypothèse de départ. Cette pluralité ordonnée manifeste plutôt la complexité inhérente à la structure temporelle de ces textes et invite à en rechercher le principe ordonnateur à un autre niveau d'apparition, niveau plus originel ou *archaïque*, bref, à se demander: quelle est la structure temporalisante capable de faire l'unité du texte, capable de faire que "cela se tienne"? Cette diversité manifeste aussi la complexité de toute expérience humaine dans le travail de recueillement des différents incidents vécus, surtout lorsqu'il s'agit de faits aussi déterminants dans la vie de chaque auteur. Sur ce point, on est renvoyé à la recherche d'un acte intégrateur de la conscience de l'auteur, acte tel qu'il tienne ensemble les différentes intentions manifestées par les multiples temporalités.

Suite à ce constat, à l'intention majeure de l'auteur ne devrait-il pas correspondre, dans chaque texte, des actes de langage majeurs et une structure temporalisante qui assurent l'ordonnance des diverses temporalités?

Ainsi, quel que soit le texte, à l'issue des analyses, deux lieux privilégiés ont été identifiés, sur lesquels une recherche proche de son terme pouvait enfin espérer débusquer le temps spécifique aux expériences chrétiennes étudiées: d'une part les différents déplacements qui exigent un principe d'ordonnance capable de porter l'intelligibilité et la communicabilité des textes tout en assumant ces fractures spécifiques; d'autre part les actes de langage majeurs dont on pressentait qu'une étude plus approfondie de leur structure

langagière (en particulier des actes de référence) pouvait conduire à la mise en évidence de la temporalité convoitée. Ce dernier lieu a été exploré à la fin de chaque chapitre. Le bilan de ces ultime fouilles fait l'objet de la première partie de cette synthèse. La deuxième partie entreprendra ensuite la recherche d'un principe d'ordonnance commun à tous les textes, à partir de la prise en compte des différents déplacements. Cette dernière démarche s'élaborera selon une perspective phénoménologique.

5.1.2. *Le temps de l'expérience chrétienne I.*

Un temps requis par les actes de langage.

"Le mystère de Dieu, en se proposant à l'homme, crée en lui le champ de réceptivité à l'intérieur duquel il pourra être accueilli. Mais l'établissement de cette réceptivité présuppose dans l'être humain, la possibilité même de son instauration et cette possibilité doit être pensée elle-même sous la forme d'une sorte de prédisposition"²⁵⁷.

Les analyses ont mis en évidence pour chaque texte un ou plusieurs actes de langage majeurs, porteurs de la spécificité et de la signification de chacun des textes et, par là, de chaque expérience. Ils sont apparus comme majeurs parce qu'ils déterminent également la cohérence et la communicabilité des textes. À la fin de chaque chapitre, une dernière approche analytique s'est attachée précisément à la reprise de ces actes pour montrer comment, dans leur réalité formelle d'actes de langage, ils manifestent ou requièrent une temporalité propre, celle de l'expérience chrétienne qu'ils contribuent à construire ou à prolonger.

L'objectif de cette ultime analyse était de montrer qu'au-delà du caractère unique de chacun de ces actes, il existe des pré-requis qui leur sont communs et qui supposent tous et chacun une même temporalité. La méthode a consisté à mettre en évidence dans chacun de ces actes de langage privilégiés, des caractéristiques formelles communes, en particulier des structures d'enchâssements, des chaînes de corrélations causales ou des actes de référence sans lesquels l'acte de langage serait insignifiant ou irrecevable pour

257 J. LADRIERE, *L'articulation du sens I*, p. 135

l'interlocuteur. Ainsi, chacun des six textes étudiés précédemment a été repris à partir de l'analyse du ou des actes de langage estimés comme majeurs.

Au-delà de la singularité évidente de chaque acte analysé, des constantes émergent nettement.

> Les actes majeurs sont tous auto-implicatifs comme l'indiquent les locuteurs (Je, Nous).

> Les actes majeurs sont tous des performatifs:

Les conduites (bénédictions, proclamations, prières, demande, etc.) ou les engagements que les forces illocutionnaires indiquent, présupposent tous une série d'attitudes dont les principales sont des attitudes de foi. Ces attitudes se traduiraient parfaitement par des actes de langage qui relèvent de la proclamation de foi (tels que JE CROIS ou NOUS CROYONS); dans la plupart des textes ils sont sous-entendus; dans quelques uns (Justin, Ignace ou Pascal), ils sont explicites grâce à des affirmations qui ne laissent aucun doute sur la force performative de l'acte ("*Je sais ce qu'il me faut*" ou "*Dieu de Jésus-Christ*"). Ainsi apparaît la texture serrée du texte, faite d'un ensemble d'actes de langage explicites ou implicites, liés entre eux par une sorte de chaîne causale.

> L'étude des actes de référence et des énoncés permet de qualifier davantage les présupposés. Ainsi, une référence, autre que le locuteur, revient dans tous les actes étudiés, soit l'interlocuteur direct (le Tu de *Nous te bénissons* dans la *Didachè*), soit la référence sans laquelle l'énonciation ne pourrait pas être comprise, au point que les actes de langage apparaissent comme des éléments dans un dialogue direct ou indirect avec Dieu. Cette référence est en même temps la référence première de l'acte de foi supposé par tous les performatifs étudiés. Que ce soit une bénédiction, une demande, un acte d'espérance, une proclamation de foi ou une prière, tous les actes concernent soit les actes divins soit le kérygme, soit l'union à Dieu. Les actes de langage se réfèrent donc eux-mêmes, non à Dieu mais aux actes de révélation de Dieu, c'est-à-dire, en fait à la Parole de Dieu, qu'elle soit parole de création, parole de révélation ou Verbe de Dieu. Ainsi, on pourrait dire que les références portent sur des actes auto-implicatifs, performatifs par excellence.

> Dès lors, dans la perspective "renversante" des références, le maître d'oeuvre de la performativité de l'énonciation est du côté de la référence, non de l'acte du locuteur. Tous les actes étudiés apparaissent alors comme des performatifs corrélatifs de ces actes de langage originels que sont les paroles ou révélations divines. Les actes majeurs des textes, et les textes eux-mêmes, seraient des réponses performatives à des performatifs originaires ou fondateurs. Il y a dans tous les textes, comme un renversement de la performativité des actes d'énonciation ; ou plutôt, aucun acte d'énonciation majeur n'est intelligible si on n'admet ce renversement qui introduit dans un ordre théologique ou spirituel. Ainsi, les JE CROIS implicites sont tous des JE CROIS dans la parole de Dieu.

> Toutefois cette parole est elle-même médiatisée. Dans tous les textes étudiés, le médiateur est la figure de Jésus, reconnu comme Christ, Jésus reconnu comme révélation du Père et comme serviteur parfait de la volonté du Père. La référence réelle des actes d'énonciation serait donc Jésus-Christ comme Parole et "acte" de Dieu. Il est parfois celui à qui on désire être uni lorsqu'il est proclamé comme Dieu et parfois celui que l'on désirerait être lorsqu'on considère sa vie comme le OUI parfait à la volonté du Père, et les deux à la fois comme dans le texte d'Ignace. On touche là au coeur de toutes les énonciations étudiées et, par là, de ce qui rend les expériences possibles. Le vœu de s'unir ou de s'identifier à Jésus-Christ est tel que les paroles du Christ sont reprises en lieu et place des paroles du locuteur (Pascal).

> En considérant maintenant l'aspect perlocutionnaire de ces actes, tous réclament de l'interlocuteur (ou du lecteur) une réception *affine* de l'énonciation. Là encore, la foi au Christ est requise pour cette réception. De cette manière, se tisse la trame corrélatrice de la Tradition.

> On peut dire que toutes ces constantes conduisent à affirmer l'existence d'un temps dont la nécessité apparaît à plusieurs niveaux:

- Le niveau de la foi, le plus originaire, est celui de l'alliance entre Dieu et les hommes. Il faut, pour que cette alliance soit possible (dont tous les actes étudiés témoignent), qu'un temps existe comme temps de réception de l'appel de Dieu, de construction de la réponse humaine. Ce temps est proprement l'histoire de chacun et de tous les hommes. Temps, schème de la réceptivité humaine, non une réceptivité transcendante mais existentielle.

••Ce temps, généralement inaperçu comme tel, est reconnu à travers des événements qui sont comme les temps forts de l'alliance; telle est, pour le croyant, l'heure du Christ. Mais se serait oublier que c'est le temps tout entier qui est événement possible d'alliance, *occasion*, comme le dit Isaac Jogues, de s'unir au Christ ou de ne pas se séparer de Lui.

•• Dans cette perspective, ce temps apparaît comme la mesure de l'alliance de chacun et de la croissance du Royaume. Temps qui permet au croyant de mesurer sa proximité ou son éloignement de Dieu.

5.1.3. *Le temps de l'expérience chrétienne II.*

*Une même ordonnance temporelle, pour l'intégration réussie d'un événement. Approches phénoménologiques*²⁵⁸.

*"La structure temporalisante de la conscience ne s'exerce jamais à vide (...) cette temporalisation est toujours affectée et déployée par une intention personnelle"*²⁵⁹.

*"La conscience doit dominer tous les niveaux de temporalité dans une synthèse exacte"*²⁶⁰.

L'oeuvre de la conscience aux prises avec les réalités intérieures et extérieures est un travail d'accueil et de maîtrise d'où surgit un sens. Dans une perspective phénoménologique, il s'agit pour la conscience de recueillir les éléments de telle sorte qu'ils aient un sens et que l'univers dans lequel la conscience prend place soit pensable et, par là, vivable. C'est particulièrement vrai lorsque des événements bouleversent l'univers familier. Le désordre est insupportable à la conscience (con-science) et in-vivable à moyen terme. Il en est ainsi lorsque l'être humain est confronté à sa propre mort ou lorsqu'il est donné de vivre la rencontre spirituelle inouïe de l'âme avec son Dieu. Mais c'est aussi le cas des situations que doivent vivre de jeunes communautés lorsqu'elles sont mises au défi d'être fidèles à l'esprit de leur conversion ou bien lorsqu'elles ont à témoigner de la vérité de leur moeurs en terrain hostile.

²⁵⁸ Le terme phénoménologie est pris ici au sens très large des doctrines philosophiques qui partent de l'étude des rapports du sujet conscient à des objets intentionnellement visés.

²⁵⁹ J. MOURoux, op. cit., p. 73.

²⁶⁰ J. MOURoux, op. cit., p. 71.

Ainsi, les textes étudiés manifestent, chacun à sa manière, cette saisie consciente qui transforme un vécu singulier en expérience, grâce en particulier à *une ordonnance* à la fois fidèle et efficace. Cette ordonnance requiert un acte intégrateur dont on a supposé qu'il renvoie à un schématisme temporel qui le structure. Grâce à cela, la conscience organise les réalités vécues (ou à vivre) selon un schème temporel qui est proprement celui que les différentes analyses ont cherché à mettre en évidence. Mais les analyses ont manifesté plusieurs principes d'ordonnance, familiers à la conscience, et qui s'imposent d'abord à elle comme des cadres socio-culturels ou des repères naturels propres à subsumer la réalité subversive et à la faire rentrer dans leur ordre familial, pré-organisé²⁶¹. Ces temporalités sécurisantes seront toujours présentes dans les textes car elles caractérisent, pour une large part, le monde dans lequel celui qui vit l'expérience aura à vivre à nouveau et avec lequel il veut communiquer. Ces temporalités habitent aussi sa conscience sociale, culturelle, voire religieuse. Mais, si elles se révèlent indispensables à l'insertion de la conscience dans le monde environnant, elle se révèlent aussi incapables d'accueillir la turbulence, l'imprévisible, la radicale nouveauté de l'événement en respectant son caractère événementiel nécessairement perturbant. Pourtant, tous les textes étudiés ici réussissent cet exploit. Ils peuvent même être considérés comme le fruit de cette turbulence et non sa seule maîtrise. D'un point de vue phénoménologique, la clef de voûte de la recherche est donc bien la mise en évidence de cette ordonnance spécifique qui sauvegarde la force de subversion de l'événement vécu et assure l'unité singulière de chaque texte et de tous.

5.1.3.1. Comment se manifeste cette ordonnance?

Alors que l'effet généralement produit par la prise en charge par la conscience d'une turbulence est la neutralisation de l'imprévu au profit de l'ordre établi, ici, l'activité de la conscience garde vive la force de renouvellement qui est à l'origine de chaque texte au point que ce qui apparaît souvent n'est pas d'abord la cohérence magistrale des textes mais les percées d'incohérence qu'ils assument et laissent poindre, comme autant de traces que les analyses ont mises au jour. C'est ce qu'on appellera ici les *déplacements* au cœur du texte; ils sont les effets

261 Ces remarques sont largement développées par P. RICOEUR dans *"Événement et sens"*.

de cette ordonnance singulière et ses principales manifestations. Ils créent des effets de surprise de type subversif qui exigent de chercher l'unité formelle et la cohérence herméneutique à un autre niveau et selon d'autres repères. Comme si une nouvelle conscience-au-monde surgissait où tout est semblable et tout est autrement. Cela peut produire un premier effet d'incompréhension pour une conscience qui accueillerait le texte selon l'ordre temporel familial (on pense à la communauté des chrétiens de Rome lisant la lettre qu'Ignace leur adresse mais aussi à tout lecteur et à chacun de nous). Curieusement, l'ordonnance du texte apparaît d'abord comme un dérangement, une suite de déplacements. Dans cette deuxième partie du bilan-synthèse, on choisit de partir d'eux pour tenter de remonter jusqu'au principe unificateur.

Du déplacement à la transgression des repères:

déplacements chronologiques.

Selon cette ordonnance neuve, tout est assumé mais par un passage à un autre niveau de signification; et c'est ce passage qu'effectue le processus de temporalisation. Les mêmes réalités sont reliées entre elles par un lien nouveau qui déplace leur signification tout en leur rendant justice, en les ajustant à la réalité. C'est vrai par exemple pour la réalité de la mort, mais c'est tout aussi vrai pour les schèmes temporels familiaux qui suffisaient, jusque là, à accueillir et à gérer le rapport de la conscience et du monde. Quelques exemples suffiront. Ainsi, Justin assume les repères socio-religieux de la civilisation romaine, tels le jour de Saturne et le jour du Soleil. Mais ils prennent un sens nouveau par leur propre insertion dans un autre temps. Cette temporalité sociale est revisitée et comme remesurée par une temporalité d'un autre ordre. De même on a pu voir que, dans les textes de la *Didachè*, l'ordonnance chronologique de la bénédiction juive est inchangée dans son déroulement. Dans ce sens on pourrait dire que l'eucharistie chrétienne est chronologiquement une bénédiction juive; mais sa raison d'être dépend d'un autre axe que celui qui articulait la bénédiction juive et c'est ce nouvel axe qui, sans effacer le premier (celui de l'oeuvre créatrice de Dieu), la justifie; cet axe est temporel: référence à l'avènement médiateur du Christ.

Ou encore, pour Pascal, il importe de mesurer à l'aune d'un temps socio-culturel la durée d'un événement et sa date. Il y va de la reconnaissance d'une réalité objectivable. Ce temps est ici une sorte de mot de passe pour cadrer des émotions, mais ces repères calendaires sont assumés et restructurés par une temporalité religieuse et déjà spirituelle qui ouvre sur un rapport-au-monde radicalement différent: chaque jour est associé à la mémoire d'un martyr chrétien. Des remarques analogues peuvent être faites à propos du genre littéraire choisi par Jean de la Croix. Que le poète emprunte à son époque le lyrisme profane d'une *letrilla* et le *tempo* familier qui la rythme, montre l'incarnation socio-culturelle du mystique et symbolise un lien puissant avec "son époque". Il est de son temps. Mais cet emprunt fonctionne comme élément utile. Cette temporalité poétique est au service d'une autre histoire, vécue selon d'autres repères. La *letrilla* est la concession heureuse à la nécessité de communiquer dans un monde déjà-là et culturellement organisé, sensible à des structures rythmiques familières pour exprimer ses états d'âme.

On pourrait dire aussi qu'Ignace décrit avec réalisme les étapes de son martyre comme des spectateurs pourraient le faire. La mort est bien l'ultime étape. Mais sans rien changer à cette représentation pathétique, la mort y apparaît comme la fin d'un certain rapport-au-monde, celui de la gestation spirituelle d'Ignace, non comme le terme de la vie. De même, Isaac Jogues ne rêve pas; il sait d'un savoir concret ce que seront les tortures et sa mort, selon un temps très familier; mais les repères temporels à partir desquels il pense et vit cette attente transfigurent cette mort en noces fécondes.

Ces rappels montrent à quel point l'ordonnance profonde des textes se manifeste et se précise à travers des renversements de repères temporels qui provoquent des déplacements dans tous les domaines humains, qu'ils soient psychologiques, sociologiques, axiologiques ou spirituels. Ainsi, par exemple, la conscience présente généralement une structure temporelle d'accueil qui ordonne les faits selon leur incidence passée, présente ou future. Cette structure demeure mais elle cesse d'être déterminante absolument. Elle est utile mais peut être transgressée. La structure d'accueil de la conscience renouvelée peut ne pas avoir recours à ce repérage familier et accueillir comme contemporaines, selon cette nouvelle ordonnance, des réalités d'abord séparées selon le temps calendaire. Ainsi, une des prières eucharistiques supplie le Seigneur de réunir tous les

hommes de tous les temps et de tous les lieux; Pascal affirme avoir renié et crucifié Jésus-Christ et, dans la lettre d'Ignace, le futur y est souvent évoqué au présent; Justin n'hésite pas à pré-juger l'empereur au nom d'un futur eschatologique. Ces effets de transgression sont l'oeuvre d'une structure temporalisante spécifique dont il semblerait, dans une première approche, qu'elle est issue de la tension dans la conscience du chrétien entre son rapport au monde et la relation à son Dieu, entre les lois terrestres et humaines du changement et ce que l'homme appelle l'éternité de Dieu. Cette tension s'actualiserait dans un présent à la fois extrêmement intense et englobant puisqu'il peut s'étirer jusqu'aux bornes de l'histoire²⁶² et porter toute l'existence d'un homme; dans sa concision le texte de Pascal en est la parfaite illustration.

Ces transgressions de la linéarité temporelle s'accompagnent de transgressions des exigences de la logique, pour qui le rapport à l'infini confine au néant. Ici, au contraire, dans une perspective de foi, la mise en relation de l'éternité de Dieu et de l'histoire d'un homme ou d'une communauté crée non un rapport pensable et mesurable mais une alliance de deux libertés, de deux présences qui ont l'audace de dialoguer. C'est que justement, les textes n'évoluent plus dans les mêmes unités de mesure; on est sorti de la mesure familière. Ce qui, dès lors, mesure les réalités, les événements, échappe aux mesures seulement humaines; c'est "*l'étrange manière*" que loue Jean de la Croix. Cette ordonnance est telle qu'elle met en oeuvre des repères où le dialogue impensable entre l'homme et Dieu est devenu existentiellement possible (tous les textes parlent de Dieu et accueillent ce qu'ils reconnaissent comme sa parole). Pourtant on est toujours dans le cadre d'une existence historique, mondaine. On pressent l'importance du point de rencontre qui est point d'insertion de ce qu'on nommerait métaphoriquement le temps de Dieu dans le temps humain pour comprendre comment, malgré ou grâce à ces déplacements transgressifs, l'unité du texte se construit en rendant les contradictions, les paradoxes, les transgressions non seulement signifiants mais compréhensibles. Ce point d'insertion, à la fois temporel et trans-temporel, se manifeste comme un temps axial participant à la fois de l'humanité et de la divinité: "l'événement-Jésus", référence omniprésente dans les textes. Les consciences, qui saisissent le vécu dans les différents textes,

262 Si on s'en tenait à cette première approche, ce temps est celui dans lequel les théologiens post-conciliaires ont vu le temps du salut (cf. par exemple O. CULMANN)

l'évaluent spirituellement par rapport à cet axe qui est affirmé comme celui de l'alliance de Dieu avec les hommes. Mais alors, les transgressions tombent. Dans cette perspective, par exemple, il n'est pas anachronique de se saisir comme contemporain de tous ceux qui ont attendu, accueilli, proclamé ou espéré cette révélation et de ceux qui attendent la dernière révélation. Chaque chrétien devient curieusement contemporain de tous ceux à qui Dieu propose son alliance et qui l'accueillent librement.

Des paradoxes tombent aussi. Cette temporalité de contemporanéité ne supprime pas la linéarité. La linéarité temporelle est assumée comme caractère de l'inscription, non seulement d'un être vivant dans un processus vital de changement, mais d'un être pensant dans un processus existentiel d'accomplissement. Pour le chrétien, il s'agit là de l'accomplissement d'un être créé, d'un être conscient que cet accomplissement dépend de la dynamique dialogale avec un créateur qui l'invite à réaliser en lui sa vocation à l'éternité. Parce que cette histoire est celle de chaque homme et de tous les hommes, la linéarité est un caractère nécessaire pour représenter l'évolution de l'humanité comme processus de création continuée et, pour le chrétien, comme processus d'édification du Royaume au sein duquel règne la contemporanéité fraternelle. En ce sens, chacun serait contemporain de tous, dans une société bien spécifique déjà et pas-encore-là. La conséquence éthique directe en est la responsabilité de l'autre, de tout autre devenu proche par cette même contemporanéité. En même temps, parce que chacun est un être singulier, l'histoire de l'alliance recommence dans le cœur de chaque homme. Un des signes de la proposition d'alliance de l'Éternel est cette *contemporanéité* de Dieu. Dieu est proclamé comme contemporain de chacun; Il se fait proche. On peut comprendre alors que les facultés humaines paraissent ébranlées et comme retournées par ce schématisme temporel. C'est tout particulièrement le cas de la mémoire.

Ainsi, les paradoxes et les transgressions des repères temporels, familiers ou naturels, présents dans les textes pointent vers une autre temporalité qui traverse les textes et assume les autres temps en les intégrant dans une nouvelle ordonnance.

Des déplacements psychologiques.

Ce nouveau processus de temporalisation se manifeste aussi par des déplacements et parfois de véritables retournements des fonctions psychiques, particulièrement celles qui sont directement liées au temps, telles que la mémoire. Tous les textes font une large place à la mémoire. La célébration eucharistique s'articule entièrement sur l'anamnèse des récits des hauts faits divins et sur la mémoire vive des récits de la Passion du Christ. La mémoire de l'événement pascal est d'ailleurs le noyau décisif de tous les textes y compris, comme l'analyse a pu le montrer, du poème de Jean de la Croix. Mais cette mémoire est particulièrement proclamée et célébrée dans les lettres des martyrs; c'est elle qui semble porter le sens des textes.

Mais c'est une mémoire revisitée, comme *convertie*. Ce retournement de l'activité de la mémoire est un des signes majeurs de l'exercice de cette ordonnance nouvelle. Apparemment, la mémoire demeure l'instrument du rapport au passé: les anamnèses eucharistiques, les souvenirs de la vie passée pour Pascal ou pour Isaac Jogues, sont autant de souvenirs racontés. Surtout, chaque texte s'ordonne selon la mémoire d'un événement axial passé: la mort/résurrection du Christ. Mais on a pu voir que ce qui change radicalement est non seulement la sélection des souvenirs évoqués mais la manière de *faire mémoire*, et que matière et manière sont intimement liées. Les analyses ont insisté sur ce point à partir des textes de Pascal et Jean de la Croix.

L'activité de la mémoire ne consiste plus seulement à se souvenir d'un fait passé déjà raconté par d'autres. Il s'agit d'un véritable acte de présentification, de reprise effectuant qui restitue à l'événement raconté toute sa force de survenance, comme si la conscience se rendait présente à l'événement par la force même de l'événement et son effet sur la conscience qui ordonne tout selon lui. Cet acte de mémoire est vraiment comme la première réponse de la conscience à l'appel lancé par l'événement. Il s'agit là d'une manière très spécifique pour la conscience d'*être-affectée-par-le-passé*. Curieusement, on a pu voir que cette mémoire, au lieu d'enfermer la conscience dans le passé, était travaillée par l'espérance, n'était plus qu'espérance; telle est la "*manière*" de la dernière strophe du poème de Jean de la Croix, mais aussi de chaque texte; chaque acte de mémoire est en même temps attente confiante, peut-être parce que

l'événement rappelé est l'accomplissement d'une promesse divine. En faire mémoire, c'est "savoir" déjà que toute promesse divine se réalise. En même temps, cet acte donne tout son poids au présent vécu comme "*occasion*" de la réalisation de cette promesse dans le coeur de l'homme, comme l'affirme Isaac Jogues.

Un autre déplacement majeur s'effectue au niveau de ce qu'on appellera la fonction subversive de l'oubli. L'oubli devient une vertu de la mémoire spirituelle. La mémoire est la faculté de l'identité et de l'enracinement, de l'héritage. Ainsi toute transformation, *a fortiori* toute mutation de la mémoire, ébranle le processus identitaire. Comprendons bien que la mémoire ne "disparaît pas". L'oubli ("*Oubli de tout hormis Dieu*") y est recentrement, déplacement radical de l'axe qui ordonne le contenu et l'activité de la mémoire; par exemple, la mémoire ne se souviendra plus de la mort à venir mais de la vie; ainsi, le souvenir de notre condition mortelle qui, sur le plan existentiel, est souvent le repère majeur et déterminant de nos pensées et de nos actes est à la fois assumé et dépassé, dans la conscience chrétienne, par la force du souvenir d'un événement qui est d'abord celui de la victoire de la vie sur la mort (Ignace). Il en est de même pour la mort spirituelle représentée par les fautes passées: le texte de Pascal montre à quel point le souvenir de ses fautes, assumées dans l'aveu, est dépassé, oublié, dans la confiance mise dans l'amour de Dieu; Pascal mesure sa misère à l'aune de sa foi dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ et découvre alors sa grandeur. Ni le monde, ni la personne ne sont anihilés; ils sont oubliés comme centre de référence. La mémoire est décentrée. Par elle, la conscience sort d'elle-même et en même temps construit sa véritable identité. C'est au prix d'une *désappropriation*, d'une dépossession de soi que l'unité de l'homme est renouvelée, reconstruite. Les textes d'Ignace ("*Je serais un homme*"), d'Isaac Jogues et de Jean de la Croix en témoignent. Le processus identitaire s'élabore alors à partir de la mémoire croyante du Dieu-en-alliance qui est le ferment de l'espérance de l'alliance pleinement réalisée. Là encore, les temporalités s'entrechoquent mais les anachronismes tombent lorsqu'ils sont resitués selon l'axe de cette alliance inouïe, toujours déjà là et jamais tout à fait réalisée.

On pourrait faire des études semblables et montrer les déplacements qui affectent les fonctions de la volonté et de l'intelligence. Certaines analyses ont abordé rapidement cet aspect. Tous ces déplacements psychologiques ont pour

effet la construction ou reconstruction de l'identité de chacun, identité à la fois singulière et unique mais aussi, pour les auteurs croyants, identité participant à la geste universelle de l'évolution des rapports de l'humanité et de Dieu.

Déplacements sociologiques.

La relation à l'autre (I).

Par le seul fait que les sites explorés sont des textes explicitement adressés à quelqu'un ou à une communauté, la relation à autrui est incluse comme élément majeur des expériences que ces textes manifestent. Mais *l'autre* n'est pas seulement l'interlocuteur du texte; il peut être un membre de la communauté exerçant une fonction particulière, un absent des célébrations, ceux par qui un chrétien sera mis à mort, l'ensemble des non baptisés ou l'humanité entière. Ainsi, l'ordonnance temporelle par laquelle la conscience se saisit du vécu, effectue dans chaque texte des déplacements qui ébranlent aussi une des caractéristiques essentielles de l'être humain: la nécessité pour lui de vivre avec d'autres au sein d'un groupe social organisé. Dans les textes étudiés, le rapport aux autres est pensé à partir d'un événement et d'un projet. On retiendra ici trois mutations intéressantes.

> De l'autorité au service.

La référence à l'événement-Jésus, parce qu'événement central, insiste, explicitement dans trois des textes, sur la fonction de Serviteur parfait assurée par Jésus. Cette présentation détermine une nouvelle conception de l'exercice de l'autorité au sein des jeunes communautés. Ainsi, l'autorité du didachiste qui formule le décret a son origine dans la conformité du décret, à la parole du Seigneur, reconnue par le didachiste et par la communauté. C'est sa qualité de serviteur fidèle qui peut lui donner autorité sur la communauté. Par là, la communauté n'obéit pas à une injonction du didachiste mais, comme le didachiste lui-même, à la volonté du Seigneur. La fonction première et du didachiste et des membres de la communauté (président de l'assemblée, prophètes, nouveaux baptisés) est le même service du Seigneur et, par lui, de la communauté. La diaconie bouleverse les structures hiérarchiques inhérentes aux groupes sociaux. Là encore, la référence est la reconnaissance d'un événement, la

réalité historique de Jésus Serviteur. Les mêmes remarques peuvent s'appliquer aux textes de Justin et d'Isaac Jogues et même à l'appendice que Pascal ajoutera au *Mémorial* dans lequel il évoque curieusement la nécessité de l'obéissance à son directeur.

> De l'ennemi à l'époux.

La nécessaire solidarité face à un ennemi potentiel est un des éléments déterminants dans la consolidation de l'unité des groupes humains. Or les textes manifestent directement ou indirectement une approche spécifique de l'ennemi, de celui de qui la vie d'un membre ou la survie du groupe dépend apparemment. Or, là encore, la perception nouvelle de la mort, sans en nier sa réalité ni ses causes ou ses circonstances, font que l'ennemi "naturel" peut devenir un instrument de salut (les soldats ou les bêtes féroces pour Ignace), voire un époux (le peuple Iroquois pour Isaac Jogues). Pour les croyants, le véritable ennemi n'est pas celui par qui le chrétien peut être cruellement mis à mort mais celui qui fait obstacle à la réalisation de la volonté de Dieu dans la personne du chrétien ou au sein de la communauté. C'est à la volonté de Dieu que les textes s'en remettent pour apprécier les véritables ennemis. Ainsi les ennemis sont dans le cœur de l'homme au niveau de sa résistance à la volonté de Dieu.

Dès lors, on comprend ce que peuvent être une *"bienveillance intempestive"* et une *"véritable compassion"*, comme Ignace tente de le faire comprendre aux chrétiens de la communauté de Rome.

> De la bienveillance intempestive à la véritable compassion.

Il s'agit vraisemblablement de la conversion la plus importante à laquelle Ignace invite les chrétiens de la communauté de Rome. Elle a été largement mise en évidence dans les analyses. Il convient de retenir seulement que ce passage requiert une nouvelle manière de se saisir de la réalité de la souffrance et de la mort, qui, elle-même, dépend presque entièrement du changement de registre temporel: conversion du schématisme temporel qui permet de passer d'une conscience intempestive à une conscience *kairétique*, c'est-à-dire ajustée à ce qu'Ignace estime être la réalité de la situation.

On remarquera toutefois que les règles généralement admises dans un groupe social ne sont pas remises en question. Mais tout est remesuré par des repères nouveaux et, en particulier, par un axe temporel qui convertit les perspectives et l'accueil des réalités les plus quotidiennes. Ce n'est pas un hasard si Justin parle du partage, de la pratique de la vertu, de l'accueil des nécessiteux comme des conséquences normales de la communion eucharistique qui est elle-même la réponse d'une communauté à un appel originaire. C'est "*dans le souvenir de ces choses*" que s'organisent la vie du groupe et le comportement de chacun en dehors du groupe²⁶³. Et Ignace pourra dire que seul "*celui qui a Dieu en lui*" peut pratiquer à son égard la véritable compassion. Ainsi, pour les croyants, se construit le Royaume dans les coeurs et dans l'histoire des royaumes terrestres, non comme l'ennemi des sociétés ni comme une micro-société au sein des autres, mais comme une manière d'entrer en relation avec d'autres au sein des sociétés existantes. Telle était la caractéristique essentielle de ce que H. BERGSON appelait la "*société ouverte*". La société ouverte n'est pas une autre société, supérieure qui chercherait à se substituer aux sociétés existantes, mais une manière spécifique de vivre le lien social en l'étendant aux bornes de l'humanité²⁶⁴. Elle transforme les coeurs avant de transformer les institutions. *Civilisation de l'amour*, pour reprendre l'expression chère aux papes post-conciliaires.

Ces déplacements, quelques subversifs qu'ils soient²⁶⁵, n'engendrent pas un désordre mais une ordonnance nouvelle propre à

263 Cette expression du texte de Justin peut prêter à de multiples interprétations. De quelle "chose" est-il fait mémoire ici? L'enjeu est d'importance puisqu'il porte, en conséquence, les fondements des moeurs des membres de la communauté. On pourrait se demander si cette mémoire n'est pas mémoire de la parole du Christ et, au-delà, mémoire de l'appel de Dieu à l'alliance. Dans ce cas, la pensée levinassienne qu'on retrouvera plus loin fournirait un cadre herméneutique intéressant.

264 "*De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière.*" H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1969, p. 284.

265 Pourtant, on peut se demander si la survenance qui est à l'origine de ces déplacements peut véritablement garder sa force de survenance face à l'effort synthétique de la conscience. Vouloir ordonner, rendre communicable, pensable, n'est-ce pas d'une certaine manière tuer l'incidence originelle, celle qui a perturbé les coeurs et provoquer les "conversions". Là encore l'effort de E. LEVINAS est de préserver cette force subversive première, d'une

l'édification d'une identité communautaire qui intègre la totalité de la personne et s'étend jusqu'à l'humanité entière: un *englobant ouvert*! Ce changement d'ordre est contemporain de mutations éthiques et spirituelles.

Déplacements axiologiques, éthiques et spirituels.

La relation à l'autre (II).

Dire que la relation à autrui est majeure dans ces textes, c'est laisser pressentir une des lignes de force de l'éthique sous-jacente aux textes étudiés. Si l'obéissance y est vécue comme un acte de service et un instrument de la liberté, si l'ennemi y est accueilli comme un frère et si le partage y est spontanément vécu, c'est qu'une Loi, préférée à toute autre loi, *ordonne* les relations à l'autre. Et que cette Loi est Loi de l'Autre, comme appel reçu et consenti au cœur de chacun. E. LEVINAS dirait peut-être: "Loi affectant l'identité de chacun au point de la blesser d'une blessure inguérissable": celle de la nécessité d'être-pour-l'autre. Cette règle d'or est la vraie compassion qui relève de l'amour.

Loi intérieure, ce précepte est pour le croyant comme la trace, dans la volonté de chacun, de la volonté aimante de Dieu, accomplie dans le don total du Fils. Dès lors, la libre obéissance à cette règle (ou plutôt l'obéissance par laquelle se construit la liberté de chacun) est tout autant spirituelle que morale. Éthique et spiritualité sont ici les deux faces d'une même réalité: le projet de chaque chrétien d'être dans toute sa vie les serviteurs de la volonté du Père comme, au jour de sa Passion, Jésus, le Christ. La liberté, le fait de "devenir un homme" accompli, d'être "heureux", est possible. Il suffit (paradoxe!) de se désapproprier de soi pour n'être plus que désir de l'amour de Dieu. Laisser à l'Autre toute la place, c'est aussi cela être-pour-autrui²⁶⁶. Mais on comprend ce qu'un tel déplacement

primauté radicale avant toute maîtrise de la conscience. On pourrait dire que les textes portent la trace vive, sous forme de paradoxes, par exemple, de cette vertu native. Ces questions seront reprises plus loin. Pour le moment, il est vrai, on insiste davantage sur l'ordonnance réussie des textes qui est le propre de l'expérience.

266 On connaît la réplique célèbre de G. MARCEL à la non moins célèbre affirmation de J.-P. SARTRE: "*L'enfer, c'est les autres*". G. MARCEL répondra spontanément que "*Les autres, c'est le ciel*", renversant non seulement le sens de la formule mais l'objet même du projet d'existence. Une chose est de construire sa vie sur la crainte de mourir, autre chose de bâtir son existence sur "*l'espérance du ciel*" qui se concrétise dans le ciel-déjà-là qu'est l'Amour de l'autre. Le même G. MARCEL osait dire: "*Aimer, c'est dire à l'autre: Tu ne mourras pas*".

éthique doit au changement d'axe dans le texte; cet axe temporel qui était d'abord chargé de repérer des faits et de permettre à la conscience d'accueillir le vécu dans sa force de survenance, devient aussi l'axe existentiel, pôle de l'agir moral et de la vie spirituelle. À moins que cet axe temporel ne soit pas le dernier mot du texte, comme on a pu le voir pour la lettre d'Ignace. Cependant on peut déjà reconnaître qu'à des déplacements dans le champ de l'éthique, correspondent des retournements dans l'ordre spirituel. Ils se retrouvent dans tous les textes, particulièrement les pièces poétiques de Jean de la Croix et de Pascal: le passage de l'inquiétude à la paix active, le passage de la peur de la mort à l'accomplissement de la vie, ou encore le passage de l'oubli de tout à l'accueil du présent.

5.3.1.5. Le déplacement majeur: le projet d'existence et l'intention temporalisante.

Dans cette partie de la synthèse, on a largement utilisé le concept de *déplacement*. Il convient maintenant de le préciser. La métaphore spatiale a ses limites; elle avait pour fonction de désigner un certain type de changement qui affecte la forme et le contenu des textes. Les analyses ont montré que ces changements sont tels qu'ils produisent des effets de sens majeurs. Évidents dans les textes de Pascal, de Jean de la Croix ou d'Isaac Jogues sous forme de paradoxes qui alertent spontanément le lecteur, ils sont plus discrets dans les autres textes où ils affectent souvent la structure. Dans tous les cas, ils sont le signe de turbulences ou d'incohérences structurelles et sémantiques sinon assumées voire dépassées, du moins exprimées. Leur repérage invite à remonter jusqu'aux turbulences provoquées dans la conscience par les expériences qu'elles manifestent à leur *étrange manière*. Tout se passe comme si les textes portaient une double trace: celle d'un ébranlement majeur et celle de l'effort par lequel la conscience a tenté de retrouver, au moins par le langage, une structure d'accueil propre à recevoir cet ébranlement. Mais, en raisonnant ainsi, on suppose que la conscience garde la maîtrise de la synthèse qu'elle entreprend et parvient à transformer ce vécu en expérience féconde. En fait, si le texte garde des traces d'ébranlement, comme des fissures ou des présences insolites, c'est que le propre de ce type d'expérience est de rester ouverte à l'imprévisible, au subversif, à l'étrange, à l'Autre. Comme si ce dont il est fait l'expérience ne permettait pas que

l'expérience soit saisie comme achevée. Jean de la Croix, dans d'autres poèmes, parle de cette blessure qui reste vive sans blesser mais en laissant éveillé²⁶⁷. D'où la répétition, d'où la mémoire, d'où l'ouverture à d'autres, d'où la quête espérante et insomniaque (dirait E. LEVINAS) qui ne trouverait son repos qu'en ce qui est l'origine de l'événement.

Il importerait alors de chercher dans l'ébranlement même de l'intention de la conscience, la trace majeure du vécu. Dans son intention de maîtriser le vécu à partir de ses schèmes familiers, qui est le propre de toute conscience, la conscience est mise en échec et c'est au prix d'une conversion de l'intention, sorte de *désappropriation de l'intention*, que la conscience parvient à dire le vécu sous un mode qui, lui, soit compatible avec la réalité vécue (mode du ME VOICI)²⁶⁸. Cette dépossession, cet abandon de toute prétention à maîtriser le sens, est d'abord retournement de la structure d'accueil de la conscience, retournement de son intention temporalisante et de son intentionalité même. Et c'est la raison pour laquelle toutes les analyses ont abouti à la mise en évidence de la nécessité d'une autre temporalité, porteuse de l'étrange ordonnance temporelle des textes. Cette temporalité est autre, non par opposition aux temporalités familières mais parce qu'elle est *auremment* temporalisante; comme si elle était à la fois liée à la conscience qui, grâce à elle, reçoit le vécu (le fait qu'il y ait texte en témoignage), et enracinée dans ce qui est à l'origine de ce même vécu. Cette temporalité n'est pas seulement le schème d'une conscience intentionnelle; une autre origine semble requise, capable de bouleverser cette intentionalité même, pour la rendre capable de la radicale nouveauté et de l'Autre de la conscience. Il

267 JEAN DE LA CROIX, *Poèmes Mystiques*, op. cit., pp. 32-33.

268 "La désappropriation de l'intention" est déjà en soi une révolution; dans la perspective phénoménologique qui était adoptée jusque là, la conscience schématise le divers du donné et le transforme en phénomène. Elle est le maître d'oeuvre. Or ici tout se passe comme si elle devait se soumettre à l'exigence d'une réalité qui, sans cela, demeurerait impensable, incommunicable. Ce retournement de la conscience est en lui-même un effet de la force de l'événement. Une conscience imperméable à ce changement majeur se condamnerait à trahir le vécu en n'accueillant de lui que ce que ses schèmes sont aptes à schématiser. On peut donc se demander si la conversion de la conscience affecte seulement le changement de schématisation temporel (ce changement vient d'être en partie montré) ou s'il affecte beaucoup plus profondément le mode même de fonctionnement de la conscience, son intentionalité. Il faudrait alors se demander ce qui est véritablement à l'oeuvre dans cette réception du réel et s'il s'agit encore de réception. On rejoindrait par une autre approche certaines des réflexions majeures de E. LÉVINAS (par exemple, voir dans *Dieu, la mort, le temps*, op. cit., p. 242 sq.).

est impossible de préciser davantage cette brèche ouverte dans le projet de la conscience avant d'avoir précisé les fonctions et les caractéristiques de cette temporalité qu'on a pu appeler par ailleurs principe d'ordonnance temporelle en le définissant ainsi par une de ses fonctions, la plus apparente dans les textes.

5.1.3.2. Caractéristiques et fonctions du principe d'ordonnance temporelle.

Les paragraphes précédents avaient pour objectif de décrire les manifestations du principe temporel postulé par les analyses; la première de ses manifestations est l'ordonnance des textes, ordonnance extrêmement complexe qui ne renie pas les autres modes d'ordonnance mais les intègre dans un autre ordre de compréhension dont le caractère étrange est d'être à la fois englobant et ouvert. À partir de là, on peut affirmer l'existence de ce principe temporel et en décrire les fonctions dans les textes et dans les expériences.

Ordonner le texte.

La première fonction de ce principe est justement d'ordonner le texte. L'ordre du texte est sensé symboliser l'unité de l'expérience et l'unité intérieure de la conscience qui se saisit de la réalité vécue. Le texte trahit cet effort d'unification et d'ordonnance intérieure de l'auteur, aussi bien que l'ordonnance des éléments qui constituent ce qui deviendra l'expérience. Tout se passe comme si cette nouvelle ordonnance était rendue nécessaire par le bouleversement vécu par l'être humain dans la totalité de son être. Pour mesurer ou dire ce changement il fallait une temporalité spécifique. En même temps, cet événement perturbant est appréhendé par la conscience selon ce nouvel ordre; au point qu'on pourrait se demander quelle est véritablement l'origine de cet ordre; la conscience ou l'ébranlement d'un événement exceptionnel et spécifique. Les réponses semblent différer selon les textes. Ainsi, si on s'arrête à l'expérience du mystique, on pourrait en conclure que c'est le bouleversement de ce qu'il reconnaît comme la rencontre avec son Dieu qui "retourne" ou déplace les repères par lesquels la conscience *bouleversée* appréhende ensuite la réalité y compris celle qu'elle vient de vivre. Par contre, si on se reporte aux textes des martyrs, il apparaît évident que l'accueil qu'ils réservent par anticipation au don de leur vie, à leur mort, est

déterminé *a priori* par les schèmes temporels d'une conscience qui structurent les faits. Il en est de même pour les textes de la *Didachè* ou de l'*Apologie*, bien que, dans ces deux cas, le problème de l'origine de l'ordonnance soit simplement déplacé: on pourrait toujours arguer que l'origine de cette approche consciente de l'eucharistie tient justement à la rencontre originelle de l'homme avec son Dieu dans l'acte de foi de la conversion puisque seuls les *baptisés au nom du Seigneur* ont accès à cette communion. Pour l'instant, reconnaissons seulement que ce qui importe est bien le rapport de la conscience à la réalité vécue et c'est là que réside l'originalité des textes. On peut dire des textes qu'il "se tiennent" d'une manière originale, témoignant par là d'un rapport spécifique de la conscience au réel, que cette réalité soit les états intérieurs de l'âme, les choses extérieures, les autres ou l'Autre. Et, dans tous les cas, la structure temporelle y est un élément déterminant.

Le produit fini qu'est le texte manifeste donc une certaine ordonnance qui se caractérise par diverses cohérences; la cohérence qui fait que les réalités appréhendées se tiennent; cohérence logique qui fait que cet ensemble n'est pas dépourvu de sens et peut être communiqué; cohérence entre le monde appréhendé et l'auteur, cohérence existentielle qui fait que la conscience se reconnaît dans ce monde qui est sien et reconnaît ce monde et ceux qui l'habitent comme ayant place dans son projet d'existence; par là l'auteur se construit dans un réseau de relations renouvelées, etc. Tout cela se traduit dans les textes par des structures langagières reconnaissables et recevables à l'intérieur d'une culture. Par des ordonnances chronologiques, par des cohérences syntaxiques, par exemple.

Mais ces cohérences-là ne sont pas la fonction dernière du principe d'ordonnance; en fait ces cohérences sont assurées par des structures temporelles familières que le principe aura d'ailleurs à intégrer. On a pu voir que la véritable "cohérence" du texte est ailleurs; elle est même dans une manière spécifique de saisir puis d'assumer des "incohérences" que l'étude des déplacements ont montrées. Ainsi, que la mort soit la fin de l'existence et qu'elle soit redoutable, cela est cohérent; que la mort soit, sur le parcours linéaire de l'existence, l'ultime moment, cela aussi est cohérent; mais que la mort soit le moyen de vivre, que ceux qui veulent éviter la mort de quelqu'un qu'ils aiment, deviennent des ennemis et ceux qui donnent la mort des amis, cela confine au paradoxe et crée dans un premier temps un effet d'incohérence, de désordre. De même, pour

Pascal, il est cohérent de faire mémoire des martyrs, de se souvenir de ses fautes passées; tout cela est dans la fonction normale de la mémoire; mais se dire contemporain de quelqu'un mort il y a dix-sept siècles, cela n'est plus cohérent si on s'en tient aux repères temporels familiers; c'est bafouer la règle temporelle majeure de l'irréversibilité du temps!

Pourtant les traces de la véritable portée des textes et, donc des expériences, est là. Ce qui importe est à la fois de manifester ces déplacements, ces paradoxes ou ces contradictions et de les rendre communicables et viables; c'est le travail de cette nouvelle ordonnance qui révèle une cohérence d'un autre ordre; c'est la spécificité majeure des textes étudiés. C'est là aussi que se manifeste le bouleversement profond de la subjectivité de l'auteur chrétien, celle de ce que, faute de mieux, on appellera son *projet d'existence*. Provisoirement on peut le définir comme l'axe à partir duquel un être humain décide d'orienter son existence pour se construire, se réaliser comme être humain. Le projet d'existence ordonne une vie et peut être comparé à une colonne vertébrale identitaire. Tout se passe comme si le monde organisé par les repères familiers, ne suffisait plus à rendre possible la réalisation de ce projet d'existence. D'où les malentendus (entre Justin et l'empereur, entre Ignace et les chrétiens de Rome), d'où les démesures intérieures à l'âme de Jean de la Croix ou à celle de Pascal, d'où les folies amoureuses d'Isaac Jogues. D'où l'apparence subversive des langages qui tentent de communiquer ce qui est incommunicable dans des structures langagières familières: présent, passé, futur s'entrechoquent allant même jusqu'à se confondre; sous la plume d'Isaac Jogues, "*commencer*" et "*ne jamais commencer*" sont synonymes ; on espère ce qui est déjà réalisé, les promesses sont déjà tenues; on souhaite être uni à des chrétiens qui ne sont pas encore nés et on apprécie des actes présents en fonction d'événements qui ne sont pas encore arrivés. Pourtant, ces paradoxes et ces incohérences ne sont que l'écume de la réalité profonde des textes. L'auteur ne veut pas nous laisser dans cette incohérence que lui-même a dépassée existentiellement pour atteindre une paix que les textes manifestent aussi à leur manière. Comment s'effectue ce dépassement?

Dans la perspective phénoménologique qui est ici développée, on dira que, pour lever ces paradoxes, il faut admettre l'existence d'une temporalité majeure qui permet à la conscience une saisie qui intègre ces paradoxes en les

portant à un autre niveau, celui d'un nouveau projet d'existence, lui-même axé sur un JE VEUX que les analyses ont laissé entrevoir. D'autre part, on a vu que ce dépassement pouvait être éclairé par l'analyse des actes de langage majeurs et des références qu'ils requièrent pour être intelligibles. L'intelligibilité de ces actes est devenue possible dès lors qu'on remontait jusqu'à un acte de référence fondateur: un JE CROIS, déterminant pour la structure langagière.

Ainsi, l'oeuvre de ce dépassement, de cette *étrange manière* (qui suppose de la part du lecteur un dépassement de son premier étonnement) peut s'effectuer à partir du coeur du projet d'existence de l'auteur qui se confond à bien des égards avec l'axe temporalisateur de sa conscience. Ce projet d'existence peut aussi bien avoir permis que l'expérience ait lieu que d'être le résultat du bouleversement. Dans les deux hypothèses, il est impliqué au premier chef dans la compréhension des textes. Or tous les textes étudiés ont montré que ce projet d'existence ne consiste pas seulement en une relation aux réalités mondaines et humaines. Il privilégie une relation, celle qui relie l'être humain à un Dieu proclamé comme personnel, historique. Ce projet d'existence est l'accomplissement de cette relation, de cette alliance. Ainsi, le principe ordonnateur qui lui correspond préserve d'abord la cohérence de ce qui arrive avec la geste de cet accomplissement. Dans cette perspective, la mort ne peut être conçue comme une fin; et, lorsqu'un des termes de la relation est Dieu, *passé* et *futur* peuvent sans anachronisme rejoindre un *présent* qui s'étend aux bornes de l'humanité et de l'histoire. Quand l'infini entre comme élément déterminant d'une relation, tout ce qui est fini semble confiner au néant et la logique s'affole!

D'autre part, tous les textes ont montré que le projet de l'accomplissement de l'alliance avec le Dieu auquel on croit, fait de Dieu le partenaire de ce projet. Ce projet est, pour la conscience croyante, le projet divin, celui qui correspond à la volonté de Dieu dont tous les textes font mémoire. Or dès lors qu'on parle de "projet divin", il outrepassa de toutes parts l'histoire singulière d'un groupe ou d'un individu. Ce Dieu a fait alliance avec l'humanité. Mais c'est aussi le Dieu créateur. L'alliance avec Dieu est aussi alliance avec sa création et c'est en ce sens aussi que le monde et l'humanité sont "retrouvés". Dans une perspective spirituelle, grâce au *passage* inouï que représente la réponse de l'homme à la proposition de l'alliance, tout est redonné et tout peut se tenir parce que tout y a sa juste place. Ce *recentrement* des repères est étrange; car

Dieu, tel que proclamé, ne peut pas être centre. Le vouloir tel, c'est se condamner au vertige. Comment effectuer des repères et des mesures temporelles si l'axe de ce repère est l'éternité de Dieu? Impossible! sauf si, ce qu'on a appelé le temps de Dieu, est justement *le temps que Dieu prend pour l'homme*. Une telle conception fait d'abord des ravages dans les repères rationnels et sociaux familiers, avant qu'ils ne soient redécouverts à cette lumière. D'une certaine manière, celle du langage et de la pratique mystiques, il fallait mourir à ces repères. Cela peut prendre la forme d'une transgression, comme la démesure sanjuaniste, ou apparaître comme une rupture inhumaine, comme celle qu'opère Ignace avec la bienveillance de ses frères. Pour le croyant, être aux affaires de Dieu ne va pas de soi et bouscule les ordonnances. Il s'agit d'un véritable passage, au sens pascal du terme. Tout est redonné, y compris la nécessité d'un temps historique indispensable pour nouer et accomplir l'alliance; tout est redonné, certes, mais dans une autre lumière, l'obscur clarté de la foi, et non l'éblouissement de la gloire.

Lorsqu'on dit de ce passage qu'il est inouï, qu'il est rapport à Dieu, la logique s'affole. Le rapport (ratio) au divin est impensable, impossible si on ne postule pas, en suivant la perspective de foi des textes, que Dieu le rend possible ou si on ne postule pas que Dieu, d'une manière ou d'une autre, est dans l'homme. Pour que l'alliance puisse s'accomplir, Dieu doit visiter l'humanité et le cœur de l'homme. L'alliance s'actualise dans la réponse de l'homme à la visite de Dieu. Aussi Ignace pourra dire que *"seul celui qui a Dieu en lui"* peut vivre la véritable compassion qui est, dans le texte, une des formes concrètes de l'alliance avec Dieu-Amour. D'autre part, la réponse chrétienne reconnaît dans Jésus, le Christ, Dieu "visitant son peuple". Il ne faut donc pas s'étonner si le principe temporel qui articule la conscience chrétienne dans son rapport au vécu soit, dans tous les textes étudiés, axé sur le Christ. C'est également ce qu'ont montré les actes de référence au cœur des énonciations majeures.

Cette réflexion sur l'ordonnance du texte a permis de montrer sa double qualité de cohérence et de dynamisme; un dynamisme que l'on doit en grande partie à la persistance d'incohérences. Plusieurs remarques découlent de là; elles représentent autant de caractéristiques imputables à la temporalité complexe du texte.

Quelques caractéristiques originales.

> L'accès à l'ordonnance du texte a été la même dans toutes les analyses: c'est par la brèche ouverte par des déplacements ou des paradoxes temporels qui sont autant de turbulences dans le texte que la question de l'existence d'un *autre niveau de cohérence* a été posée comme incontournable.

> Ceci peut traduire une *coexistence dramatique* ou du moins dynamique entre plusieurs registres de temporalité dans la conscience même des auteurs chrétiens. Il s'agit bien de coexistence et non de conflit car ces temporalités ne sont pas exclues. Chaque ordonnance peut se comprendre comme nécessaire selon son ordre mais devient inutile ou même néfaste si elle prétend s'exercer dans un ordre qui n'est pas le sien et sans lien avec la temporalité majeure. Par exemple, le jour de Saturne et le calendrier dont il est un élément sont nécessaires pour fixer des rendez-vous. Mais ils ne sauraient porter la raison du choix de tel jour pour le rendez-vous fixé par la communauté chrétienne. Pour en rendre compte, Justin doit passer à un autre niveau d'ordonnance temporelle dont l'axe est la référence aux récits de la Passion du Christ et la volonté de la communauté d'accomplir l'alliance qui l'unit à Dieu par la mort/résurrection du Christ. De même, le caractère tragique de la mort comme fin d'une présence doit être pris en compte pour comprendre les faiblesses humaines possibles (Ignace, VII), mais la conscience du chrétien, tout en tenant compte des défaillances possibles, manifeste dans sa volonté de chrétien l'affirmation d'un autre sens à donner à la mort au nom d'un sens spécifique donné à l'existence toute entière d'Ignace comme disciple du Christ. Là encore, ce sens et les pratiques qui en découleront dépendent de mesures temporelles radicalement différentes.

Malgré leur caractère exceptionnel, ces textes indiquent cependant un élément très spécifique de l'activité de la conscience chrétienne. L'ordonnance majeure et privilégiée par les textes ne va pas de soi (le malentendu avec la communauté chrétienne de Rome en témoigne); elle est toujours à construire; elle est aux prises avec d'autres exigences (intellectuelles, logiques, naturelles, affectives, sociales et même religieuses) qui ont d'autant plus tendance à imposer leurs propres ordonnances temporelles qu'elles sont immédiatement utiles et performantes parce que facilement communicables. Le *fiat*, le oui à l'alliance divine, pour s'actualiser dans des faits concrets et pas seulement dans des

représentations mentales, requiert un acte de conversion qui peut être l'oeuvre de toute une vie; Ignace montre bien que naître suppose toute une gestation; et que cette gestation suppose l'accueil fécondant de la volonté de Dieu. Le poème de Jean de la Croix décrit les efforts épuisants de l'âme pour s'ajuster à son désir le plus cher jusqu'à ce qu'elle découvre qu'elle ne peut rien ("*nul n'y atteindra*") si elle ne s'abandonne pas, dans l'espérance, à Celui qu'elle reconnaît comme le seul qui puisse la conduire jusqu'à Lui. Reste à vivre la fidélité dans le *oui*, le *amen* des membres de la communauté. Cette fidélité à la gratuité du don de soi a pour effet de rendre justice aux autres exigences, c'est-à-dire à les ajuster à l'ordre de l'amour en les mettant à son service (principe de la diaconie).

Ainsi, dans la perspective croyante, cette ordonnance n'est pas statique. Elle participe à la fois de l'histoire d'une âme (sur "*les voies de l'évangile*") et de la chronique du Royaume en train de se faire avec des êtres humains dans l'édification de leur humanité.

> On découvre aussi que ce cheminement, cette aventure serait *impossible sans les autres*. Tous les textes le montrent; et, d'abord, du seul fait qu'ils sont textes. En effet, tout texte est une manière de s'ouvrir à l'autre dans un partage possible sinon voulu. Un texte ouvre sur une mémoire commune au lecteur et à l'auteur. Ici, le partage va plus loin: le souci interne au texte est de faire mémoire ou d'espérer ensemble. Cette place de l'autre et de l'intersubjectivité est capitale dans la compréhension de l'expérience chrétienne²⁶⁹. Grâce à une même ordonnance temporelle, des chrétiens racontent un même événement, fondateur de leur identité et moteur de leur pratique. Ainsi se construit une tradition vivante qui est chronique du Royaume déjà là et à accomplir²⁷⁰. L'accomplissement du croyant se fait avec et par les autres dans une fraternité trans-spatiale et trans-temporelle qui est d'abord celle d'héritiers. Là encore, les textes sont unanimes. L'identité est familiale et l'héritage commun. Mais le véritable héritage n'est pas le souvenir figé, historiographique; il est ce dont on fait mémoire dans un acte de reprise effectuant fidèle et libre qui n'est

269 Cf. P. RICOEUR, H.-G. GADAMER ou encore M. NEDONCELLE.

270 Les remarques de P. RICOEUR concernant le concept de *traditionnalité* (déjà évoquées) sont ici très éclairantes.

pas répétition rituelle mais acte de présence et de co-présence. C'est du moins ainsi que la conscience chrétienne qui articule les textes le manifeste²⁷¹.

La fraternité s'inscrit, elle aussi, dans une temporalité subversive. Le prochain n'est pas seulement de proximité spatiale ou temporelle. La contemporanéité prend ici un tout autre sens. Ainsi, Pascal interprète sa toute nouvelle identité à partir de Moïse, des hébreux ou de Noémi. La communauté du didachiste s'unit à tous les chrétiens, passés, présents et à venir, et le peuple iroquois au même titre que son interlocuteur français seront les co-auteurs de l'accomplissement du vœu d'Isaac Jogues. Si on s'interroge sur les raisons de cette fraternité universelle, elle semble s'articuler sur le lien qui est tissé par une temporalité particulière. Quelle temporalité parvient à tisser ce lien, force de l'esprit, alliance de Dieu avec les hommes, amour magnifié dans tous les textes, de Jean de la Croix ("*l'amour me transportant*") à Isaac Jogues ("*quand commencerai-je à aimer...*"), du Didachiste ("*les parfaire dans ton amour*") à Ignace ("*qu'il est compassion de moi*")?

4- Prendre ce qu'on appelle le temps de Dieu comme élément du repérage et de la mesure de notre être-au-monde, c'est *courir le risque* de tout mesurer à l'aune exigeante de l'Amour; pas n'importe quel amour, celui qui va jusqu'à donner sa vie. C'est prendre le Christ comme compagnon d'élection dans sa vie et dans sa mort ("*imiter la Passion du Christ*").

C'est aussi courir le risque de l'impatience. Au regard de l'éternité, les gestations n'ont pas de durée ou plutôt elles ont toutes la même durée, fulgurance d'une conversion ou aventure de toute une vie et même transgression des bornes de la mort; soudaineté et durée y ont même mesure ou même valeur: la laborieuse conversion d'Augustin et le retournement brutal de Saül! L'impatience est mesure humaine. La patience est allégeance du temps humain à l'amour de Dieu. H.-U. von BALTHASAR fait remarquer que la patience est la vertu par excellence de Jésus dans son accord à la volonté du Père. Là encore, la patience

271 Il serait intéressant de réfléchir à ce sujet sur les liens entre cette manière particulière d'être affecté-par-le passé et la nécessité de l'autre, la place de l'autre dans l'expérience chrétienne. Nous y reviendrons longuement plus loin. Et, en cela du moins, les audaces lévinassiennes seront précieuses. Le concept de présence appartient au double registre de la philosophie de la substance et des philosophies existentielles. Avec E. LÉVINAS, il faudra tenter de remonter de la trace que garde ainsi la conscience à l'origine de cette trace, origine d'avant l'organisation consciente, là où oeuvre véritablement l'Autre.

exige une approche de l'existence humaine à partir d'une temporalité spécifique qui participe de la volonté de Dieu.

> Dans tous les cas, l'important est *l'accueil d'une alliance féconde* avec l'éternel, d'une présence qui est ouverture, disponibilité béante, qui fait que tout peut être accueilli comme occasion de s'unir, comme grâce.

Ainsi, ces différentes remarques montrent qu'on touche là à une autre fonction du principe temporel d'ordonnance: il rend possible des liens entre des personnes et redonne poids au monde *hic et nunc*. Temps médiateur entre les hommes, entre Dieu et les hommes, entre les différents niveaux intérieurs de l'être, entre moi et le monde. Grâce à ce temps, tout dans le texte semble ordonné y compris les paradoxes. Mais on peut se demander quel est le sens exact de cet ordre: une ordonnance mais pour s'ajuster à quelle réalité?

Une altérité revisitée.

Les analyses ont pu montrer l'importance que la relation à l'autre occupe dans les textes. La vertu du principe d'ordonnance temporelle s'exerce sur plusieurs types de relations qu'il est nécessaire de rappeler brièvement.

> Le principe temporel fait tenir ensemble différents niveaux de l'être humain désormais unis dans une même mission diaconique. Ainsi, l'ipséité du sujet est recrée au même moment où est renouvelé un projet d'existence désormais axé sur l'union à l'Autre et sur l'union aux autres. L'identité du chrétien se construit comme chronique de cette union espérée. Cette chronique est celle d'actes quotidiens vécus comme le déploiement d'un OUI à l'invite pressante de l'Autre à entrer en alliance avec Lui. Cette chronique est doublement habitée, par la mémoire croyante de l'accomplissement parfait dans le Fils d'une promesse originelle, et par l'espérance de pouvoir participer à la perfection de cet accomplissement dans un avenir *patientement* attendu. Il suffit de relire les textes. Les prières ou les proclamations communautaires ou personnelles ont pour objet "de rassembler des quatre vents une église sanctifiée", de "n'être pas séparé éternellement de Dieu", d'"être uni éternellement au Christ", "de s'unir au Christ-Jésus" et, par là, "d'être un homme". L'insolite vient, bien entendu, du fait que

cette promesse est déjà tenue tout en étant espérée. Mais il surgit aussi de la mise en évidence d'une identité dont la source est à la fois immanente et transcendante. D'une immanence ouverte à l'autre et d'une transcendance non aliénante mais libératrice, du seul fait qu'elle est révélatrice de la liberté de chacun. En effet, c'est dans cette réponse à l'appel de l'Autre, rendue possible par l'Autre en lui, que le sujet croyant manifeste sa liberté. Tel est l'oiseau sanjuaniste qui peut librement s'élever vers sa proie transcendante grâce au désir que la proie elle-même avait mis dans l'oiseau. L'altérité, induite par le principe d'un temps humano-divin, qu'on peut appeler aussi temps *théandrique*, est donc au coeur de la subjectivité comme elle est au coeur du processus identitaire de la communauté.

> C'est donc ce même principe qui crée la possibilité d'une communion réelle et durable entre les membres d'une communauté et au coeur de l'humanité. Ainsi, les différentes analyses ont montré la genèse du NOUS à l'oeuvre dans la plupart des textes. Elles ont montré aussi que la subjectivité advenue était une subjectivité pour-les-autres, et que la communion des membres de la communauté s'étendait aux dimensions de l'univers grâce à l'ouverture au plus proche, créée, en chaque membre, par cette communion même; ainsi, Justin peut écrire: " *Ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui ont besoin...* " et Isaac Jogues peut reconnaître dans le peuple iroquois " *son époux par le sang* ".

Cette dernière remarque permet de repérer à nouveau un point qui sera développé plus loin: la dimension éthique et spirituelle du principe temporel.

> Mais on peut reconnaître dans l'alliance avec Dieu, la relation d'altérité majeure des textes. C'est elle qui est leur matière et leur raison d'être. Et c'est d'elle que dépendent aussi bien la relation à soi que la relation aux autres telles qu'elles viennent d'être évoquées. On touche là au noyau central de la recherche, vers quoi toutes les analyses et ces synthèses mêmes convergent; au point qu'on pourrait dire que toute la recherche est de nature *nucléaire*. Mais c'est là aussi que tout bascule. Jusqu'à présent les éléments de synthèse ont tous tendu à montrer qu'il existait ce qu'on a appelé un principe temporalisateur spécifique aux textes étudiés capable de rendre compte de l'ordonnance de ces textes et, par là, de la structuration temporelle des expériences chrétiennes approchées par leur médiation. Les paragraphes précédents ont montré que ce même principe régula, dans les textes et les expériences correspondantes, les relations que le chrétien

entretient avec lui-même et avec les autres. Logiquement, on devrait pouvoir retrouver cette même fonction régulatrice à propos de la relation à Dieu. De fait, les analyses ont montré le rôle central qu'elle occupe dans les textes grâce notamment à la référence à un événement qui leur sert de repère temporel, existentiel et herméneutique: la mort/résurrection du Christ. Il y aurait donc une temporalité par laquelle la conscience chrétienne pourrait dire sa rencontre avec son Dieu, qui est au coeur de toutes les expériences étudiées. On pourrait même dire que par cette temporalité, la conscience serait devenue capable de Dieu.

Mais, arrivé à ce noeud de la déduction, on serait tenté, avec raison, de dire: le croyant, par la mémoire vive qu'il a de l'événement Jésus-Christ (en précisant bien toute la particularité de cet acte de mémoire), crée la structure temporelle propice à une rencontre avec Dieu. Ou encore, grâce à une intention spécifique qui suppose une structure temporalisante spécifique, la conscience peut *réaliser* sa rencontre avec Dieu. Une fois admise cette condition, tout le reste en découlerait logiquement. D'une certaine manière, l'introduction du travail pouvait laisser entendre que tel était l'objectif de cette recherche. Mais si les premiers résultats de chaque analyse semblaient aller dans ce sens, on percevait aussi des hésitations à conclure trop vite sur de telles affirmations. Ce fut tout particulièrement le cas pour la lettre d'Ignace. En même temps il était impossible de ne pas reconnaître l'efficacité de ces résultats pour la compréhension des textes. À nouveau le noeud se noue au moment de conclure.

Pourquoi? Comme lors de l'étude de chaque texte, les hésitations sont en grande partie dictées par les éléments objectifs que sont les traces laissées dans les textes au niveau des paradoxes, des incohérences et autres déplacements. Traces de quoi? Il est encore trop tôt pour répondre bien que telle ou telle analyse aient déjà mis sur la voie d'une solution à cette aporie majeure. Avant cela, dans le cadre de cette approche phénoménologique, il faut pousser l'hypothèse jusqu'à ces ultimes conséquences. Elles nous fourniront de précieuses indications.

Axes et repères temporels.

On vient de voir que le principe temporalisant ouvrirait dans les coeurs l'espace où l'alliance peut être reçue ou vécue, accomplie. C'est dans ce sens qu'on peut parler de temps de l'alliance. Personnellement (la conscience du

chrétien) et collectivement (la conscience communautaire), les consciences qui structurent leur être-au-monde, aux autres ou à Dieu selon cette temporalité deviennent aptes à lire le quotidien comme occasion de réaliser cette alliance et apprécient leur vie personnelle et communautaire selon l'avancée de cette réalisation. Aussi, il ne faut pas s'étonner que toutes les incidences favorables à l'accomplissement de cette alliance soient élevées au rang d'événements. Et les changements majeurs y sont le commencement et l'accomplissement de cette alliance; ainsi, la référence pascalle qui a fait naître la communauté et la fait renaître dans sa mémoire eucharistique; ainsi, pour chacun, le baptême, comme acte de naissance ou encore les rencontres singulières avec le Seigneur. Ces événements sont donc les repères temporels qui dessinent la chronique du Royaume dans la vie communautaire et dans l'existence de chacun.

Mais une temporalité comme principe d'ordonnance suppose non seulement des repères majeurs mais aussi un axe par rapport auquel sont *mesurés* les êtres et les choses dans leurs rapports et leurs ébranlements. Effectivement, toutes les analyses ont permis de mettre en évidence une référence événementielle sans laquelle les textes sont incompréhensibles, sans laquelle le monde du texte ne peut pas se dessiner, sans laquelle le texte ne se *tiendrait* pas et l'expérience ne pourrait se déployer. Quel que soit l'auteur, le texte prend sens dès lors que, implicitement ou explicitement, interviennent les références à la vie, la mort et la résurrection du Christ. Argument des anamnèses du didachiste, raison d'être des rendez-vous eucharistiques et des moeurs liturgiques de la communauté de Justin, paradigme du poème de Jean de la Croix, centre de la contemplation pascalienne, intrigue fondatrice du récit d'Isaac Jogues et justification ultime de la mort d'Ignace, la Passion de Jésus, proclamé comme le Christ, est la médiation nécessaire entre la conscience de l'auteur et ce qu'il vit, entre l'auteur et son interlocuteur, entre la communauté chrétienne et Dieu.

Ainsi, si l'événement-Jésus, recentré sur le rapport Incarnation/Rédemption, est la référence herméneutique et même le repère rhétorique stratégique des textes, (on a pu voir que cet événement était aussi la référence sans laquelle aucun des actes de langage majeurs n'était intelligible), cela suppose que la relation première grâce à laquelle la conscience de l'auteur reçoit sa propre existence, les autres et Dieu lui-même, est le lien qui, dans la foi et l'espérance, l'unit au Christ. Le pilier du texte serait donc ce lien et non

l'événement seul. Mais il faut aller plus loin car cela ne suffit pas à rendre compte de la référence exclusive à la Passion comme axe événementiel. Pour l'auteur chrétien, la Passion du Christ est le *passage* médiateur absolu entre les hommes et Dieu parce que c'est le temps dans lequel le Fils s'abandonne totalement à la volonté du Père²⁷², le temps où, dans l'amour, il fait sienne la volonté de Dieu-Père; dans ce temps, il se manifeste comme le Verbe parfait de Dieu. Faire de l'Heure du Christ la trame première des textes, c'est faire du rapport entre la volonté de Dieu et la volonté de Jésus le cœur de l'intrigue humaine. Ainsi, le véritable noyau de l'intentionnalité du texte serait le rapport du chrétien à la volonté de Dieu par la contemplation de ce rapport dans l'intrigue du Christ ou par la participation à cette relation privilégiée (de serviteur) dans son propre OUI que E. LEVINAS appelle le ME VOICI de la diaconie. Le OUI suprême est le don de sa vie pour la réalisation du Royaume et l'accomplissement en chacun de l'alliance. On pense aux textes des martyrs, mais aussi à tous ceux qui, par une désappropriation d'eux-mêmes jusqu'au dénuement des sans-identité, offrent un espace à la réalisation du Royaume c'est-à-dire à l'Amour de l'Autre pour les autres²⁷³.

Le rapport du chrétien à la volonté de Dieu! une telle expression peut supposer soit une démarche ascendante de la conscience et de la volonté du chrétien qui s'applique à reconnaître, discerner, pratiquer la volonté de Dieu, soit une visée descendante, celle de la volonté de Dieu se proposant ou se révélant à la liberté humaine. Dans tous les cas, on ne sort pas d'une approche chère à la pensée moderne et en particulier à la phénoménologie qui invite à tout interpréter à partir de l'activité intentionnelle de la conscience, d'un *cogito* et de son *cogitatum*. Dans cette perspective, l'accès de la conscience croyante à la volonté de Dieu ne peut que faire voler en éclats l'intentionnalité incapable de *recevoir* Dieu comme *objet* de conscience. Misère de la conscience dans son in-capacité de Dieu. La "grandeur de l'âme humaine" qui soulève l'enthousiasme de Pascal est celle d'une âme qui a été rendue capable de Dieu par l'intrusion de Dieu lui-même; tel l'oiseau de Jean de la Croix rendu capable d'atteindre sa proie par la force du désir que la proie elle-même avait mise en lui. Dans les textes, l'initiative de l'alliance vient de

272 H.-U. von BALTHASAR, op. cit., p. 52.

273 E. LEVINAS parlera de "l'arrachement à soi dans un donner qui implique un corps parce que donner jusqu'au bout, c'est donner le pain arraché de sa propre bouche", E. LEVINAS, *Dieu, la mort, le temps*, p. 217.

Dieu. Dans son surgissement toujours déjà là (cf. Isaac Jogues), cette proposition amoureuse rencontre la liberté humaine. Mais c'est affirmer que Dieu s'est rapproché de l'homme ou a rapproché l'âme de Lui. Et c'est en fait cet acte double de rapprochement et de proposition qui est le coeur de chacun des textes. Et c'est à partir de là qu'il faudrait saisir et interpréter la temporalité chrétienne. Mais l'homme ne peut parler que de lui ou "laisser parler Dieu", avec tout ce que cette expression peut présupposer comme attitudes de foi. De cet acte, la conscience ne peut saisir que ses effets dans la subjectivité, ici, ses effets de turbulence, de retournement que les textes trahissent ou pointent grâce aux déplacements syntaxiques, réthoriques ou sémantiques.

Si tous les textes sont des tentatives de la conscience pour penser le vécu comme rencontre de Dieu et le transformer ainsi en expérience, on peut comprendre qu'ils portent la marque de cette turbulence dans leur structure et dans les effets de sens. Ils réussissent à dire leur rapport à Dieu en tant que ce rapport est humain, non en tant qu'il est d'abord divin. Dans une perspective spirituelle, Dieu en rapport avec l'humain crée silence mais un silence propice à l'écoute de son Verbe; ou bien il suscite l'acte de témoignage qui ne peut être que le don absolu de soi à Dieu à la manière de Dieu-fait-homme, c'est-à-dire don de soi pour les autres. Ainsi, le chrétien des textes ne peut parler de l'alliance de Dieu avec l'homme que par la médiation de celui qui est le Verbe de cette alliance dans son origine divine. Mais lorsqu'on croit pouvoir parler de l'alliance de l'homme avec Dieu, arguant qu'elle est d'origine humaine, on erre dans les langages oxymoriques de l'impossible, avançant des paradoxes pour solliciter le sens, car l'origine de la réponse de l'homme à l'alliance divine est encore dans le coeur de l'homme comme trace de Dieu. Ou bien, dans un regard de foi, on laisse Dieu parler de Dieu à travers sa Parole vive reconnue dans Jésus-Christ; par Lui, on fait mémoire du paradigme de l'alliance accomplie, et c'est à cette aune qu'est mesuré tout rapport de l'homme à Dieu. Mais, en tout cela, on tente de sortir d'un schème qui, manifestement, est incapable de dire l'alliance: le schématisme d'une conscience intentionnelle qui ne produit que des rapports de représentation et auquel échappe ce dont il ne peut pas être l'origine. Ce schématisme conduit à des impasses dont la seule issue possible, dans le registre du langage, est la transgression, sorte de maîtrise du non maîtrisable; d'où les invraisemblables glissements dans les mesures temporelles et les tentatives, vouées à un demi-échec, de trouver une structure temporelle apte à mesurer les ébranlements d'une

conscience en charge justement de les exprimer, c'est-à-dire de les maîtriser. Mais c'est que ce temps est d'un autre ordre; pour la conscience croyante, il doit pouvoir dire aussi l'initiative de Dieu. Dans notre tentative pour l'identifier dans le principe d'ordonnance temporelle des textes, on en aurait saisi en fait que les effets sur les temporalités familières. Ainsi, ce que mesurerait ce processus temporel d'ordonnance ce sont les effets, sur les temporalités humaines, de l'ébranlement produit par la mise en l'homme d'un rapport possible avec Dieu et par la réponse positive de l'homme. Grâce à ce processus temporalisateur, les textes portent la trace d'un *traumatisme*, celui qui a affecté les racines de la subjectivité. Mais ils ne peuvent dire l'origine du traumatisme ni le traumatisme lui-même qui est d'un autre ordre à cause justement de cette origine. Ils pointent vers lui mais requièrent, pour en témoigner, un autre registre que celui de la conscience intentionnelle. Peut-être l'expérience chrétienne, lorsque celle-ci est réduite aux textes qui contribuent à la déployer, n'est-elle que ce doigt pointé vers ce qui en est l'origine et la matière, ou cet appel à chercher à un autre niveau la force de ce qui a été vécu, pourquoi pas cette ouverture vers les niveaux éthiques et spirituels. Ce qui n'est pas sans remettre en question le concept d'expérience dont l'approche dépendait jusque là d'une conception phénoménologique de la subjectivité. Les conclusions reviendront sur cette autre aporie.

5.1.3.3 Synthèses phénoménologiques.

Le travail entrepris avait pour but de rechercher une certaine temporalité, postulée comme condition *a priori* par laquelle la conscience chrétienne schématisait un vécu, le réalisait comme expérience. Tout en maintenant les réserves qui ont ponctué les préludes de la synthèse, il faut reconnaître que les analyses ont mis au jour une ordonnance temporelle particulière grâce à laquelle ont été produits des textes communicables. Reste à se demander, dans un premier temps, si cette temporalité est, comme on l'avait supposé, une condition *a priori* des expériences chrétiennes.

Dans la mesure où on admet que des liens génériques associent les textes aux expériences, on pourrait envisager trois étapes successives:

- l'être humain vit quelque chose de particulier;
- il le réalise grâce à une saisie consciente et réfléchie;

• cette saisie se déploie à travers un discours spécifique que tissent des actes de langage majeurs: le texte.

En partant de la troisième étape, les analyses ont fourni les éléments susceptibles de créer un accès aux deux premières étapes. Mais alors, on peut penser que c'est l'événement vécu qui a bouleversé la conscience au point de modifier les repères temporels et que le texte manifeste ce bouleversement. Le temps que les études ont mis en évidence serait alors une conséquence et non un élément fondateur de l'expérience.

Dans cette hypothèse, comment expliquer que la même ordonnance se retrouve dans les textes, que ceux-ci se situent en amont ou en aval du repas eucharistique? En effet, le texte du didachiste est supposé antérieur à l'expérience que la communauté fait du repas eucharistique puisqu'il s'agit d'un décret prescrivant le contenu et l'ordre des bénédictions de la liturgie eucharistique; alors que le texte de Justin parle de ce qu'il a vécu au sein d'une communauté célébrant régulièrement l'eucharistie. Or une même ordonnance temporelle majeure jaillit de ces textes; et, pour une bonne part, l'expérience eucharistique consiste dans la proclamation en commun de ces textes: le dire, le faire et en prendre conscience pour le raconter relèvent d'une même ordonnance. Des remarques semblables pourraient être faites à propos du martyre: il ne faut pas oublier qu'Isaac Jogues a déjà subi la torture avant qu'il n'écrive cette lettre; le texte étudié est à la fois anticipateur et postérieur à l'expérience du martyre. Et on y retrouve la même ordonnance temporelle majeure que celle qui structure la lettre d'Ignace, précédant l'acte final de son martyre.

1^{ère} conclusion. Force nous est donc d'admettre que la structure temporalisante est un élément déterminant de l'expérience. Que cette expérience contribue à accentuer l'importance de cette ordonnance dans la conscience du chrétien, cela ne fait pas de doute mais cela ne veut pas dire que l'ordonnance est une conséquence de l'expérience; elle en est au contraire une condition nécessaire. Condition interne, c'est-à-dire présente comme élément structurant dans la conscience. Que cette temporalité jaillisse de la conscience ne signifie pas nécessairement que son origine est endogène. Et, comme il n'y aurait pas d'expérience sans activité de la conscience, on peut dire que ce principe d'ordonnance temporelle est une condition *a priori* de l'expérience. Ce qui

laisse entière, pour l'instant, la question de son origine. Ce principe d'ordonnance temporelle existe donc comme condition *a priori* des expériences chrétiennes abordées par le médium des textes. Reste à voir si l'activité de cette temporalité s'exerce sur des expériences en tant qu'expériences humaines globales et en tant qu'expériences chrétiennes, comme le supposait l'hypothèse de travail.

> On a pu montrer qu'une des fonctions de ce principe consistait à intégrer les différentes temporalités possibles qui correspondent chacune à une exigence de la réalité humaine. Cette intégration consiste à relativiser leur rôle et à en montrer l'utilité à l'intérieur d'un monde plus vaste qui est celui du sujet humain dans toutes ses dimensions. Le caractère global de cette fonction se manifeste aussi par l'extension des domaines qu'elle couvre. La fonction reliaante et médiatrice de ce principe d'ordonnance s'exerce aussi bien dans les rapports du sujet avec lui-même que dans ses relations aux autres, au monde et à son Dieu.

On peut donc dire que ce principe d'ordonnance temporelle, par les liens qu'il schématise, contribue à la possibilité d'une expérience humainement globale. En particulier, ce principe affecte le double champ de la connaissance et de l'action; la conclusion reviendra sur ce point.

> Mais il s'agit aussi d'expériences chrétiennes. On peut se demander si ce principe est aussi un élément déterminant pour la singularité chrétienne de ces expériences. Cette question est en elle-même aporétique, car sa réponse présuppose une conception claire de l'expérience chrétienne, ce que les analyses devaient contribuer à élaborer. On est donc entraîné dans un cercle; toutefois, il est possible de dire:

- qu'il ne fait pas de doute que les expériences analysées sont des expériences reconnues comme chrétiennes par la Tradition de la communauté ecclésiale dont elles se nourrissent et qu'elle contribuent à faire croître;

- qu'il est manifeste que le principe temporel qui les ordonne concerne une des caractéristiques majeures de l'expérience chrétienne, le fait qu'elle engage toute la subjectivité;

- que l'ordonnance temporelle des textes suppose une tension dialogale entre le temps d'un Dieu créateur et la temporalité de la condition humaine dont elle participe;

• qu'un des éléments constituant ce principe est l'axe temporel existentiel de la relation Dieu-homme et homme-Dieu par la référence aux récits de la mort/résurrection du Christ.

Si on tente de comprendre les pensées et les actes véhiculés par les textes en ôtant cet axe (qui se révèle être à la fois un repère interprétatif et un axe pratique), alors, soit le texte perd tout sens, soit il renvoie à un registre expérientiel qui relève d'un autre horizon de sens, par exemple celui des seules relations sociales. Tous les textes confirment ce raisonnement. Ainsi, dans les lettres d'Ignace ou d'Isaac Jogues, ôter la proclamation de foi que représente le bref récit du salut dans la Passion du Christ, ôter au texte sa tension chercher/trouver Dieu, et la lettre d'Ignace devient une demande irrecevable et incompréhensible même pour une conscience chrétienne; celle d'Isaac Jogues devient la pure folie d'un masochiste.

Ôter du texte de la *Didachè* la médiation christique et l'anamnèse de l'événement de la Passion, et cela devient une bénédiction juive traditionnelle. De même, le poème de Jean de la Croix n'a même plus de valeur esthétique ni de raison d'être, si on en soustrayait à la fois la colonne vertébrale qui est la *mimesis* des récits de la Passion du Christ et la cheville ouvrière qu'est l'amour de Dieu. Et si on tente la même expérience avec Pascal, on dissout le texte lui-même tant son existence est confondue avec sa relation à la volonté de Dieu par le Christ. Ou encore, la communauté chrétienne à laquelle appartient Justin devient une secte ésotérique, si on ôte de la description sa fidélité au Christ dans sa doctrine, ses paroles et ses actes.

Ainsi, si les expériences prennent sens grâce aux textes qui les traduisent et si ces textes eux-mêmes n'ont plus de cohérence communicable (alors que la communication était un des objectifs avoués), dès lors qu'on ôte de l'édifice son axe ou son pilier, et si cet axe est la référence à la tension homme/Dieu par le Christ, alors, on doit reconnaître que cette référence qualifie en partie ou totalement ces expériences comme relatives au Christ. Mais cette qualification renvoie ici à une manière toute particulière de se référer au Christ. Dans tous les cas,

• la référence est un acte de mémoire singulier, sorte de reprise réeffectuant qui rend réellement "performant" ce dont on fait mémoire. Cette

référence est une mise en présence qui, dans son apparence répétitive, n'abolit pas le "une fois pour toutes" (εφ'απαξ) de l'événement-Jésus reconnu comme événement historique;

- ce dont on fait mémoire n'est pas seulement tel événement central de la vie du Christ, mais c'est cet événement dans la mesure où il réalise la volonté du Père. Il faut aller plus loin;

- par cet acte de mémoire, le croyant reconnaît être mis en relation avec le Père d'une relation semblable à celle du Fils. Il s'agit d'engager avec le Père la relation d'un fils qui s'abandonne librement et patiemment à la volonté de son Père²⁷⁴;

- si on s'en tient aux conséquences de cet acte telles qu'elles sont évoquées dans les textes, cet acte fait vivre de la vie du Christ, aussi bien chaque chrétien que la communauté toute entière qui reconnaît son appartenance par cette reprise effectuant. Cette référence est régénératrice. Ainsi, la référence au Christ dans son rapport à la volonté du Père, c'est aussi la référence à l'Eglise dans son rapport à la volonté de Dieu, ce qui est en fait l'histoire de l'Eglise et la chronique de l'avancée du Royaume. Ainsi, vivre selon le Christ, qui est proprement l'existence chrétienne²⁷⁵, suppose que la conscience croyante se saisisse de sa réalité selon le principe temporel que les textes ont révélé. C'est véritablement l'axe temporel de son projet d'existence²⁷⁶.

Parvenu à ce niveau de la démarche, on peut donc dire que les constantes que les analyses ont dégagées permettent d'affirmer qu'il existe un principe d'ordonnance temporelle, plus simplement appelé temporalité, à l'oeuvre dans les textes comme structure temporalisante majeure et, par là, induit comme condition a priori des expériences correspondantes, en tant qu'expériences chrétiennes, ce qui répond à l'objectif visé par ce travail de recherche. Toutefois,

274 Là encore tous les textes portent cette volonté. Quelques expressions symptomatiques: "S'il le veut", "Que sa volonté soit faite!", l'espérance et le Amen de la plupart des textes.

275 St Paul, Phil. 1, 21.

276 Mais la réalisation de ce projet ne va pas nécessairement de soi. Des obstacles, internes et externes, peuvent surgir sur la voie royale (celle du Royaume). Dans tous les cas, il s'agira d'une lutte entre plusieurs manières d'être-au-monde, aux-autres et à-soi, lutte entre l'être-pour-la-vie et l'être-pour-la-mort, lutte entre être-pour-soi et être-pour-l'autre. Cette lutte induit un combat entre plusieurs temporalités que, d'ailleurs, les textes manifestent. La temporalité qui est l'articulation existentielle de la subjectivité est directement enracinée dans la structure intime de l'être-humain qu'est l'être-pour. Rechercher l'origine de cette temporalité, c'est rencontrer à tous coups la question de l'origine de l'être-pour.

et ce n'est pas le moindre résultat de l'entreprise, cette conclusion doit impérativement être relativisée. On a pu voir que, dans l'exercice même de sa fonction principale, ce principe temporel ne parvenait pas à rendre compte d'une réalité vécue vers laquelle pourtant il pointait, sollicitant ainsi l'attention du lecteur invité à accueillir plus que ce texte pouvait explicitement communiquer. À plusieurs reprises, les tentatives de synthèse ont conduit la réflexion au bord de l'impasse. Ces apories se révélaient indépassables sinon par quelque coup de force à l'endroit d'une certaine théorie de la conscience et, par là, d'une conception de l'expérience que nous avons fait provisoirement nôtre en initiant la recherche. C'est que la réalité chrétienne engagerait plus que ce que la subjectivité humaine peut saisir lorsque cette subjectivité est centrée sur la théorie de la conscience intentionnelle. Il faut voir là non un échec de l'entreprise mais au contraire un appel à engager la réflexion dans la recherche d'une conception de la subjectivité telle qu'elle permette de rendre compte plus complètement de la réalité induite par l'ordonnance des textes. Ce qui est en jeu n'est pas seulement la subjectivité chrétienne mais la subjectivité humaine dans sa réalité existentielle, et pas seulement comme centre névralgique de toutes les représentations mentales (fonction exercée par la conscience depuis les cartésiens); car toutes les analyses ont montré que les fonctions cognitives, affectives, éthiques et spirituelles y étaient inséparables. Dans les conclusions (dernière partie de ce chapitre), on s'arrêtera sur les pistes ainsi suggérées pour voir quelle direction elles pourraient prendre et quelles espérances elles laissent entrevoir.

Relativiser les premiers résultats de la recherche ne signifient pas les considérer comme négligeables. Grâce justement à ce principe d'ordonnance, la conscience croyante parvient à *réaliser* un vécu qui engageait Dieu même, même si son désir de maîtriser cette "situation" a été parfois mis en échec par la force de la réalité elle-même, ce que traduisent les différents déplacements des textes. Il conviendra donc, en conclusion, de s'interroger sur la nature de ce principe d'ordonnance, très particulier puisqu'il parvient à ouvrir sur une réalité, celle de l'alliance de Dieu et de l'homme, qu'il ne peut totalement ordonner.

5.1.4. Quelques éléments pour un bilan.

En usant une dernière fois des deux approches très différentes qui ont articulé la quasi totalité des fouilles, on parvient à des résultats qui pointent tous vers une même confirmation de l'hypothèse qui avait justifié la recherche.

Les textes étudiés ont été considérés comme la voie d'accès royale vers les expériences chrétiennes. Aussi, en s'interrogeant sur les conditions d'intelligibilité et de communicabilité des textes, il devenait possible de mettre en évidence les conditions de possibilité des expériences elles-mêmes. Parvenu au terme des différentes analyses, on peut dire que, par leurs multiples approches, elles ont permis de nommer une des conditions d'intelligibilité et de communicabilité, et, par là, de reconnaître une des conditions majeures de la possibilité des expériences étudiées. En effet, les approches privilégiées dans la synthèse convergent, sous un vocabulaire qui est propre à chacune, pour mettre en évidence un même temps (qu'on l'appelle principe d'ordonnance ou présupposé des actes de référence majeurs) sans lequel il serait impossible de comprendre la cohérence subtile, et souvent cachée, des textes.

Ainsi, ces dernières analyses ont d'abord montré que la force des actes de langage majeurs qui trament les textes est telle que, grâce aux actes de référence qui en sont la composante essentielle, elle fait apparaître chacun de ces actes comme la réponse à une question qu'il devient alors nécessaire de présupposer pour que les textes soient intelligibles. Cette question présupposée, qui est aussi un appel, se découpe sur l'horizon de foi requis par les différents actes de langage. La dynamique appel/réponse est alors l'intrigue divino-humaine de l'alliance; c'est elle qui porte la signification des textes, comme condition de leur intelligibilité. Mais cette dynamique suppose elle-même un temps comme schème de cette intrigue et, par là, comme une des conditions des expériences étudiées.

Ainsi, c'est d'un même mouvement qu'on met en évidence cette dynamique comme référence incontournable des actes de langage, et l'existence nécessaire d'un temps qui en est le support et le rythme. Ce temps est donc requis par la tension appel/réponse. Temps nécessaire pour que Dieu parle aux hommes, pour que l'homme entende l'appel, le reçoive et construise une réponse libre.

Temps nécessaire au déploiement de la geste amoureuse de l'alliance jusqu'à l'accomplissement du vœu d'union. Aussi, pour les croyants, ce temps requis par leurs actes de langage, est le *tempo* de l'histoire de l'humanité comme de l'histoire de chacun. Il est, d'une part, le temps que Dieu donne à l'homme, temps que Dieu prend pour l'homme, et, d'autre part, le temps dont l'homme dispose pour construire une alliance à la fois personnelle et communautaire avec Dieu. Temps existentiel, aussi bien spirituel qu'éthique, puisqu'il rythme toute la vie du croyant, selon la double tension *chercher/trouver Dieu et être uni/être séparé de Dieu..* Par lui, sont saisis et mesurés les changements qui rapprochent ou éloignent de Dieu.

Des événements fondateurs sont les repères privilégiés de ce temps: dans certains textes, l'acte de naissance du baptême et pour tous, l'acte du don divin de l'Alliance Nouvelle en Jésus. Aussi, ne faut-il pas s'étonner que les actes de langage qui portent les textes soient des proclamations de foi, des actions de grâces en forme d'anamnèses, des actes d'espérance dans l'union et l'unité à venir. Ces actes parlent tous de l'alliance réalisée ou attendue. Ils sont tous ancrés dans la mémoire vive de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus, parce que, pour le croyant, Jésus est celui en qui et par qui l'alliance avec Dieu est réalisée en plénitude; celui sans qui aucune alliance avec Dieu n'est désormais possible. Dans cette perspective, le temps que Dieu se donne pour l'homme ne peut être que le temps de Jésus reconnu comme le Christ. De même, la réponse de l'homme ne peut passer que par le Christ, par l'imitation de l'événement central par lequel l'alliance avec Dieu est consommée: le don total de sa vie.

Je crois. Je veux. J'espère. Nous croyons. Nous espérons. Nous rendons grâce. Tous ces actes majeurs qui ponctuent les textes s'adressent à Dieu par Jésus. Ils ne peuvent le faire qu'à cette condition parce qu'en Jésus, Dieu s'est fait proche; et parce qu'en lui, un homme a parfaitement accompli le vœu de Dieu. Par lui, le temps que Dieu a donné à l'homme est devenu temps de l'homme pour Dieu. Tous les textes étudiés en témoignent. Bénir, croire, espérer, prier, sont autant d'actes qui manifestent la tension entre le désir d'union et la réalisation de cette union, entre la foi encore obscure et la vision. Et c'est cette tension et la promesse de sa résolution (promesse tenue ou à venir) que tente de raconter chaque texte, selon la manière qui lui est propre. Nous avons vu comment ces actes indiquent eux-mêmes le temps qui les rend possibles. Si

l'union était réalisée, le temps ne serait plus nécessaire. Or le Christ a montré la voie royale de l'union: le don total de soi, la dépossession totale de soi qui est proprement l'amour. C'est pourquoi tous les textes magnifient ce don comme le seul moyen d'abolir la tension entre le vœu d'alliance et la réalisation de cette alliance, entre la volonté d'être uni et le fait de l'être. Mais en même temps, les textes montrent que le croyant n'en a jamais fini de commencer à aimer (Isaac Jogues) parce que le seul véritable amour est celui de Dieu (dans la *Didachè*, c'est Dieu qui peut *parfaire en son amour*; pour Ignace, seul celui qui a Dieu en lui peut éprouver une véritable compassion; c'est l'amour qui porte Jean de la Croix jusqu'à toucher Dieu et Isaac Jogues n'en finit pas de commencer à aimer Dieu). Tous les textes disent ce vœu d'union parfaite; tous disent aussi que l'union parfaite est le terme de l'histoire et donc la fin de ce temps. C'est dans ce sens qu'on peut dire que l'amour parfait abolit le temps et que lorsque adviendra ce qui est espéré dans la foi, seul l'amour demeurera. Aussi les textes qui tentent de dire la rencontre amoureuse (Pascal, Jean de la Croix) ne peuvent que transgresser les règles temporalisantes du langage. Comment dire en termes temporels familiers ce qui tend à abolir le temps? Un temps est nécessaire pour se préparer à la rencontre avec Dieu; il est transgressé dans cette rencontre même et sera aboli ou plutôt accompli dans l'ultime et bienheureuse union.

Pour se préparer à cette rencontre, pour n'être plus que réceptivité offerte à l'oeuvre de l'amour de Dieu, il n'est pas d'autre voie que celle de la désappropriation, de la dépossession de soi pour l'autre, voie royale de Dieu visitant son peuple. *Tout se passe comme si le temps était nécessaire pour se départir de la nécessité du temps*. Le temps que présuppose les actes de langage majeurs et qui, par là, schématise les expériences chrétiennes est donc bien ce temps de *l'entre-deux*, nécessaire à la liberté de l'homme pour qu'elle se convertisse en désir du vœu de Dieu, en *me voici*. Temps comme *occasion* donnée par Dieu de se donner sans réserve.

La deuxième approche a bien montré la difficulté rencontrée par les auteurs des textes pour communiquer ou simplement pour dire un vécu qu'ils ne peuvent tenter de saisir qu'à partir de cette même temporalité désignée ici comme principe d'ordonnance des textes. Les nombreux déplacements, voire les transgressions de langage, ont été autant de signes d'une "saisie" consciente particulière, propre à ces textes. Ces derniers restent incompréhensibles et

incommunicables (Justin, Ignace) tant que l'interlocuteur ne reconnaît pas, à l'origine du texte, l'activité d'une conscience *autrement temporalisante*. Tant qu'on ne reconnaît pas que ce qui pouvait apparaître d'abord comme un désordre relève en fait d'une autre ordonnance dans laquelle l'auteur veut introduire son interlocuteur mais qui requiert comme une conversion de la visée intentionnelle de la conscience. Cette conscience est *autrement temporalisante* justement parce qu'elle s'est déprise d'une intentionalité prédatrice, parce qu'elle est *dégrisée* d'elle-même, selon l'expression de E. LEVINAS. Par cette désappropriation, cet abandon de toute prétention à vouloir tout enclore dans ses limites, elle est devenue conscience attentionnelle, décentrée. Dans les textes, l'activité consciente se "saisit" des faits vécus à partir d'un schématisme particulier qui bouscule les ordonnances familières. Il ne s'agit pas de se demander si ce schématisme était requis par la nature même de ce qui était vécu ou si ce qui a été vécu l'a été grâce à ce schématisme. Ce qui importe est que les textes manifestent clairement un renversement des repères qui supposent tous une même temporalité. La conscience est *autrement temporalisante* par ces changements de repères. En effet, il ne s'agit plus de prendre pour repère la seule volonté du sujet, mais la relation entre la volonté du croyant et celle de son Dieu; cette dernière étant connue par la contemplation de la vie du Christ-Jésus, c'est-à-dire par la contemplation de l'alliance privilégiée entre la volonté de Jésus, reconnu comme Fils de Dieu, et celle de son Père. La conscience chrétienne à l'oeuvre dans les textes ordonne les faits selon l'axe temporel de la relation du croyant à la volonté de Dieu par Jésus. En cela, on retrouve aisément les résultats des analyses des actes de langage. Le *Je veux* de la conscience croyante est en fait un *Je veux que la volonté de Dieu s'accomplisse en moi*, sachant que le voeu de Dieu est celui de l'alliance pleinement réalisée dans la personne du Christ. Un temps est nécessaire pour rendre possible cet accomplissement. Ce temps est celui qui permet à la conscience croyante d'accueillir chaque circonstance comme *occasion* de progresser dans l'union à Dieu et dans la communion fraternelle. Là encore tous les textes présupposent l'existence de ce temps. Le texte le plus exemplaire est peut-être la lettre d'Ignace aux romains. Pour que les chrétiens de Rome puissent passer, à l'égard d'Ignace, d'une *bienveillance intempestive* à une véritable *compassion*, il leur fallait convertir leur rapport à la mort et comprendre que l'important, dans la perspective chrétienne, n'est pas la mort mais le fait d'accueillir les circonstances comme des occasions de suivre le Christ; car, pour le chrétien, le vrai bien, le suprême désirable est d'être uni à Dieu par le Christ.

Pour Ignace, le vrai bien n'est pas alors de sauver sa vie, ni de rechercher la mort, mais de recevoir des circonstances, qui ne dépendent pas de lui, comme temps favorable à la réalisation du vœu de tout croyant: être uni à Dieu. Un tel renversement des perspectives est d'abord renversement des repères temporels. Ces repères temporels renouvelés fournissent la texture d'où peut surgir le sens de la lettre. La mort n'est pas, pour Ignace, le pôle à partir duquel il donne sens à sa vie quotidienne. Les événements n'ont de sens que dans la mesure où ils permettent à Ignace de trouver Dieu, de progresser dans son vœu d'être uni à Dieu. Son existence est alors ressaisie comme une longue et patiente gestation dont le terme seul importe: l'union à Dieu comme naissance à la vraie vie. Ainsi, Ignace invite les chrétiens de Rome à se délester de la peur de la mort comme critère d'évaluation et à peser les événements selon une autre mesure, celle de la vie du Christ.

Le même acte de référence qui accompagne tous les JE CROIS qui sous-tendent les textes renverse les perspectives; en particulier, cet acte de référence convertit les JE VEUX du sujet croyant en actes de présence oblativ, actes de diaconie pour l'Autre et pour les autres; étranges actes de mémoire comme actes de reprise réeffectuant de la diaconie du Christ-Jésus: ME VOICI. Ce ME VOICI est non seulement celui de la présence et de la désappropriation spirituelles mais aussi celui du don de soi aux autres, de la dépossession pour l'autre, acte éthique par excellence, comme le montrent si bien les méditations lévinasiennes²⁷⁷. La seule analyse du ME VOICI suffirait à rassembler les résultats épars de nos fouilles. En effet, en lui, se résume toutes les attitudes chrétiennes supposés par les différents actes qui articulent les textes; mais il est aussi, pour le croyant, la réponse au vœu d'alliance de Dieu, réponse en laquelle toutes les autres se résument; par lui, enfin, le croyant s'identifie à Jésus serviteur. Mais un tel engagement, inconditionnel, suppose le détachement du souci qui, dans la conscience humaine, est le sceau d'un temps mortifère. ME VOICI comme pilier éthico-spirituel de l'existence chrétienne, suppose que la conscience et la volonté qui s'y engagent sont habitées par un temps dont la trace n'est pas le souci de soi mais l'accueil de l'autre. Temps comme schème d'une

²⁷⁷ En particulier dans son cours de 1975-76 qu'il consacrait à *la relation éthique comme sortie de l'ontologie (Dieu, la mort, le temps*, op. cit., p. 208 sq.

réceptivité inconditionnelle. Temps qui est grâce accordée pour l'autre, temps comme présent.

5.2. Conclusions: synthèse finale et perspectives.

*"Il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs (...) Il y a des mots incapables d'être définis (...) Par exemple le temps est de cette sorte (...) quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser (...) Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser"*²⁷⁸.

*"Le temps parle de l'éternité et la brouille"*²⁷⁹.

Le chantier théologique dont cette thèse a rapporté les travaux s'inscrivait dans une démarche plus vaste que l'introduction avait brièvement présentée. Il avait pour objet d'entreprendre des fouilles afin de mettre au jour un élément capital pour la poursuite de la recherche tant dans le domaine philosophique que théologique. On peut estimer que ce travail archéologique a produit des résultats suffisamment significatifs pour qu'il puisse être considéré comme une étape autonome, indépendante des recherches qui pourront être reprises ensuite à partir de ces nouvelles bases. Cette conclusion a donc pour but de faire un ultime bilan de cette étape, d'en présenter certaines conséquences et d'énumérer les questions devant lesquelles elles nous laissent et qui pourraient faire l'objet de recherches à venir.

5.2.1 Sur les traces du temps.

L'hypothèse, qui guidait le travail de fouilles sur les six sites retenus, portait sur l'existence d'un temps spécifique, à l'oeuvre dans les expériences

²⁷⁸ B. PASCAL "De l'esprit de géométrie", *Oeuvres complètes*, (N.R.F., "Bibliothèque de la Pléiade", 34), Paris, 1954, pp. 579-589.

²⁷⁹ S. GRIEGEL, "La conscience morale et la dignité de la personne", conférence inédite prononcée à Ars (France) en 1992.

chrétiennes; elle portait également sur une des fonctions essentielles de ce temps: être une des conditions *a priori* de ces expériences.

Parce qu'une expérience, quel que soit le sens précis donné à ce mot, suppose la conscience claire d'un vécu et que cette conscience se manifeste par un langage, on a considéré les textes relatifs aux expériences retenues non seulement comme l'expression de ces expériences mais comme des moments à part entière des expériences. En ce sens, dans la mesure où les fouilles ont permis de mettre au jour l'existence d'un temps comme élément majeur des textes, ce temps peut être considéré comme celui qui schématise les expériences chrétiennes. Pour cela, il était cependant nécessaire de recevoir chaque texte comme l'acte du sujet de l'expérience afin de garder vive la force expérientielle et toujours singulière des textes. Cette condition a souvent été déterminante dans le choix des différentes méthodes utilisées pour débusquer ce temps; on peut penser en particulier au rôle majeur joué par les analyses des actes de langage.

En suivant pas à pas cette démarche inductive, on a pu mesurer que la difficulté majeure de ce travail n'était pas de découvrir une temporalité (assez rapidement l'étude a mis au jour un foisonnement de schèmes temporels qui avaient chacun une fonction dans la structuration des textes), mais bien de traverser sans s'y attarder ces multiples temporalités qui ont fait, dans chaque texte, le bonheur des premières découvertes, et de remonter jusqu'au temps *authentique* qui était supposé porter le texte. Pour ce faire, il a d'abord fallu reconnaître qu'aucune de ces multiples temporalités n'était propre aux textes chrétiens mais se retrouvait dans d'autres contextes (temporalité calendaire et socio-culturelle, temporalité propre aux structures de tradition, temporalité spécifique des processus identitaires ou encore schématisme temporel des rites); il a fallu ensuite être particulièrement attentif aux traces singulières qu'une temporalité d'un autre ordre pouvait laisser affleurer dans l'architecture langagière très complexe des différents textes. Parvenu au terme de ces recherches, on peut dire maintenant que deux traces ont été plus particulièrement retenues; elles ont fait l'objet de la synthèse. Il s'agit, d'une part, des différentes turbulences tant rhétoriques et syntaxiques que sémantiques (paradoxes, incohérences grammaticales, oxymores, contradictions, etc.) qui rendaient spontanément difficiles la compréhension et la communication des textes; d'autre part, du *renversement langagier* auquel a conduit l'analyse des actes de référence inhérents

aux actes de langage majeurs des textes. Ainsi, un temps *archaïque* était doublement requis pour l'intelligibilité et la communicabilité des textes; il était requis d'une part par le désordre savant des textes qui pointait vers un principe d'ordonnance radicalement nouveau et, d'autre part, il était rendu nécessaire pour comprendre le renversement qui s'opérait sous l'effet produit par les références de certains actes de langage qui rythmaient le sens des textes.

Ainsi se confirmait l'hypothèse selon laquelle il existe un temps particulier à l'oeuvre dans les textes relatifs aux expériences chrétiennes. Cependant ce temps n'est pas proprement défini par ces analyses. Seule son existence est affirmée comme nécessaire à la compréhension de la spécificité de ces textes. Ce temps est approché par la fonction principale qu'il exerce dans les textes: rendre les textes intelligibles dans leur originalité de textes relatifs à des expériences chrétiennes. Ainsi, comme on a pu le voir, ni les demandes d'Ignace, ni les prières des communautés chrétiennes, ni les récits de Jean de la Croix ne seraient intelligibles si on ne reconnaissait pas qu'ils sont principalement schématisés selon un temps qui permet de penser et d'espérer l'union possible avec Dieu, par la référence médiatrice de Jésus, reconnu comme le Christ. Ce temps permet de dire la dynamique d'une alliance, voire d'une rencontre reconnue, vécue, espérée, attendue et de rendre possibles cette alliance et cette rencontre. Et c'est par la manière très particulière de ce *dire* que transparait d'abord la nature de cette alliance ou de cette rencontre ainsi que la nécessaire présence du temps qui l'a rendue possible et sans lequel elle ne pouvait se déployer. Mais ce schématisme n'est jamais apparent. Seules les traces de son oeuvre peuvent être isolées par les analyses. Ces effets induisent nécessairement l'existence de ce temps dont il a été possible de déterminer aussi certaines caractéristiques, largement développées dans la première partie de ce chapitre.

Ainsi, on a pu voir qu'une des originalités de ce temps est de se présenter comme une structure de gestation, un temps *provisoire*, temps de *l'entre-deux* dont la fonction principale est de rendre possible l'intrigue divino-humaine; or l'accomplissement de cette geste revient précisément à la transgression de ce temps dans la "*vie éternelle*". Parce que ce temps est induit par la distance entre le désir et l'objet désiré d'une part, et, d'autre part, entre le désir et la réalisation de ce désir, ce temps a une "*durée*" qui est celle de la réduction de cette distance, de la réalisation d'un projet dont tous les textes disent

qu'il est impossible à l'homme seul ("*nul n'y atteindra*") mais dont il est dit aussi qu'il est promesse de Dieu; car, pour le croyant, le temps induit par les textes est aussi paradoxalement celui par lequel l'alliance promise s'est déjà accomplie dans la personne du Christ. D'une certaine manière, ce temps existe tant que cette distance entre le désir d'aimer ou d'être uni et la réalité de l'amour accompli n'est pas comblée. En d'autres termes, ce temps existe dans cette distance qui est celle qui sépare le vœu de Dieu de la réponse libre de l'homme (l'analyse des actes de références a pu montrer comment les textes sont tissés selon une logique de l'appel/réponse). Le propre de ce temps est donc de tendre à n'être plus nécessaire. Ainsi, ce temps porte en lui-même la logique amoureuse de la désappropriation. Dans une perspective eschatologique, évidente dans certains des textes, le temps sera accompli par la pleine réalisation du vœu d'alliance. Il est provisoirement aboli (à la fois accompli et inaccompli), pour chacun et pour les communautés chrétiennes, dans les rencontres que disent les textes tout en redevenant nécessaire pour qu'elles soient dites; aussi, grâce à l'étrange manière que ce temps rend possible, les textes portent à la fois l'accompli et l'inaccompli de ces rencontres, rendues elles-mêmes possibles par le même temps. Et c'est pourquoi, à partir de ce que suggère chacun des textes, la mission la plus remarquable de ce temps est d'inspirer l'attitude par excellence du ME VOICI, qu'elle se manifeste par les *Amen* de la liturgie, par l'exclamation "*que la volonté de Dieu soit faite*" de Justin, par l'accueil de tout présent comme une grâce d'Isaac Jogues, ou par la "*renonciation totale et douce*" de Pascal. Cette réponse oblatrice, comme la foi et l'espérance qu'elle suppose, est anticipation de l'union; elle est le déjà là de l'amour, dans une réceptivité inconditionnelle au vœu de Dieu qui est d'être voué aux autres²⁸⁰. Il est remarquable de découvrir comment ces textes (et ce n'est pas leur moindre ouverture ni leur moindre prolongement), portent tous la volonté des auteurs ou locuteurs d'être donnés aux autres. Là encore, une telle attitude est proprement paradoxale si on tente de la comprendre selon des schèmes temporels familiers qui sont déterminés par le souci égocentré

280 À ce sujet, se référer à E. LEVINAS: "*Il peut y avoir relation avec Dieu, dans laquelle, le prochain est un moment indispensable*" (*Dieu, la mort et le temps*, op.cit., p. 288 sq.). Il conçoit le *Me Voici* de l'homme comme réponse insolite à l'intrusion de l'Autre dans le champ de son confort; mais en même temps, cette réponse est l'initiative humaine qui libère les forces toujours déjà présentes de l'amour de Dieu. C'est en ce sens, dira E. LEVINAS, que "*Dieu a besoin des hommes*" (ibid.)

de l'être-pour-la-mort²⁸¹. Il faut reconnaître que ceux qui vivent la diaconie du ME VOICI sont habités par un autre ordre temporel, une ordonnance telle qu'elle n'explique pas l'attitude mais la rend intelligible, d'une intelligibilité non réductible au rationnel car elle préserve le mystère dont elle participe: l'existence d'une intrigue divino-humaine.

Le bilan des fouilles permet donc d'affirmer l'existence d'un temps nécessaire pour l'intelligibilité et la communicabilité des textes relatifs aux expériences chrétiennes. Sans l'affirmation de ce temps, les turbulences qui bousculent les textes rendraient ces textes inintelligibles. Mais surtout, sans l'existence de ce temps, les actes de langage majeurs qui constituent la trame langagière des textes seraient proprement impossibles. Cette temporalité est suffisamment spécifique pour qu'on puisse affirmer qu'elle est le temps sans lequel les expériences chrétiennes ne pourraient pas se réaliser ou se déployer; et, comme les textes retenus sont les sites de ce déploiement, ce temps a été mis au jour comme condition sans laquelle la réalisation de ces textes aurait été impossible.

5.2.2. *La question ouverte de l'origine.*

Toutefois, ces confirmations de l'hypothèse de départ laissent entière la double question de l'origine et de la nature de ce temps. Une chose, en effet, a été de mettre en évidence son existence, autre chose serait de le définir par son origine et sa nature. Certes, on pourrait arguer que les traces qui ont requis son existence sont aussi les indices qui ont révélé sa fonction et, qu'ainsi, il a été défini par cette fonction même qui serait sa raison d'être. Mais on peut rester insatisfait et penser qu'une réalité n'est pas clairement connue tant que son origine est ignorée. Quelques éléments permettent d'entrevoir une réponse à la question de l'origine et de la genèse de ce temps; mais cette voie ne sera qu'ébauchée, ouvrant ainsi sur des recherches qui outrepasseraient l'objet précis de ce travail mais qui pourraient en constituer un prolongement pertinent.

281 Selon E. LEVINAS, il faut "*penser la mort à partir du temps*" et non l'inverse (idem, p.123). Remarquable commentaire de la lettre d'Ignace!

On aura compris que les caractéristiques de ce temps et la solidarité qui existe entre l'expérience et le langage qui la porte invitent à reconnaître en lui plus qu'une réalité rendue nécessaire par le seul souci de cohérence et de "signifiante"²⁸² des textes. Ou plutôt, il faudrait dire que ce souci de cohérence, parce qu'il concerne des textes solidaires des expériences qu'ils manifestent, concerne aussi les expériences elles-mêmes. Pour cela, il devient impossible, dans la question de l'origine d'un temps qui a rendu possibles et les textes et les expériences, de faire abstraction du contexte de foi qui est doublement celui des textes et des expériences. Dans cette perspective, puisque la fonction essentielle de ce temps est de permettre le déploiement de ce que E. LEVINAS appelle *l'intrigue humano-divine* et, plus particulièrement ce que les auteurs des textes reconnaissent comme une rencontre vécue, attendue ou espérée, il serait pertinent d'envisager une origine participant de cette double qualité. Que ce temps jaillissent de la conscience comme structure temporalisante d'un vécu, que l'origine de ce temps soit humaine, cela ne fait d'abord aucun doute; mais cette interprétation phénoménologique suffit-elle pour rendre compte de l'activité de la conscience à l'oeuvre dans les textes? Face à cette question, l'analyse du texte de Pascal est très éclairante. En l'évoquant ici une dernière fois, on suggère une piste que des recherches ultérieures pourraient développer.

Le changement de structure temporelle du texte jaillit dès lors que Pascal prend conscience que son existence se déroulait, sans qu'il le sache, selon un temps qui était et demeure celui de son alliance possible et, maintenant, de sa rencontre avec Dieu par le Christ. Tout est semblable et tout est autrement. Ce temps de rencontre est bien le même qui lui permet de mesurer la durée de sa méditation mais il était jusque là comme voilé par les divers projets et soucis quotidiens de Pascal; maintenant, Pascal reconnaît le temps de son existence sur terre, comme donné par Dieu, c'est-à-dire comme présent de Dieu parce que ce temps est celui qui permet sa rencontre avec Dieu. Il est le temps *véritable*, par lequel sa conscience reçoit le divers de son existence. Peut-il exister un autre temps que celui que Dieu donne? Dans l'affirmation croyante selon laquelle Dieu donne un temps, ou bien les autres temps n'existent que dans l'imagination féconde de l'homme, ou bien ils sont des interprétations partielles et partiales du seul temps véritable. Dans un fragment des *Pensées*, Pascal dira que le présent est

282 Par "signifiante", on entend ici ce qui permet de dire que le texte est signifiant.

"le seul temps qui soit nôtre"²⁸³, non qu'il soit notre création, mais il est celui qui a été créé pour les hommes. Ainsi, le temps, selon lequel Pascal vit et raconte son expérience, naît, jaillit de la conscience qu'il prend de l'origine réelle du temps qui, jusque là, lui permettait de mesurer rationnellement ou affectivement les changements en lui et autour de lui. Aussi, on peut dire, à la fois et sans paradoxe, que le temps jaillit de la conscience et ne vient pas d'elle. En effet le temps apparaît pour la conscience (c'est-à-dire devient temporalisant) au moment où elle reconnaît son origine qui n'est pas elle. Mais il fallait ce renversement de la conscience pour que, pour elle, ce temps organise désormais la réalité qu'elle tente de saisir. De telles remarques inviteraient à reprendre les réflexions de H.-U. von BALTHASAR²⁸⁴ à propos de ce qu'il appelle "*le temps authentique qui, en tant que tel, contient absolument la modalité du temps inauthentique*"²⁸⁵.

Pour *mesurer* le changement radical qu'opère en Pascal l'événement de sa rencontre avec Dieu, il fallait que le temps qui effectue cette *mesure* s'accorde à son origine véritable qui est justement le don que Dieu fait aux hommes pour qu'ils puissent réaliser une alliance, à savoir sa Révélation par le Christ. Pour que cette rencontre elle-même ait pu avoir lieu, il fallait un temps capable de réaliser la manifestation de Dieu, il fallait un temps que Dieu se donne pour l'homme. Ainsi, dans cette logique, d'un même acte créateur, Dieu voudrait l'alliance et voudrait du temps pour cette alliance. Mais l'homme croyant ne réalise ce vœu de Dieu que lorsqu'il est mis en situation d'alliance. C'est le cas de Pascal. Grandeur et misère de la conscience humaine! Si ce temps authentique, c'est-à-dire conforme à son origine, permet à Pascal de rencontrer Dieu, il lui permet a fortiori de saisir son existence à la lumière de cette alliance, déjà et toujours proposée à Pascal. Ce n'est pas un hasard si, pour dire cette rencontre, Pascal invoque les paroles bibliques les plus fortes dans l'histoire de l'alliance.

283 B. PASCAL, op. cit., ~~pensée~~ 472.

284 Dans la *Théologie de l'Histoire*, H.-U. von BALTHASAR écrit: "*Dieu n'a pas de temps pour le monde sinon dans le Fils, mais en lui, il a tous les temps (...) C'est dire que le temps dans le monde où nous vivons n'est pas un phénomène purement 'naturel' dans lequel on pourrait faire abstraction de cette ouverture de Dieu pour les créatures. Au contraire, ou bien le temps est le temps véritable dans lequel l'homme rencontre Dieu et accepte sa volonté, ou bien il est un temps irréel, perdu et déchu, temps comme fini qui se contredit lui-même, comme promesse qui n'est pas tenue, comme espace qui n'est pas rempli, comme courant qui ne coule vers rien*" (op. cit., p. 53).

285 Ibidem, p. 55.

Pascal peut entendre ces paroles parce qu'il les saisit selon ce qui est devenu pour lui le temps véritable auquel elles appartiennent, celui de la parole de Dieu pour l'homme, celui de son Verbe. Et, du même coup, parce qu'il invoque ces paroles pour raconter ce qu'il vit, il construit son expérience selon le temps qui lui est propre, celui de l'alliance de Dieu avec son peuple.

Ainsi, dans cette perspective croyante, l'origine de ce temps est dans l'acte d'alliance entre Dieu et les hommes; mais ce temps ne peut effectivement oeuvrer dans les consciences comme temps des hommes que lorsque des consciences reconnaissent le temps des hommes comme temps de (venant de) Dieu, comme présent de Dieu, ou lorsque des volontés vivent selon ce temps sans nécessairement connaître ou reconnaître son origine. L'affirmation de cette double origine, appréhendée selon le "*temps de la foi*" (*Didachè*, 16), suppose un Dieu-Amour et des hommes libres. Et c'est pourquoi ce temps peut être aussi celui de la construction de l'identité de l'être humain. Mais, par ailleurs, tous les textes montrent que cette identité personnelle et communautaire n'est possible que par une sortie de soi pour recevoir l'Autre, pour donner à l'Autre d'être reçu. En fait, on pourrait dire à la limite que ce temps est seulement *temps de Dieu* et, sans contradiction, affirmer à la fois que ce temps, en tant que mesure existentielle, (dans sa dimension existentielle) a son origine dans la conscience et (ou) dans la volonté des hommes. C'est dans cette perspective aussi que ce temps peut être considéré comme condition *a priori* de l'expérience chrétienne²⁸⁶

Mais qu'on ne pense pas avoir résolu par là la question de la genèse de ce temps dans la conscience humaine. Ces éléments de réflexion n'ont fait que déplacer le problème. Il s'agirait maintenant de se demander quelle est l'origine de la réceptivité singulière qu'est devenue cette conscience autrement temporalisante

286 En poursuivant dans cette perspective, on peut comprendre aussi pourquoi tous ceux qui vivent leur temps sur le mode d'un présent dans lequel ils sont pleinement engagés dans une sortie-hors-de-soi-pour-les-autres sont accordés, sans le savoir explicitement, au vœu de l'alliance divine: leur oeuvre est marquée des effets de cette alliance. Mais en même temps, cette sortie-hors-de-soi-pour-les-autres prend l'apparence de l'héroïsme ou de l'absurde parce qu'elle ne trouve pas dans leur conscience le seul lien capable de tenir ensemble tous les éléments qui constituent l'être humain et l'orientent comme être-pour-la vie. Bien que leur volonté soit versée (tournée vers) pour l'autre, ils demeurent la plupart du temps pris dans les filets terribles des limites d'une conscience qui perçoit l'homme comme être-pour-la-mort. Les textes de *La Peste* de A. CAMUS sont, à cet égard, exemplaires.

(à la fois patiente et active, et active dans sa patience même, aptitude à tout recevoir comme grâce et *occasion* de rencontrer Dieu). Selon le point de vue choisi (philosophique ou théologique), une recherche dans ce sens conduirait certainement soit à repenser la vaste question de la conversion, question cruciale pour la foi chrétienne, soit à réenvisager et même à bouleverser la doctrine de l'intentionnalité de la conscience, principe auquel est redevable la plus grande partie des doctrines philosophiques les plus célébrées au XX^{ème} siècle. Ainsi, la question de l'origine permet de retrouver, à un autre niveau, les deux parcours qui avaient engendré l'hypothèse à l'origine de ce travail et d'entrevoir, sans les développer ici, les prolongements possibles dans chacun de ces domaines.

5.2.3. Où il est à nouveau question d'expérience.

Le travail sur les textes retenus n'avait de sens que dans la mesure où il permettait d'avoir accès au temps qui rendait possible les expériences chrétiennes. À plusieurs moments de la synthèse, on a pu invoquer cette remontée inductive qui fait passer de la découverte d'un temps, spécifique aux textes étudiés, jusqu'à l'affirmation de ce même temps comme temps des expériences dont participaient les textes²⁸⁷. Au moment de conclure, il ne s'agit pas de remettre en cause ces résultats mais de se demander si la singularité du temps que les fouilles ont fini par débusquer ne modifie pas substantiellement les expériences qu'il rend possibles. Qu'est-ce qui justifie une telle interrogation critique? Il faut d'abord en chercher la source la plus significative dans le caractère à la fois provisoire et nécessaire de ce temps. Cette singularité frappe le vécu, dont il se saisit et qu'il a rendu possible, du caractère de l'incomplétude qui est en même temps la marque d'une ouverture. Ainsi, du seul fait que ce temps est celui qui rend possible l'alliance humano-divine, le vécu que portent les textes n'est pas l'alliance pleinement réalisée sinon en espérance (Ignace, Isaac Jogues ou la *Didachè*); il est une étape dans la geste de cette alliance (Pascal, Jean de la

287 Tant il est vrai comme le rappelle J.-C. PETIT, commentant E. SCHILLEBEECKX, "Une expérience est donc toujours une expérience située, interprétée. Elle s'inscrit toujours sur un horizon préalable de sens. Or cet horizon préalable comme cette inscription de l'expérience sont de part en part de facture langagière" ("La portée théologique d'un principe herméneutique", *Laval théologique et philosophique*, 50-2, juin 1994, p. 314). Ces réflexions rejoignent celles déjà évoquées de P. RICOEUR, de J. LADRIÈRE et de J.-F. MALHERBE.

Croix), et, en tant que telle, ne peut être considéré comme auto-suffisant et clos. En aucun cas, cette expérience ne peut donc se présenter comme une saisie synthétique, comme une possession de la conscience, comme une appropriation définitive par le sujet. Tous les textes, par leur existence même l'affirment ²⁸⁸: l'ordonnance des textes ne permet pas véritablement de parler de synthèse de l'expérience; et les actes de références majeurs présupposent une logique de la désappropriation qui interdit toute synthèse possessive. Or le concept d'expérience renvoie généralement à l'idée d'une conscience qui maîtrise un vécu et à un sujet qui s'incorpore cette nouvelle connaissance, quelle que soit la nature de cette connaissance. Toutes les analyses ont montré que dans le cas particulier des expériences étudiées, c'est le caractère d'inachèvement et d'ouverture qui est la marque essentielle. On est donc conduit soit à repenser le concept d'expérience, comme l'a initié H.-G. GADAMER, soit à reconnaître dans ce que portent les textes une autre réalité que l'expérience; cette dernière approche s'inspire directement des méditations lévinassiennes.

H.-G. GADAMER nous fait passer de l'expérience close à l'expérience ouverte, pour reprendre une terminologie bergsonienne. Il effectue ce retournement en récusant le sens strictement scientifique de l'expérience, car ce dernier élimine la dimension historique qui est constitutive de l'humain²⁸⁹. Reconnaître le caractère historique de toute expérience humaine revient à affirmer que toute expérience fondamentale est ouverture à une expérience nouvelle: *"La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans un savoir définitif mais dans l'ouverture à l'expérience suscitée par l'expérience elle-même"*²⁹⁰. Dépassant aussi la perspective hégélienne de l'expérience dialectique, H.-G. GADAMER en vient à penser à un nouveau concept d'expérience, l'*expérience herméneutique*; expérience qu'il compare à l'*expérience du toi* par son caractère essentiellement ouvert à l'autre, décentré de soi (en ce sens, aussi il se distingue de HEGEL); cette expérience se manifeste par une disposition à laisser affirmer en nous quelque chose qui nous est contraire et qui, par là, est appel à de nouvelles expériences. Cette qualité d'ouverture liée à l'historicité et à

²⁸⁸ Idem, p. 313: *"Ce qui se présente à moi trouve sa possibilité dans un mouvement jamais achevé d'intégration et de reprise (...), d'où je sors à chaque fois plus ou moins transformé"*.

²⁸⁹ H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, p. 201 [#338]: *"L'expérience est ici quelque chose qui appartient à l'essence historique de l'homme"*.

²⁹⁰ Ibid., p. 200 [#338].

la finitude humaines se retrouve aisément dans la singularité des expériences étudiées ici; il est vrai que dans leur aspect apparemment cognitif, ces expériences pourraient être rapprochées de ce que H.-G. GADAMER nomme l'expérience herméneutique (on peut penser en particulier au texte de Pascal). Mais, une telle conception de l'expérience, quelque novatrice qu'elle soit, demeure attachée au domaine de la connaissance et de l'acquisition d'un savoir, fut-il un ensemble de savoirs complexes et diversifiés, fut-il une sagesse²⁹¹. Par contre, l'ouverture des expériences abordées dans ce travail n'est pas ouverture vers un savoir plus pénétrant ou vers une meilleure connaissance de l'autre. Il s'agit plutôt d'une ouverture existentielle à l'Autre et aux autres où il est question d'union et de séparation; d'une ouverture existentielle où, d'une certaine manière, il y est question de vie et de mort du sujet engagé dans l'expérience. La brèche ouverte par chacune de ces expériences ne consiste pas seulement à accueillir l'autre en ce qu'il peut nous contredire ou avoir à nous apprendre quelque chose sur nous-même, mais elle est disposition à donner sa vie, si nécessaire, dans un acte de diaconie inconditionnelle qui identifie le croyant au Christ²⁹². Ainsi, il est remarquable de constater que la synthèse, requise pour qu'on puisse parler d'expérience, est en fait réalisée, du point de vue des textes, non comme synthèse cognitive mais comme synthèse pratique, éthique. On peut aller jusqu'à dire que la synthèse du vécu doit être cherchée non dans la maîtrise consciente de ce qui a été vécu mais dans les actes qu'impose au croyant la résonnance du vécu dans tout son être. Les textes manifestent l'impossibilité pour la conscience de se saisir parfaitement de ce qui a été vécu; par contre les textes montrent, par leur existence même, mais aussi par ce qu'ils suggèrent comme prolongement du texte, que ce qui est vécu est existentiellement assumé au point de devenir la raison de tous les actes futurs. La qualité de cette expérience veut que la synthèse se produise dans l'agir. On peut penser au repas eucharistique dont Justin nous dit qu'il se

291 Par exemple, lorsque H.-G. GADAMER parle d'*expérience dans son ensemble*, c'est encore à un ensemble de connaissances qu'il fait allusion, fussent-elles qualitatives telle la *pénétration d'esprit* (Ibid., # 338).

292 Peut-être aussi parce que la nature de l'alliance que permet ce temps est telle que "l'expérience" portée par les textes ne peut être pleinement réalisée qu'en espérance; ce qui est réalisé dans chaque rencontre (repas eucharistique, rencontre mystique) est comme anticipation de la plénitude à venir. Et c'est aussi parce qu'elle participe de ce double caractère d'accompli et d'inaccompli que chaque expérience demeure inachevée, d'un inachèvement qui n'ôte rien à l'authenticité de ce qui est vécu, car, pour le croyant, cette authenticité est "garantie" en tant que ce qui est vécu est une reprise réeffectuant de l'accomplissement dans le Christ de la promesse d'alliance.

prolonge dans les oeuvres de charité fraternelle; on peut évoquer aussi la fin éthique du *Mémorial* de Pascal et, bien entendu, le prolongement des lettres d'Ignace ou d'Isaac Jogues dans le don ultime de leur vie.

Expérience spirituelle et prolongements éthiques sont ici inséparables. Aussi peut-on parler d'expérience globale à moins que le terme d'expérience ne soit ici transgressé. La contestation par E. LEVINAS du concept d'expérience religieuse, étroitement associée à une approche très singulière du temps à laquelle certaines de nos interprétations sont déjà redevables, fournit ici un éclairage particulièrement intéressant et nouveau.

Comme H.-G. GADAMER, E. LEVINAS insiste sur l'inachèvement de l'expérience lorsqu'il s'agit de ce qu'il refuse d'appeler *l'expérience de Dieu*. Cet inachèvement est, pour lui, le point où l'expérience cesse de pouvoir être expérience, car toute expérience suppose une possession par la pensée, car "*toute expérience est compréhension*"²⁹³. En effet, c'est un inachèvement non dans le sens où cette expérience ouvrirait sur d'autres expériences mais dans le sens où le sujet n'en a jamais fini avec ce qui a originellement engagé "l'expérience": la turbulence, l'intrigue de l'Infini au coeur de l'homme qui engendre le temps. On a déjà longuement insisté sur cette incapacité que manifestent les textes à se saisir de ce qui a été vécu, sur la nécessité pour le sujet croyant de se laisser retourner par ce vécu et, par là, de ne pouvoir qu'en *témoigner*. La véritable synthèse de ce qui a été vécu n'est pas dans l'interprétation consciente que serait l'expérience mais dans un autre vécu: le pour-l'autre. C'est dans l'incorporation éthique du travail de l'Autre (Dieu) dans l'âme que réside la véritable "synthèse" du vécu: "*L'éthique signifie l'éclatement de l'unité originellement synthétique de l'expérience et donc un au-delà de cette même expérience*"²⁹⁴. Toute tentative pour penser ce qui est vécu, lorsque ce vécu concerne l'intrigue divino-humaine, manque, escamote la démesure qui lui est inhérente; ou bien elle se traduit dans le langage par un désordre, un renversement qui est, pour E. LEVINAS, allégeance du langage au travail de la transcendance. Il faut accepter la défaillance du *dit* qui repousse toute mise en place d'une ordonnance familière, toute *ruse* de la pensée mais qui ouvre, par cette défaillance même, vers un autre ordre qui ne peut être

293 Op. cit., p. 231.

294 Idem, p. 229.

celui de la maîtrise, de la quiétude²⁹⁵. Il y a dans toute expérience religieuse une excédence qui fait "éclater l'expérience en témoignage"²⁹⁶. Le témoignage est un "Dire sans Dir"²⁹⁷ car le dire suppose toujours une thématization, et "l'Infini n'est pas thématizable"²⁹⁸.

Les textes étudiés illustreraient aisément ces réflexions. Toutes les expériences qu'ils manifestent échouent dans leur tentative de maîtriser le vécu dans un *dit*, soit parce que demeure une fêlure irréductible (les paradoxes, les déplacements), soit parce que la synthèse qui devrait être l'oeuvre de la conscience souveraine ne peut se faire qu'au prix de l'abandon, dans le ME VOICI de la diaconie, de cette volonté croyante à la volonté de l'Autre, abandon au voeu de celui qui est reconnu comme Dieu. Pour E. LEVINAS, ce renversement n'est pas le moindre signe du travail de l'Infini dans la subjectivité humaine. Impossible pour elle d'accueillir l'Infini. Elle ne peut qu'être dévastée jusqu'à n'être plus que ME VOICI: "*Mise (en moi de l'infini) sans recueillement, dévastant son lieu comme feu dévorant, catastrophant le lieu*"²⁹⁹. Le ME VOICI est à la fois témoignage de la gloire de l'Infini et témoignage du travail de l'Infini dans le sujet; ce que E. LEVINAS appelle "*inhérence de l'Autre dans le Même*"³⁰⁰. Mais les termes de la relation (le sujet humain et l'Autre) sont tels que la coïncidence entre eux est impossible. Cette non-coïncidence irréductible est, pour E. LEVINAS, la raison d'être du temps:

"Cette agitation du Même par l'Autre est ce qui scande la diachronie du temps lui-même dans son impossibilité d'achèvement (...) Cette scansion est montée du temps vers l'infini, distance de l'Infini, version vers sa hauteur, qui est le temps dans sa diachronie. Comme

295 En parlant de l'expérience religieuse, E. LEVINAS écrit: "*Cette possibilité de manquer ou d'escamoter la démesure signifie une division de la vérité en deux temps (celui de l'immédiat et celui du réfléchi). Mais cette division (...) ne conduit pas à la subordination de l'un à l'autre. Dans cette division, il y a une structure spécifique du sens: sens comme diachronie (...) sens qui repousse la synthèse. Cette diachronie, coïncider et à la fois ne pas coïncider est peut-être le propre de la transcendance*". Op. cit., p. 244.

296 Idem, p. 231.

297 Idem, p. 219.

298 Idem, p. 228.

299 Idem, p. 250.

300 Ce travail de l'Autre dans le Même est évoqué tout au long de la deuxième partie de *Dieu, la mort, le temps* (pp.137-254).

tel, loin de signifier la corruptibilité de l'être, le temps signifierait l'ascension vers Dieu"³⁰¹.

Mais, à cause de la non-coïncidence, la relation à Dieu ne peut pas être directe. Pour E. LEVINAS, autrui est la médiation indispensable. La brèche, ouverte par la mise dans le sujet de l'Infini, se dit à travers le rapport à autrui. Le ME VOICI est pour-autrui. Tout se passe comme si Dieu assignait l'homme au service d'autrui, à l'inquiétude pour-autrui. Et E. LEVINAS évoque le passage de Matthieu, XXV, 31-40.

S'il n'y a pas d'expérience de l'Infini, il y a *intrigue* de l'Infini et "*il peut y avoir relation avec Dieu dans laquelle le prochain est un moment indispensable*"³⁰². Ainsi, le souci de l'autre, la responsabilité pour l'autre ne sont même pas les composantes d'une expérience éthique; ils sont témoignage de la "relation" à Dieu.

On voit comment les résultats des analyses des textes se prêteraient à une lecture lévinasienne et comment elles justifieraient le soupçon que E. LEVINAS fait peser sur l'expérience lorsqu'il est question, en théologie, d'expérience religieuse. Cependant, pour que les réflexions du philosophe permettent de rendre compte de la spécificité des textes étudiés, il faudrait qu'elles reconnaissent que l'Infini n'est pas un Dieu "*transcendant jusqu'à l'absence*"³⁰³. Sur l'horizon de l'acte de foi qui est le contexte jamais déserté des textes analysés, la relation à Dieu est possible parce que cet acte de foi affirme que l'alliance s'est pleinement accomplie dans la personne du Christ. Dès lors, l'Autre dans le Même, pour reprendre l'expression lévinasienne, s'est fait proche; il a un visage qui peut être contemplé, rencontré. Par le Christ, le temps a tenu ses promesses; même si, pour les auteurs des textes, la distance entre le désir et le Désiré est la tension de leur existence, ils *savent* (d'une certitude tremblée et espérante) que le temps inhérent à cette distance sera accompli au moment même

301 Idem, p. 232. Cette approche du temps est une constante dans les derniers ouvrages de E. LEVINAS: "*Le toujours du temps, c'est l'impossibilité de l'identification de Moi et de l'Autre*" (p.128) ou encore "*Le temps est à la fois cet Autre-dans-le-Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le même, ne peut être synchrone (...) le temps serait donc inquiétude du Même par l'Autre sans que le Même puisse jamais englober l'Autre*"(p.29). Ainsi, "*la situation de face à face serait l'accomplissement du temps*"(p. 263).

302 Idem, p. 229.

303 Idem, p. 254.

où il rendra possible l'ultime rencontre. Les méditations de E. LEVINAS ne franchissent pas ce pas qui est celui de la reconnaissance de la proximité et de l'Incarnation de Dieu³⁰⁴. Dans la perspective de foi des textes, contempler et rencontrer ne sont pas des actes de perception parce qu'ils ne relèvent pas d'une saisie, d'une *préhension*.. Ils présupposent au contraire une déprise de toute visée intentionnelle, une désappropriation pour-l'autre. Aussi, contempler et rencontrer celui qui s'est fait proche sont indissociables de la rencontre des autres. Elles sont les deux faces d'une même réalité qu'on peut effectivement appeler *témoignage*; telle serait, si ce n'était pas transgresser son concept, une expérience non thématifiée et non thématifiante.

Sans outrepasser le cadre dans lequel se déploie la pensée de E. LEVINAS, on peut reconnaître qu'il a permis de préciser en quel sens le concept d'expérience est ici un concept limite et comment ce refus était solidaire d'une certaine approche du temps. Le refus par le philosophe d'utiliser le terme d'expérience pour désigner des réalités très proches de celles qui ont été étudiées ici, est étroitement liée à sa critique de la conception de la conscience, et donc du sujet, que présuppose l'usage de ce mot. On retrouverait ainsi une des problématiques qui étaient à l'origine de ce travail. Mais avant d'aborder cette question, force nous est de noter que ces remarques sur le concept d'expérience laissent devant plusieurs interrogations dont certaines concernent directement le statut de la théologie. On peut se demander dans quelle mesure le caractère-limite de ce concept ne s'étendrait pas à d'autres expériences humaines qui ne sont pas explicitement religieuses; et, non sans quelque audace, renversant une tendance largement répandue, on pourrait s'interroger sur le caractère paradigmatique des expériences chrétiennes étudiées (on peut penser aux expériences d'engagement mais aussi à certaines expériences esthétiques, affectives ou morales), et être particulièrement attentif aux temps qui schématisent les textes relatifs à ces expériences. Un tel travail permettrait de retrouver d'autres questions auxquelles peut conduire le renouvellement du concept d'expérience tel qu'il vient d'être entrevu; ces questions toucheraient toutes le statut épistémologique de la théologie

304 Pourtant certains textes sont très ambigus: "*Chercher au sein de la proximité une relation avec l'Infini, c'est la manière dont le témoignage témoigne en laissant à l'Infini son infinitude*"(p.222). La fin de la phrase semble démentir le commencement. À la lumière des textes analysés, on pourrait voir là le paradoxe de l'ancienne alliance, irréductibilité d'une distance levée par la réalisation de cette proximité dans la personne de Jésus-Christ.

sous l'angle du rôle qu'y occuperait une telle catégorie d'expériences³⁰⁵. La présente recherche n'avait pas pour objet de telles interrogations; mais la mise en évidence de l'originalité de ces expériences pourrait contribuer à la réflexion sur la spécificité du dire théologique qui les prendrait en compte.

5.2.4. *Conscience non intentionnelle et cogito spirituel.*

Les différentes analyses et, en particulier, l'étude des déplacements au coeur des textes, ont peu à peu laissé entrevoir, à l'origine des textes, l'activité de consciences singulières, autrement temporalisantes. Les dernières références faites à l'oeuvre de E. LEVINAS ont conforté cette mise en évidence. Or, le terreau philosophique dans lequel s'originait le travail de recherche était celui de la subjectivité humaine engagée dans des expériences globales. Plus précisément, l'interrogation portait sur les conditions de possibilité de ces expériences et mettait en jeu la nature même du *cogito*. Au terme de cette étude il est possible de poser à nouveau la question et de fournir des éléments de réponse qui sont tous étroitement liés à la qualité du temps qui a été mis en évidence.

Quelle conscience est effectivement à l'oeuvre dans les expériences humaines globales que sont les expériences chrétiennes? La recherche admettait provisoirement une conception moderne de la conscience, celle qui articule la philosophie depuis DESCARTES et KANT, philosophie *cogitocentrique* du JE PENSE, devenue avec E. HUSSERL, le *cogito* découvrant l'importance du *cogitatum*, philosophie de l'intentionnalité de la conscience³⁰⁶. Ainsi, en deçà de la singularité des doctrines, la pensée moderne reconnaît dans la conscience le lieu d'une activité synthétique qui rassemble et unifie grâce au schématisme transcendantal ou (et) à une visée, à une "in-tention". Activité de préhension et de compréhension, comme son étymologie l'indique, grâce aux schèmes de l'espace et du temps, elle est d'abord une *prise* sur le divers qu'elle transforme en

305 Voir, par exemple, les articles récents consacrés à ce problème dans le *Laval théologique et philosophique*, 50-2, juin 1994. La question est vaste et occupe un pan important de la recherche théologique actuelle dans des travaux aussi divers que ceux de E. SCHILLEBEECKX, HABERMAS, J. LADRIERE, J.-F. MALHERBE ou même P. RICOEUR dont plusieurs ouvrages abordent la question de biais.

306 En ce qui concerne notre travail, on peut retrouver la théorie husserlienne de la conscience en particulier dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964. Traduction H. Dussort.

représentation, et sur le vécu qu'elle articule en expérience. Elle unifie et ramène à elle au moment même où elle prend comme objet autre chose qu'elle³⁰⁷. Le temps des successifs, de la rétention et de la propension, en est l'instrument privilégié. Or, sans revenir sur les différentes analyses, tout ce qui, dans les textes, aurait pu être considéré comme activité de la conscience ainsi définie, et d'abord la création des textes eux-mêmes, a manifesté au contraire un éclatement de cette activité; comme si la conscience, tout particulièrement dans son activité langagière, n'était pas armée pour se saisir et unifier ce qui advenait ou devait être dit. Les analyses ont largement montré les traces de ce débordement, de cette *excédence*.

Pourtant, les textes parviennent à "dire", à leur manière, cette excédence. Quelle nouvelle conscience en a été capable? Seule une conscience autrement temporalisante, une conscience dépossédée de toute intention prédatrice, de toute prétention à la maîtrise raisonnée, parvient à introduire dans un ordre qui fait droit à ce qui cherchait à se dire. C'est d'abord une conscience qui consent à laisser apparaître le travail de désappropriation qu'elle effectue en elle ce qu'elle était chargée de maîtriser selon l'exercice familier de la représentation. Les pages des mystiques sont exemplaires de ce travail. Mais cela est vrai pour tous les textes; l'analyse des actes de référence a aussi montré, pour chacun d'eux, que le même renversement devait être supposé pour accéder à leur singularité. Or, à l'origine de ce renversement, les analyses ont mis en évidence une même temporalité. Elle est le schème temporel de cette *nouvelle conscience*; et on peut penser qu'elle est au cœur du bouleversement du JE PENSE. En effet, on a pu voir que le temps par lequel, dans les textes, la conscience se saisissait du vécu, ne schématisait pas ce vécu selon les repères temporels familiers. Tout y était *reçu* (et non plus mesuré) selon le vœu d'une alliance humano-divine, et c'est cette alliance qui requiert pour se déployer et s'accomplir un temps spécifique qui

307 C'est dans ce sens que E. LEVINAS peut écrire: "*La phénoménologie a apporté des éléments nouveaux pour la compréhension du psychisme, mais le privilège de la représentation n'en a pas pour autant été mis en question car on a continué à parler de ces états affectifs comme d'expériences affectives*;" et encore, en parlant de la philosophie de HUSSERL: "*Ce qui reste, c'est à la fois le rassemblement par lequel le contenu de la conscience est quelque chose d'identifié, de porté à son identité et la lucidité de la conscience qui ne laisse rien échapper*". Ici se rejoignent critique de la conscience intentionnelle et critique de l'expérience: "*La thématization de Dieu dans l'expérience religieuse a déjà manqué la démesure de l'intrigue de l'infini qui rompt l'unité du je pense*". (Op. cit., pp. 243-244).

participe de la nature des deux termes de l'alliance. On peut alors parler d'une temporalité *théandrique*. Par cette double participation, ce temps permet à la conscience autrement temporalisante de dire la geste humano-divine et de se dire comme lieu *catastrophé par la mise en elle de l'éternel*³⁰⁸, comme conscience dépossédée de toute visée intentionnelle, comme conscience désormais oublieuse *de tout, hormis Dieu*³⁰⁹. Ce temps permet de dire l'excédence tout en faisant droit à la nécessité, pour ce dire, d'être intelligible et communicable. Mais, dans sa dimension existentielle, il permet aussi (et, peut-être, surtout), de vivre l'exigence qu'ordonne cette excédence même: le don inconditionnel de soi. Ainsi, se manifeste un autre effet de ce temps dans sa double fonction, spirituelle et éthique: dans le même mouvement où l'éclatement du *JE PENSE* comme activité synthétique rend impossible la conscience de soi en tant que sujet, la subjectivité est redonnée comme mémoire et espérance de l'accomplissement de l'alliance et comme *ME VOICI*, oblation de soi pour-autrui. Les lettres d'Ignace et d'Isaac Jogues en sont les traces vives.

Mais alors, on ne peut plus parler d'un *JE PENSE* (*cogito*) ni même seulement d'un *JE VEUX* (*volo*) pour signifier cette subjectivité reçue dans l'acte même par lequel elle se donne, en mémoire du don parfait de son Dieu; acte de mémoire qui est aussi espérance dans l'accomplissement du vœu d'union. On a pu voir que cette subjectivité, quels que soient les textes, était (c'est-à-dire, se disait et se réalisait) dans la diaconie du *ME VOICI*. La subjectivité, que schématise le temps vers lequel ont convergé toutes les analyses, n'est pas le *cogito* transcendantal de la philosophie moderne, ni la conscience intentionnelle de E. HUSSERL ou de J.-P. SARTRE. Cette subjectivité décentrée, est éminemment existentielle, à la fois spirituelle et éthique, sans que ces deux dimensions puissent être saisies indépendamment l'une de l'autre. Dans ses contemplations qui ne sont perceptions ni visions, comme dans ses actions qui sont pâtir (patience)³¹⁰ autant qu'agir, elle témoigne d'un vœu d'alliance qui,

308 Ces termes appartiennent au vocabulaire lévinassien; le philosophe les emploie dans *Dieu, la mort et le temps*, pour tenter de dire cette mise à l'envers de la conscience.

309 Selon la formule étonnante de PASCAL. L'analyse du *Mémorial* a montré, que par cette expression laconique, PASCAL signifie par quels nouveaux repères (ceux des rapports de l'âme croyante avec son Dieu), l'âme mesurait les réalités, qu'elles soient mondaines ou spirituelles.

310 Sur ce point, il serait intéressant de revoir les notes de H.-U. von BALTHASAR sur la patience du Christ et du chrétien; par exemple: *"Imiter l'obéissance fidèle, la patience et le*

d'un même élan, lui fait désirer les noces éternelles avec son Dieu et l'ordonne à un temps qui est occasion de donner inconditionnellement sa vie pour l'autre. Subjectivité dont la raison d'être est d'aimer, acte qui assume, en les dépossédant, et le JE PENSE et le JE VEUX.

C'est là, à la source des textes, que se rejoignent les parcours philosophique et théologique qui avaient justifié ce travail archéologique. Peut-être est-ce là aussi, à propos de cette étrange subjectivité, que pourraient s'amorcer de futures recherches, tant il est vrai que la conception moderne de l'être humain ne semble plus capable d'assumer ni les interrogations éthiques ni la quête spirituelle qui frappent aujourd'hui à la porte des philosophes et des théologiens.

renoncement de Jésus par lesquels il fait passer l'éternité dans le temps: voilà ce qui s'appelle croire, espérer, aimer" (op. cit., p. 62).

SOURCES DOCUMENTAIRES

BIBLIOGRAPHIE

Sources principales: les textes.

1- Pour la Didachè

AUDET, J-P., *La Didachè, instruction des apôtres*, ("Études bibliques"), Paris, Gabalda, 1958.

2- Pour Justin

JUSTIN, "Apologie I & II", dans A. HAMMAN, *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I & II. Dialogue avec Tryphon*, Paris, Éditions de Paris, 1958. Traduction par A. Hamman.

3- Pour Jean de la Croix

JEAN DE LA CROIX, *Poèmes mystiques*, ("Méditations"), Paris, Desclée de Brouwer, 1975. Traduction de Lucien Florent, O.D.

4- Pour Pascal

PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, ("Bibliothèque de la Pléiade", 34), Paris, N.R.F. Gallimard, 1954.

5- Pour Ignace d'Antioche

IGNACE d'ANTIOCHE, "Lettre aux romains", dans *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, ("Sources chrétiennes", 10), Paris, Cerf, 1951. Traduction P.Th. Camelot.

6- Pour Isaac Jogues

ROUSTANG, F., *Jésuites de la Nouvelle France*, ("Collection Christus", 6), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

Autres sources

BAUDELAIRE, C., *Les fleurs du mal*, suivies de *Petits poèmes en prose*, Paris, Presses Pocket, 1989.

BALTHASAR, H.U. von , *Théologie de l'histoire*, ("Credo"), Paris, Plon, 1955. Traduction R. Givord.

BEAUDE, J., *La mystique*, ("Bref", 27), Paris-Montréal, Cerf-Fides, 1990.

- BENVENISTE, E., "Le langage de l'expérience humaine", dans *Problèmes de langage*, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1969.
- BOURGEOIS, H., *L'expérience chrétienne du temps*, ("Cogitatio Fidei", 142), Paris, Cerf, 1987.
- BRETON, J.-C., "Comptes rendus", dans *Laval théologique et philosophique*, 47-3 (1991), p.461.
- CAMELOT, P. Th., "Préface", dans *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, ("Sources chrétiennes", 10), Paris, Cerf, 1951.
- CATTIN, Y., "La règle chrétienne de l'expérience mystique", dans *Concilium*, 254 (1994).
- CEA, E.de , "San Juan de la Cruz, maestro de spiritu", dans *Angelicum*, 68-3 (1991).
- CERTEAU, M. de, *La fable mystique*, ("Bibliothèque des histoires"), Paris, Gallimard, 1982.
- DELORME, J., "Sémiotique du récit", dans *Recherches de Sciences religieuses*, 73, 1985.
- ELIADE, M., *Images et symboles*, ("Les Essais"), Paris, Gallimard, 1952.
- EMMANUEL, P., "Préface", *Poésies complètes de Jean de la Croix*, Paris, Editions des Cahiers de l'Obsidiane, 1983.
- FOREST, A., *L'avènement de l'âme*, ("Bibliothèque des Archives de philosophie", 15), Paris, Beauchesne, 1973.
- FOREST, A., *Essai sur les formes du lien spirituel*, ("Bibliothèque des Archives de philosophie", 35), Paris, Beauchesne, 1981.
- FORTIN, A., *Les saints martyrs canadiens*, Montréal, Fides, 1943.
- GADAMER, H.-G., *Warheit und Methode*, Tübingen, J.-C. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Traduction française: *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, ("L'ordre philosophique"), Paris, Seuil, 1976. Traduction de la 2^{ème} édition (1965) par Etienne Sacre, révisée par Paul Ricoeur.
- GIET, S., *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, 1970.
- GARCIA, J., "Théologie et expression poétique", dans *Revue des Sciences religieuses*, 68-2 (avril 1994).
- GRIEGEL, S., "La conscience morale et la dignité de la personne" , conférence inédite prononcée à Ars (France), en septembre 1992.
- GUILLAUME, G., *Temps et verbe*, Paris, éditions H. Champion, 1965.

- HAMMAN, A., *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I & II. Dialogue avec Tryphon*, Paris, Éditions de Paris, 1958. Textes intégraux, présentés et traduits par A. Hamman.
- HUSSERL, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964. Traduction de H.Dussort.
- JACQUEMONT, P. dir, JOSSUA, J.-P., QUELQUEJEU, B., *une foi exposée*, Paris, Cerf, 1972.
- JEAN DE LA CROIX, *Vie et Oeuvres spirituelles*, Tours, Mame, 1936. "Traduction nouvelle selon l'édition de Séville de 1702".
- JEAN de la CROIX, *Oeuvres complètes*, Paris, Desclée, 1959. Traduction du R.P. Cyprien.
- JOSSUA, J.-P., "Note sur l'usage du terme expérience", dans JACQUEMONT, P., JOSSUA, J.-P., QUELQUEJEU, B., *Le temps de la patience*, Paris, Cerf, 1976.
- KANT, E., *Critique de la Raison Pure, 1781*, (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris. P.U.F., 1967. Traduction Tremesaygues et Pacaud.
- KELLER, C.-A., "Approches de la mystique", dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 118 (1986).
- KRYNEN, J., *Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole*, ("France-Ibérie Recherche"), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968.
- LADRIERE, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et paroles de foi*, ("Cogitatio Fidei", 124), Paris, Cerf, 1984.
- LADRIERE, J., *L'articulation du sens. Les langages de la foi*. ("Cogitatio Fidei", 125), Paris, Cerf, 1984.
- LAUX, M., "L'expérience mystique chez St Jean de la Croix", *Recherches de Sciences religieuses*, 80-2 (1992).
- LAWYER, J.-E., "Eucharist and martyrdom in the letter of Ignatius of Antioch", *Anglican theological review*, sum. 1991.
- LEVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, ("Figures"), Paris, Grasset, 1993.
- MAESSCHALCK, M., "Questions sur le langage poétique à partir de R. Jakobson", *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1989).
- MALHERBE, J.-F., *Le langage théologique à l'âge de la science*, ("Cogitatio Fidei", 129), Paris, Cerf, 1985.
- MARCEL, G., *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.

- MARIE-EUGENE DE L'E-J, P., O.C.D., *Je veux voir Dieu*, Venasque, Editions du Carmel, 1988.
- METZGER, B., *Canon of the New Testament*, N.Y. Oxford University Press, 1987.
- MEYNET, P., "L'analyse rhétorique", *Nouvelle revue théologique*, 116-5 (1994).
- MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne*, ("Théologie", 26), Paris, Aubier, 1952.
- MOUROUX, J., *Le mystère du temps*, ("Théologie", 50), Paris, Aubier, 1962.
- NEDONCELLE, M., "Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux", dans *Herméneutique et eschatologie*, (Actes du colloque Castelli "La théologie de l'histoire", Rome, 1971) Paris, Aubier, 1971.
- ORNELLAS, P. d', "La pure et bienheureuse espérance", dans *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Venasque, (Actes de rencontre spirituelle et théologique 1991), Venasque, éditions du Carmel, 1992.
- PITAUD, B., "La mystique chrétienne", *Christus*, 162, (avril 1994).
- PETIT, J.-C., "La portée théologique d'un principe herméneutique", *Laval théologique et philosophique*, 50-2, (1994).
- PETIT, J.-C., "Théologie et expérience", dans *L'expérience comme lieu théologique*, ("Héritage et projet", 26), Montréal, Fides, 1983.
- PHILLIPS, D.-Z., "From coffee to carmelites", *Philosophy, the journal of royal institute of philosophy, Cambridge*, 65 (1990).
- PORNES, M., *Anthologie de la poésie espagnole*, Paris, Stock, 1957.
- RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique*, ("Croire et savoir", 6), Paris, Téqui, 1985. Traduction par Dom J. Maltier.
- RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, ("L'ordre philosophique"), Paris, Seuil, 1985.
- RICOEUR, P., "Événement et sens", dans *L'espace et le temps* (Actes du colloque des A.S.P.L.F. 1988), Paris, Vrin, 1990.
- RICOEUR, P., "Le récit interprétatif", *Recherches de Sciences religieuses*, 73-1, (1985).
- RICOEUR, P., "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1975-1).
- ROLLAN, M.-S., "Amour et désir chez St Jean de la Croix", *Théologique*, 113-4, (1991).
- SAINT-JOHN PERSE, *Oeuvres complètes*, ("Bibliothèque de la Pléiade", 240), Paris, Gallimard, 1985.

SCHROEDEL, W.-R., *Ignatius of Antioch*, Philadelphia, Fortress-Press, 1985.

SEBBOUË, B., "De la narrativité en théologie", *Grégorianum*, 75-3 (1994).

SEBBOUË, B., "Recensions", *Recherches de sciences religieuses*, 80-1 (1992).

SOKOLOWSKI, "Philosophie et acte de foi chrétienne", *Revue philosophique de Louvain*, 92-3 (1994).

STEIN, E., *La puissance de la croix*, ("Spiritualité"), Paris, Nouvelle Cité, 1982. Textes réunis et présentés par W. Herlestrith. Traduction T. Soriano.

TOUR du PIN, P. de la , *Carnets de route*, Paris, Plon-Mame, 1995.

TUILLIER, A., RORDORF, W., *La doctrine des douzes apôtres: Didachè*, (Sources chrétiennes, 248), Paris, Cerf, 1978. Traduction de A. Tuillier et W. Rordorf.

SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, ("Cogitatio Fidei", 166), Paris, Cerf, 1992.

WEINRICH, H., *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973. Traduction de M. Coste.

WOODWARD, L.-J., "Verb, Tenses and Sequential Time in the *Cantico espiritual* of San Juan de la Cruz", *Forum for modern language studies*, 27-2 (1991).

-----, *La Bible*. Traduction Oecuménique de la Bible.

ANNEXE 1

La Didachè, 9-10

- 9, 1. Περι δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε·
2. Πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου·

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,

Ἵπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου,
Ἦς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

3. Περι δὲ τοῦ κλάσματος·

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,
Ἵπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως,
Ἦς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

4. Ὡςπερ ἦν τοῦτο <τὸ> κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω
τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν,
Οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων
τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν·
Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ
Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας
ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ
τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος· « Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί^α. »

- 10, 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,

Ἵπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου,
Οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν,
Καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας,
Ἦς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

3. Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ,

Ἐκτισας τὰ πάντα^α ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός σου,
Τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπό-
λαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν.

Ἡμῖν δὲ ἔχαρισω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ
ζωὴν αἰώνιον διὰ <Ἰησοῦ> τοῦ παιδός σου.

4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατός εἰ·

Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι
αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ,
Καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου,
Καὶ σὺνάξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν
ἁγιασθεῖσαν,

Εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ·

Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυὶδ^β.

Εἰ τις ἁγίός ἐστιν, ἐρχέσθω·

Εἰ τις οὐκ ἐστὶ, μετανοεῖτω·

Μαριανθά^γ.

Ἀμήν.

7. Τοῖς δὲ προφῆταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.

ANNEXE 2

Justin, *Apologie* I # 65 - 68:3

65, 1. Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λούσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατα-
τεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς¹ ἄγομεν, ἐνθα συνηγμένοι εἰσὶ,
κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων
πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ
δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι,
ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. 2. Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα
παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. 3. Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι² τῶν ἀδελ-
φῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κρέματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ
δόξαν τῷ Πατρὶ τῶν δῶν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος
τοῦ Ἁγίου ἀναπέμψαι καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ'
αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν
πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν³. 4. Τὸ δὲ ἀμήν τῇ ἑβραϊδι
φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. 5. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ
ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδῶσιν
ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ
οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.

66, 1. Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἥς οὐδενὶ
ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ διδασγμένα
ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν
λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. 2. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν
ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ἐν τρόπον διὰ Λόγου
Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα
ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν¹, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ
εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται
ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν
εἶναι. 3. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν,
ὃ καλεῖται Εὐαγγέλιον, οὕτως παρέδωκεν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν
λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα² εἰπεῖν· «Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν
μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου»· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ
εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· «Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου»· καὶ μόνοις αὐτοῖς
μεταδοῦναι. 4. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μάρκου μυστηρίοις παρέδωκεν γίνεσθαι
μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος
τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουσμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων πινῶν, ἢ ἐπίστασθε
ἢ μαθεῖν δύνασθε.

67, 1. Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμινῆσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ. 2. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν Ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου. 3. Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχαρεῖ. 4. Εἴτα παυσάμενου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. 5. Ἐπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καί, ὡς προέφημεν, παυσάμενων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν, καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. 6. Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ δ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, 7. καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὔσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὔσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρειᾷ οὔσι κηδεμῶν γίνεται. 8. Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ἣ ὁ Θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος Σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς χρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν χρονικὴν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανείς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.

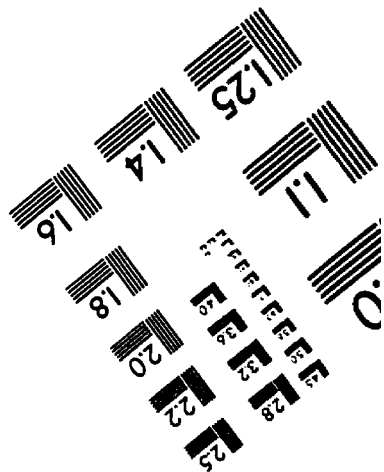
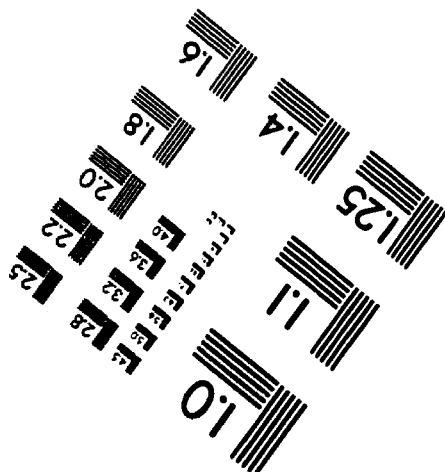
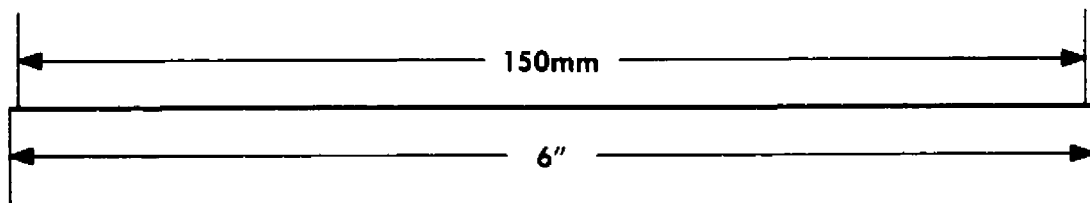
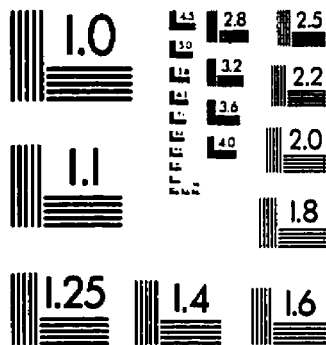
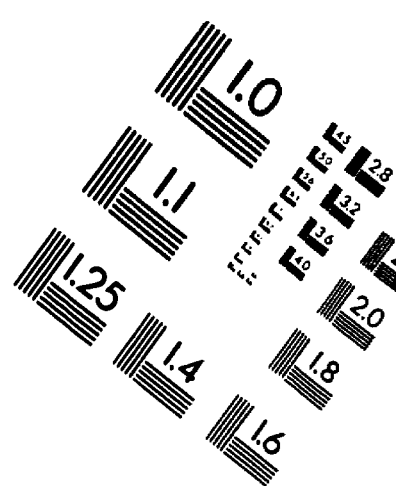
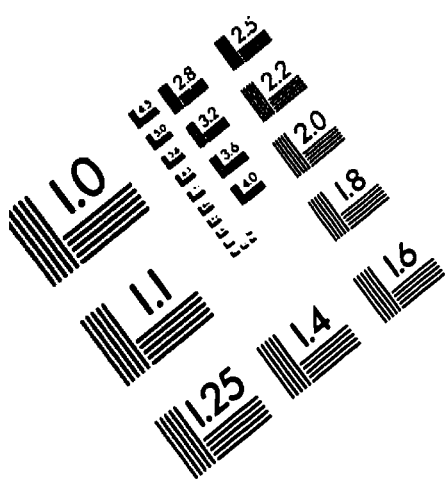
68, 1. Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχειν, τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὀρίζετε. 2. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ Θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιδοήσομεν· Ὁ φίλον τῷ Θεῷ τοῦτο γενέσθω.

ANNEXE 3

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* IV,1 - VI,3

- IV 1 Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶ-
σιν, ὅτι ἐγὼ ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἵνα ὑμεῖς μὴ
κωλύσητε. Παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὐνοία ἀκαιρος γένησθέ μοι.
Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι' ὧν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν.
Σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα
2 καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Μᾶλλον κολακεύσατε
τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν
τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθεῖς βαρὺς τι γένωμαι.
Τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ
σῶμά μου ὁ κόσμος ὀψεται. Λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν
ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῶ θυσία εὑρεθῶ.
3 Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι
ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος ὡς ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ
μέχρι νῦν δοῦλος. Ἄλλ' ἂν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι
Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Νῦν
μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν.
- V 1 Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θα-
λάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὃ
ἔστιν στρατιωτικὸν τάγμα ὃ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους
γίνονται. Ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι,
ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.
2 Ὁναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων καὶ εἰδομαι
σύντομά μοι εὑρεθῆναι ὃ καὶ κολακεύσω, συντόμως με
καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἤψαντο.
Κἂν αὐτὰ δὲ ἀκοντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι. Συγ-
3 γνώμην μοι ἔχετε ὡς τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω. Νῦν
ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Μηθὲν με ζηλώσαι τῶν ὁρατῶν καὶ
ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Πῦρ καὶ σταυρὸς
θηρίων τε συστάσεις, ἀνατομαί, διαιρέσεις, σκορπισμοὶ
δοστέων, συγκοπὴ μελῶν, ἄλεσμοι ὅλου τοῦ σώματος, κακαὶ
κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα
Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.
- VI 1 Οὐδὲν μοι ὠφελήσει τὰ τερπνὰ τοῦ κόσμου οὐδὲ αἱ βα-
σιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλὸν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν
Ἰησοῦν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ,
τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα ὃ ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς
2 ἀναστάντα. Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπὶκειται. Σύγγνωτέ μοι,
ἀδελφοί ὡς μὴ ἐμποδίσθητέ μοι ζησαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθα-
νεῖν, τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδὲ
ὅλην ἑξαπατήσητε ὡς ἀφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν ὡς ἐκεῖ
3 παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν
εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Εἰ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει,
νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθεῖτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά
με.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved