NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 4 1975

# L'Esprit Saint et la vie spirituelle dans la conjecture actuelle

p. 289 - 317

https://www.nrt.be/fr/articles/l-esprit-saint-et-la-vie-spirituelle-dans-la-conjecture-actuelle-1157

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# L'Esprit Saint et la vie spirituelle dans la conjoncture actuelle

## I. — LA CONJONCTURE ACTUELLE

La situation de la vie spirituelle est aujourd'hui assez paradoxale. Dès que l'on parle de spiritualité ou de vie spirituelle, on rencontre en effet deux types de réactions : d'un côté, un certain soupçon, une sorte de méfiance, comme si ces mots recouvraient des réalités discutables ou critiquables a priori ; de l'autre, une certaine attente, un désir d'expérimenter ce qu'il pourrait y avoir de profondément humain dans la vie spirituelle. Il est bon de chercher à comprendre les motifs susceptibles d'expliquer ces soupçons aussi bien que cette attente.

### A. *La vie spirituelle, objet de soupçons*

1. — Le soupçon le plus répandu est celui qui fait intervenir des motivations *sociales*. Le désir de prière et de vie spirituelle ne correspond-il pas à un repli égoïste sur soi-même, et ne risque-t-il pas de conduire à une évasion, à un refus des engagements, ou, pire encore, à une aliénation, en rendant l'homme étranger au monde réel ? C'est le reproche traditionnel que l'on adresse aux contemplatifs : « Vous désertez le monde, vous vous retranchez derrière la clôture de vos murs et de votre silence. A quoi cela sert-il ? Ne pourriez-vous pas accomplir, même au nom de la foi chrétienne, des tâches infiniment plus utiles ? L'énergie que vous dépensez pour votre progrès spirituel ne serait-elle pas mieux employée si elle contribuait à la construction d'une société plus juste ? » C'est le même reproche que l'on adresse aujourd'hui aux jeunes ou aux adultes qui mettent l'accent sur l'expérience spirituelle ou constituent des groupes de prière. « N'y aurait-il pas là, de votre part, une peur d'affronter

**les réalités de la vie ? Pourquoi ne pas choisir le chemin de l'action** et entreprendre, au nom de l'Evangile, le combat contre l'injustice ? »

Il faut reconnaître que ces critiques ont du poids et qu'on ne peut pas les écarter facilement. Pas seulement parce qu'elles sont parfois justifiées par les faits, en ce sens que l'aspiration à la vie spirituelle compense la fuite des responsabilités humaines. Mais surtout parce que le christianisme a été reçu ou interprété, depuis des siècles, en bien des endroits, comme une certaine forme de recul par rapport au monde, par rapport aux réalités sociales, par rapport au travail. La vie spirituelle était possible à ceux qui disposaient d'un certain loisir. Elle paraissait impossible, ou du moins très difficile, à ceux qui étaient engagés dans une vie très active, marquée par des préoccupations immédiates ou liée à des structures contraignantes. C'est sans doute là l'une des nombreuses raisons pour lesquelles l'Eglise est apparue comme une étrangère à la classe ouvrière. La distance à l'égard du monde ne pouvait qu'apparaître comme une impossibilité, ou une drogue, un opium, à ces hommes et ces femmes pris dans l'engrenage d'un appareil de production qui ne leur laissait guère de liberté. De plus, la vie spirituelle, trop calquée sur les modèles traditionnels de la vie religieuse, ne tenait guère compte des nécessités nouvelles de la vie sociale. A moins d'inspirer une attitude de résignation, qui se révélerait à terme comme insupportable, elle risquait d'entretenir l'illusion d'une autre vie et de justifier les critiques marxistes.

Depuis une cinquantaine d'années, et surtout depuis la fondation de la J.O.C., les chrétiens ont réagi contre cet état d'esprit, contre ce qu'il y avait de faussé et d'inauthentique dans cette utilisation de la foi. En Occident, ils ont dénoncé une spiritualité d'évasion, qui, sous couvert de mystique, séparait les croyants des autres hommes et établissait une dichotomie insupportable entre le spirituel et le temporel, si bien que, pour trouver Dieu et son Royaume, il fallait commencer par abandonner les choses terrestres. Les laïcs, en tout cas, ne pouvaient pas s'accommoder des styles et des modèles réservés jusque-là à l'expérience monastique. De même, mais plus récemment, en Amérique latine, ceux qui optent pour l'action révolutionnaire se méfient d'une spiritualité désengagée, d'une foi qui se contenterait de pratiques routinières ou de dévotions superficielles, car « l'engagement pour la libération chez le chrétien doit être un lieu de rencontre avec Dieu et, partant, une source d'inspiration de sa vie théologale et de sa vie contemplative. La libération est lieu de rencontre historique et théologico-spirituelle des dimensions politiques et contemplatives du chrétien »[1].

Cette nouvelle orientation se fonde en effet sur des raisons théologiques. Le Christ n'est-il pas le Verbe fait chair et l'Eglise entière n'a-t-elle pas à prolonger cette logique de l'Incarnation ? C'est donc au cœur du monde, au cœur de la vie, en pleine pâte humaine, là où des hommes travaillent, souffrent, luttent, que les chrétiens sont appelés à la vie spirituelle. Pour cela, ils doivent commencer par reconnaître les signes des temps, les signes de l'action de l'Esprit Saint en ce monde, parmi leurs frères, même incroyants.

Cette nouvelle conception de la vie spirituelle s'est développée aussi à travers la pédagogie et les orientations des mouvements d'Action Catholique. C'est à travers l'action, l'engagement, la lutte collective pour la justice qu'il faut vivre la vie spirituelle. Celle-ci aura pour pôle la charité, une charité qui

---

1. S. GALILEA, *La libération en tant que rencontre de la politique et de la contemplation*, dans *Concilium*, 96, juin 1974 : *Praxis de libération et foi chrétienne. Le témoignage des théologiens latino-américains*, p. 20.

ne conduit pas à des gestes individuels de bienfaisance, mais au partage communautaire des souffrances et des espoirs humains, au nom du Christ libérateur. Cette charité conduit à entrer d'une manière concrète et exigeante dans le monde des pauvres, qui représente pour l'Evangile le prochain par excellence. Comme les pauvres ne peuvent être isolés de l'ensemble social auquel ils appartiennent, l'amour des pauvres comporte une exigence de construction d'un ordre social différent [2].

Tout cela suppose que le monde du travail, de la classe sociale, de la culture, de la nation opprimées ne soit pas déprécié, mais au contraire regardé comme le lieu où s'accomplit jour après jour la rencontre de l'autre, et, par là, l'œuvre du salut. Cette spiritualité inspire le témoignage de nombreux chrétiens qui ont compris que leur foi au Christ ne les retirait pas du monde, mais les obligeait à combattre toutes les manifestations structurelles du mal, la logique du profit, l'engrenage de l'exploitation, le règne de l'argent. Des groupes de prêtres et de religieux, se faisant solidaires des pauvres, de leurs valeurs et de leurs luttes, attestent à leur manière que le sacré n'est pas séparé du monde humain, mais que la semence évangélique peut germer partout où vivent des hommes, surtout des pauvres, qu'il s'agisse d'individus ou de peuples.

Bref, la vie spirituelle a cessé d'évoquer de façon unilatérale le retrait du monde, l'expérience mystique, quelque chose d'exceptionnel qui nécessiterait des conditions de vie également exceptionnelles. Une vie spirituelle authentique est possible dans le monde, dans le travail. Plus encore : un des buts de la vie spirituelle du chrétien consiste à regarder le monde et à accomplir son travail en y participant à la libération plénière dont le Christ est la source. L'engagement politique ou social apparaît ainsi comme un des lieux privilégiés où peut s'enraciner une vie spirituelle. Présentant le témoignage des théologiens latino-américains à ce sujet, le Père Geffré souligne ainsi l'importance théologique et spirituelle d'une telle évolution : « Pour beaucoup de chrétiens d'Amérique Latine, l'engagement libérateur correspond à une authentique expérience spirituelle au sens originel et biblique du terme : c'est vivre dans l'Esprit qui nous fait nous reconnaître, de façon libre et créative, fils du Père et frères des hommes. Il ne s'agit pas de nier d'autres dimensions traditionnellement valables de la contemplation chrétienne, mais plutôt de retrouver, par la voie de l'intégration, la dimension biblique, historique, engagée de la contemplation, dimension si oubliée parmi les chrétiens. Cette expérience mystique présente d'une façon inséparable une double dimension d'un même événement originaire : la rencontre avec la personne du Christ et l'expérience de la présence du Christ dans le frère, surtout chez le plus petit. La seconde rencontre est le sacrement de la première. Ainsi, il ne s'agit pas non plus de mettre la contemplation au service de la libération, mais de développer ses virtualités propres et, dans ce cas-ci, sa

2. G. Gutierrez, *Praxis de libération. Théologie et annonce de l'Evangile*, *Ibid.*, p. 57.

dimension biblique d'engagement. Parler dans ces termes, c'est placer au cœur de l'expérience mystique chrétienne, comme l'une de ses constituantes essentielles, la dimension socio-politique. En effet, la rencontre avec le Christ passe nécessairement par la médiation du frère pauvre, qui existe comme classe exploitée, comme race oubliée et comme culture marginalisée » [3].

C'est au nom d'une telle perspective que l'on demeure méfiant, soupçonneux à l'égard de ce qui pourrait compromettre l'ouverture ainsi réalisée. En insistant trop sur la prière, sur le silence, sur les valeurs de passivité dans l'attitude spirituelle, ne risque-t-on pas de déformer de nouveau les consciences et de désorienter des énergies qui s'emploieraient plus efficacement dans les combats sociaux ? On doit tenir compte d'un tel soupçon, mais il faut aussi regarder les réalités en face et se demander si ce soupçon demeure toujours fondé, étant donné l'évolution rapide de la société et de l'Eglise, du moins en ce qui concerne l'Europe.

Suffit-il de considérer la société, les réalités collectives, comme l'englobant obligatoire de notre vie ? Ne faut-il pas constater l'importance, surtout chez les jeunes et surtout en Occident, d'un mouvement de recul par rapport à la société industrielle, telle qu'elle grandit et se bloque sous nos yeux ? Toute une contestation est à l'œuvre depuis quelques années, qui porte précisément sur les conditions de vie, la qualité de la vie, le rythme du travail. Le pouvoir déterminant de la science et de la technique, des savants et des technocrates est loin d'être admis par tous. On assiste à l'apparition d'un nouveau style de mépris du monde, appliqué à la société de consommation, à l'esclavage des objets, de l'argent, du rendement, de l'efficacité à tout prix que cette société engendre. De plus en plus de gens sont sceptiques ou critiques à l'égard de cette civilisation grégaire, où les troubles de circulation et les proliférations anarchiques atteignent aussi bien les hommes, dans leur sang et dans leurs organes, que les villes, avec leurs voitures, leurs usines, leurs cités dortoirs [4]. Le christianisme peut-il se contenter d'accompagner cette évolution, ou de prêcher l'engagement dans ce monde-là ? Ne va-t-il pas ainsi justifier de nouvelles aliénations, en se liant à une pratique matérialiste de la vie, sans faire appel aux valeurs spirituelles qu'il porte en lui ? Ne nous reprochera-t-on pas plus tard d'avoir négligé les ruptures et les sacrifices que notre foi devrait nous inspirer ? Ne dira-t-on pas que le christianisme du XX^e siècle n'a protesté que de manière verbale ou idéale contre les aberrations

3. Cl. Geffré, *Le choc d'une théologie prophétique, ibid.*, p. 14.
4. Cf. L. Leprince-Ringuet, *Science et bonheur des hommes,* Paris, Flammarion, 1973, p. 22.

d'une société inhumaine et qu'il n'a pas été capable de susciter ce sursaut d'intériorité, cette conversion des consciences, sans lesquels les révolutions politiques ou économiques dégénèrent en systèmes totalitaires ?

N'avons-nous pas à manifester un certain refus de ce monde borné, non pas par esprit rétrograde et pour revenir à la sauvagerie des primitifs, mais pour témoigner de notre espérance d'un monde nouveau, pour faire éclater les limites permanentes d'une société produite par le seul travail de l'homme ? Il ne s'agit pas d'épouser les mots d'ordre gauchistes de retour à la nature et de liberté absolue, ni de prêcher la croissance zéro au nom de l'Evangile, mais il s'agit de bien montrer que nous travaillons en ce monde sans nous lier à ce monde, en demeurant ouverts à ce qui le fonde et le dépasse, ou plutôt à celui qui nous appelle à dépasser ce monde parce qu'il est le fondement d'un monde nouveau. Ne devrions-nous pas insister sur la valeur du détachement, du sacrifice, plus que nous n'osons le faire, en nous imaginant que seul le langage de l'engagement a des chances de toucher nos contemporains ? Il serait bon d'inventer un nouveau *contemptus mundi,* qui se manifeste par des choix et des ruptures positives et inspire le témoignage collectif d'une nouvelle race de chrétiens.

Et le même problème se pose par rapport à la pastorale de l'Eglise, c'est-à-dire par rapport à la façon dont l'Eglise conçoit sa relation au monde actuel. Depuis quelques années, et dans le sillage du Concile, l'Eglise a insisté sur l'action au service du monde et elle n'a exclu aucune des dimensions de cette action. Cette présence de l'Eglise à la vie sociale, cette incarnation de l'Evangile dans les réalités terrestres est incontestablement un progrès. Mais on peut se demander si ce progrès est suffisant, si la présence de l'Eglise à la dimension profonde, intérieure de la vie humaine a suivi le même progrès. Le christianisme ne serait-il pas incomplet s'il se bornait à inspirer un prophétisme de la libération appuyé sur une morale collective et une spiritualité de l'action ? Ne faudrait-il pas aussi prendre en considération d'autres dimensions tout aussi essentielles de l'existence : la quête de vérité, la connaissance de soi, le désir du bonheur, la recherche du sens, tout ce qui appelle l'homme moderne, individuellement et collectivement, à une recomposition intérieure ? A côté du pôle de l'action, notre foi nous demande de tenir aussi ce pôle de la vérité, de la connaissance, du bonheur et du sens. Et c'est ici que la vie spirituelle demeure irremplaçable : car elle est une façon privilégiée d'aborder la réalité humaine, non selon la perspective de l'efficace, de l'utile ou de l'historique, mais selon celle de la profondeur, de la gratuité, de l'essentiel. L'homme y apparaît non plus seulement comme un être

de besoin, engagé dans un processus de libération, mais aussi comme un être de désir, en quête d'un Absolu qui lui procure un accomplissement plénier. Les valeurs de rupture, de différence, de désintéressement prennent alors une place prépondérante : qui pourrait nier que cela soit en consonance avec l'Evangile ? La vie spirituelle retrouve ici des chances neuves, comme le mouvement par lequel l'homme découvre en lui et dans le monde la présence d'un Esprit personnel qui le fonde, l'appelle et ne cesse pas d'entrer en dialogue avec lui.

Ainsi commence une aventure au cours de laquelle il est possible de rencontrer le Christ, Emmanuel, Dieu avec nous, le Christ cherché et trouvé pour lui-même, et pas seulement comme la lumière ou la force dont nous nous servirions pour comprendre ou améliorer notre existence d'hommes. La joie spirituelle est de découvrir que, dans le Christ, par l'Esprit, Dieu est là, immense et tout proche à la fois, Seigneur de la création et notre frère. C'est la révélation d'un désintéressement absolu auquel il nous est donné de participer. Or il est clair, aujourd'hui surtout, que sans un tel désintéressement aucune civilisation, aucune société n'est vraiment humaine. A sa manière, la vie spirituelle remplit donc une fonction sociale particulière.

2. — Mais il faut reconnaître qu'un autre soupçon pèse sur la vie spirituelle ainsi reliée à la dimension intérieure de la vie humaine. Ce que l'on appelle vie spirituelle n'est peut-être qu'un manteau de Noé dont on se sert pour recouvrir un ensemble hétéroclite où s'entremêlent des frustrations affectives plus ou moins graves, des pulsions sexuelles plus ou moins refoulées et divers complexes psychologiques. Autrement dit, la vie spirituelle aurait un *caractère névrotique* plus ou moins marqué ; elle serait une façon noble, pour le sujet, de masquer aux autres et souvent à lui-même son déséquilibre intérieur.

Ce caractère névrotique de la vie spirituelle, que les travaux de Freud et de ses successeurs ont mis en relief, peut avoir des formes variées. Tantôt il s'agit d'une projection. Le sujet est en quête d'un Père, dont l'autorité permette à sa liberté de s'affirmer, même au prix d'une opposition à ce Père. Dieu sera alors ce Père, situé au-dessus des contingences et imposant sa Loi. La soumission à une puissance transcendante et à la Loi émanant d'elle, qu'il s'agisse de la loi de Dieu, des lois de l'Eglise ou des lois de la conscience, recouvre le besoin d'un surmoi, d'une instance répressive, capable de s'opposer aux pulsions intérieures que le sujet redoute ou refoule. On rencontre ainsi des gens qui en appellent constamment à l'autorité de l'Eglise, la somment de dire nettement le Bien et le Mal, d'affirmer ou de confirmer la discipline traditionnelle en matière de morale surtout personnelle, et ces gens-là sont souvent en proie à une affectivité désordonnée, à une sensualité violente, et finalement, c'est pour eux-mêmes qu'ils éprouvent ce besoin d'affirmation

catégorique. Les requêtes à l'égard de l'Eglise traduisent un réflexe personnel de défense contre la poussée de leurs instincts, leur besoin d'un ordre intérieur, face aux désordres dont ils ressentent la menace permanente. Leur vie spirituelle risque alors de n'être qu'un rempart plus ou moins artificiel qu'ils veulent dresser contre eux-mêmes.

D'autres fois, le sujet aura besoin d'une sécurité de type maternel. Il lui faudra se sentir entouré, protégé, regardé avec sympathie pour pouvoir se réaliser vraiment. Dieu sera plus ou moins conçu comme une projection de la Mère et l'Eglise comme un sein maternel, une chaude communauté où l'on n'a rien à craindre. Cette recherche de sécurité recouvre une certaine peur d'affronter le monde ; elle engendre des processus régressifs qui conduisent le sujet à des attitudes infantiles. La religion apparaît alors comme un asile plus ou moins isolé du monde, où les remous et les conflits de l'existence sont très amortis. S'il le faut, on est prêt à former de petits groupes chaleureux et très unis pour réaliser cet idéal. Même des idéologies de combat servent parfois à justifier ces tendances au repliement sur soi-même ou sur des collectivités ferventes. Le but recherché est toujours le même : il s'agit d'éviter les chocs venant de l'extérieur, d'être à l'abri en soi-même ou entre soi, comme auprès d'une présence maternelle qui procure le repos et la paix. Une certaine agressivité à l'égard de l'extérieur peut accompagner cette recherche de sécurité. Mais, dans un tel cadre, la vie spirituelle est une quête de satisfactions sensibles, un désir d'éprouver des impressions de calme, pour ce qui est de la psychologie personnelle, ou d'unanimité, pour ce qui touche à l'expérience communautaire. A moyen ou long terme, la mystique peut donner à tout cela des justifications supérieures.

Les phénomènes de compensation ne sont pas moins suspects que ces phénomènes de projection. Bien des gens cherchent du côté de la vie spirituelle un remède à leurs déficiences : hommes et femmes insatisfaits de leur travail ou de leur mariage, célibataires qui ont du mal à assumer leur célibat, adolescents vaguement inquiets devant les pulsions qu'ils ressentent, sans parler de multiples cas, plus ou moins compliqués, où le spirituel constitue une fuite certaine, une manière apparemment distinguée d'échapper à une réalité désagréable ou éprouvante. Dans plusieurs de ses romans, Bernanos a tenté de démasquer l'hypocrisie de ces femmes, de ces prêtres, qui évoquent les sommets de la vie mystique, tout en restant enfoncés dans leurs égoïsmes sordides. La vulgarisation de la psychanalyse aboutit aujourd'hui à un résultat analogue : elle démasque les motivations réelles qui se cachent derrière des exigences trop spirituelles. Elle tend aussi à généraliser le soupçon : la recherche de Dieu ne traduit-elle pas toujours plus ou moins une peur de regarder les réalités en face ? Ceux qui craignent de tomber trop bas en eux-mêmes ne cherchent-ils pas à fuir vers le haut, vers ce qu'ils nomment Dieu ou le surnaturel, mais qui n'est en fait que le bouche-trou de leurs manques ? En somme, la vie spirituelle tendrait alors à n'apparaître que comme un mécanisme psychologique déclenché par une peur ou une insatisfaction devant le réel, et dès que se révélerait la nature exacte de cette peur ou de cette insatisfaction, les fragiles constructions spirituelles s'effondreraient comme un château de cartes.

Là encore, on ne peut écarter ces soupçons purement et simplement. Même s'ils ne touchent que rarement à l'essentiel de la vie spirituelle, il est vrai qu'ils en dévoilent bien des conditionnements. Pour cette raison, ils peuvent aider à éclaircir la vérité de la vie

spirituelle, en obligeant à rectifier ou à purifier le désir qui l'inspire et sous-tend son développement.

Avant tout, il est primordial de reconnaître qu'il n'y a pour un chrétien de vie spirituelle authentique que dans la foi. La vie spirituelle suppose l'acte de foi d'un croyant qui cherche Dieu, et qui ne s'imagine pas le trouver d'abord dans le sensible ou le psychologique, mais dans le dialogue auquel Dieu l'appelle, par-delà les impressions sensibles et les oscillations de sa psychologie. Bien entendu, puisque la vie du sujet humain est toujours une unité complexe, comme toute unité vivante, il est normal que l'aventure spirituelle soit constamment mêlée aux mouvements de la sensibilité et de la psychologie, comme elle est mêlée à l'histoire personnelle et au milieu social. Il se peut même que sa physionomie particulière dépende de ces divers éléments. Mais le discernement de la foi consiste justement, tout en ne niant aucune de ces dépendances, à découvrir et à favoriser ce qui, dans ce réseau complexe, atteste l'action de l'Esprit Saint, ce qui manifeste la croissance de l'homme spirituel à l'intérieur de l'homme psychique, pour employer les expressions pauliniennes.

En tant qu'elle est celle d'un croyant qui se laisse conduire par l'Esprit Saint, la vie spirituelle manifeste une liberté possible et réelle par rapport aux pulsions sexuelles, aux complexes psychologiques et aux frustrations affectives, dont ce croyant porte l'empreinte, comme tout homme. Dans la foi, ce croyant ne refuse pas de voir ces pulsions, ces complexes ou ces frustrations, mais il devient capable de les mettre à leur place et surtout il reconnaît, à l'intérieur même de cette trame qu'il porte en lui, quelque chose d'autre, le surgissement plus ou moins visible, plus ou moins sensible d'une autre vie qui est précisément la vie spirituelle. Cette vie manifeste la liberté souveraine de l'Esprit Saint qui, comme le vent, souffle où il veut et quand il veut, même à travers des psychologies délabrées, voire franchement pathologiques.

Cette liberté de l'Esprit se manifeste en nous par une ouverture, et c'est peut-être là un des traits essentiels de la vie spirituelle du chrétien. La psychologie ou la psychanalyse laisse finalement le sujet livré à lui-même, au mieux, rendu plus apte à assumer ses problèmes, au pire, plus enfermé dans ce qui l'obsède (au sens littéral : ce qui fait de lui un être assiégé de toutes parts). Cet « enfermement » dans les limites du moi peut à la longue devenir un enfer. Le croyant ne peut pas s'y résigner. Bien au contraire : il sait que, malgré les déformations du péché, le fond de l'être n'est ni fermeture, ni solitude, mais relation et communion. C'est l'Esprit Saint qui conduit sa vie spirituelle et en fait une vie de relation et de communion. Et la vie spirituelle se distingue alors nettement de la

vie psychologique comme des illusions pseudo-spirituelles, puisqu'elle est aimantée par l'amour, appelée à devenir toujours davantage, d'un même mouvement, ouverture aux autres et ouverture au Tout-Autre. Cette ouverture représente un risque permanent, mais grâce auquel il y a toujours du chemin à parcourir, serait-ce dans l'inconnu. On n'en finit jamais d'avancer, de surmonter les obstacles. La vie spirituelle révèle ainsi sa vraie nature : comme pour Abraham, comme pour Pierre, elle est un exode, une Pâque, le déploiement indéfini, parfois douloureux, parfois mal assuré, mais toujours animé par la foi, de notre liberté dans l'amour.

B. *La vie spirituelle, objet de recherches*

On assiste depuis quelques années, chez les laïcs et dans la plupart des ordres religieux, à un intense aggiornamento de la vie spirituelle [5]. Bien des facteurs y portent, et d'abord un désir de plus en plus répandu d'expérimenter de façon concrète et personnelle ce dont témoignent les grands « spirituels » et que les traités de spiritualité s'efforcent d'analyser et de rationaliser. On se méfie des grands mots comme mystique, extase, contemplation, ou même oraison. On n'a pas toujours confiance dans les idées, même si elles semblent généreuses. On veut voir par soi-même et pour cela on exige des vérifications et des expériences.

Ces expériences se déroulent dans un climat très pluraliste : elles font appel à des philosophies ou à des techniques extrêmement variées. Mais qu'il s'agisse de yoga, de zen, de méditation transcendantale, de sectes rattachées à quelque guru venu d'Extrême-Orient ou d'Extrême-Occident, de groupes charismatiques de prière, d'équipes de Taizé, c'est le même désir de connaissance concrète qui pousse un certain nombre de gens, notamment de jeunes, à se réunir. Les expériences qu'ils tentent ainsi s'adressent au corps autant qu'à l'esprit : ce qui est une façon de critiquer une piété trop cérébrale et des pratiques religieuses trop figées. D'autre part, ces expériences se font à peu près toujours en groupes plus ou moins nombreux : ce qui est une façon de critiquer aussi l'individualisme des croyants, qui ne s'aident guère habituellement à la prière et à la recherche de Dieu. Ces groupes prennent enfin leurs distances par rapport aux Eglises officielles : ce qui est une façon de critiquer la part trop réduite que ces Eglises accordent à l'expérience spirituelle dans leurs préoccupations.

Quant à la spiritualité chrétienne proprement dite, elle présente des caractères qui attestent son renouvellement profond.

---

5. Cf. le n° 603 (juil.-août 74) de *La vie spirituelle,* consacré à *l'expérience spirituelle,* notamment (p. 558-574) le compte rendu d'une session sur la théologie de la vie spirituelle, avec de nombreux témoignages.

Le premier de ces caractères est le réalisme : on se méfie des schémas préfabriqués ou des grandes déclamations de type émotionnel ; on recherche une prière qui n'oblige pas à mettre entre parenthèses ses soucis, son travail, ses vraies préoccupations. Le mot *vécu* revient constamment : il s'agit de prier avec sa vie, de faire déboucher sa vie dans la prière, d'entrer dans une expérience spirituelle qui puisse progressivement transformer cette vie, avec tout ce qu'elle comporte d'ombres et de lumières, de responsabilités, de projets, de perplexités. Ceci apparaît dans les intentions qui constituent la prière universelle des célébrations eucharistiques, ou bien dans le recours de plus en plus fréquent à la prière spontanée, dans des groupes divers, dans des communautés religieuses, ou encore dans le désir de porter les fardeaux les uns des autres dans la prière et de faire effectivement place à ce partage dans les rencontres déjà prévues par la liturgie paroissiale ou les règles de vie commune. Les mots de l'Evangile deviennent ainsi des paroles personnelles et les réalités de tous les jours alimentent la prière. Tout ceci oriente la vie spirituelle dans le sens d'une certaine simplicité, qui se marque dans le vocabulaire et les attitudes. La prière devient plus accessible à des gens modestes qui demeuraient extérieurs aux formes hiératiques héritées du passé.

Cette simplicité et ce réalisme s'appuient sur une représentation de Dieu. Non pas, d'abord, le Dieu très haut et très grand, le Dieu juge de nos actes, celui devant lequel l'homme devrait s'incliner et confesser son péché, mais plutôt le Dieu caché, le Dieu humble [6], le Dieu qui manifeste sa proximité dans la personne du Verbe incarné, Jésus, devenu notre frère. Ce Dieu caché se présente comme un « mendiant d'amour » [7], car il a besoin de notre réponse, et la vie spirituelle est justement ce dialogue prolongé, attentif, amoureux, où l'homme ne cesse d'être à l'écoute du Verbe et d'aller à la rencontre de ce Père qui ne désespère jamais d'aucun de nous. Plus que sur la forme ascendante de l'expérience spirituelle, sur ce qui nous rapproche du Créateur en nous éloignant des créatures, on insiste aujourd'hui sur sa *forme dialogale* ; et cette insistance spirituelle s'explique elle-même par une insistance proprement théologique. Le Dieu d'Abraham, de Marie, de Pierre est moins conçu comme l'Etre transcendant auquel les créatures doivent s'ordonner que comme la personne vivante qui nous appelle à partager sa vie et qui nous donne son Esprit pour transfigurer le nôtre. Vivre de l'Esprit, c'est accepter ce don, découvrir les dimensions d'un tel partage, en y engageant toute notre personne, car l'humilité de Dieu n'enlève rien à son exigence. La prière permet d'explorer la profondeur d'un tel échange : elle ouvre à l'infini de Celui en qui nous sommes et qui nous appelle à être à son image. L'insistance sur l'humilité, telle qu'elle se concrétise dans la voie d'enfance de Thérèse de Lisieux, dans la présence contemplative de Charles de Foucauld, n'enlève donc rien à l'immensité sur laquelle débouche l'expérience chrétienne : il s'agit toujours de « comprendre avec tous les saints ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur, de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance et d'entrer par notre plénitude dans toute la plénitude de Dieu » (*Ep 3,* 18-19).

L'ouverture aux autres est aussi une des dominantes de la plupart des courants spirituels les plus vivants. Cela n'est pas étonnant. L'humilité de Dieu se réalise dans l'incarnation de Jésus, et Jésus s'est lié aux plus pauvres, a promis de demeurer définitivement parmi nous, caché dans le pain eucharistique, mais aussi dans les pauvres. L'autre, et d'abord le pauvre, est le sacrement

6. Cf. le dernier livre de Fr. VARILLON, *L'humilité de Dieu,* Paris, Centurion, 1974.

7. Cf. sur ce thème P. EVDOKIMOV, dans *L'amour fou de Dieu,* Paris, Seuil, 1973, p. 30-39.

de la rencontre de Dieu. La concentration christologique du discours théologique n'a pu qu'approfondir l'exigence de l'amour du prochain, car, dans l'humanité du Christ, Dieu est devenu notre prochain, et nous ne devenons les membres du corps du Christ qu'en participant au mouvement par lequel s'accomplit cette rencontre.

La reconnaissance du Tout Autre à travers les autres, en conformité à l'Evangile, met la charité au centre de la vie des croyants, au cœur de leurs engagements, puisqu'il s'agit d'aimer en actes et de participer à tout ce qui permettra aux pauvres d'être reconnus dans leur dignité personnelle et collective, mais aussi au cœur de leur prière, et c'est là qu'est la nouveauté : car il s'agit d'être aux côtés des pauvres comme on est aux côtés de Jésus, et inversement. La vie spirituelle, bien loin de nous enfermer dans les limites ou les impasses de notre subjectivité, opère ce décentrement par lequel nous nous livrons aux autres. Même les contemplatifs ne peuvent ignorer cette loi vitale, selon laquelle ils n'accomplissent la volonté de Dieu qu'en s'ouvrant à chacun de leurs frères. Leur solitude n'est pas un détournement d'amour : elle les accule plutôt à l'Absolu de l'amour, puisque, dans leur prière, leur charité est élargie par l'Esprit aux dimensions de l'univers et qu'ils sont ainsi appelés à une imitation de Jésus qui ne souffre pas de réserves.

Telle est, aujourd'hui plus qu'à d'autres époques, non seulement la recherche, mais la situation spirituelle de l'Eglise entière : devenir l'image vivante du Christ, Dieu caché parmi nous, pauvre et présente aux pauvres, servante du Seigneur, signe efficace, par tous ses gestes et par ses paroles, du désintéressement absolu de Dieu. Dans la force de l'Esprit, qui nous ouvre inlassablement à l'infini de Dieu et à l'infini des hommes, la vie spirituelle de chaque croyant est sa façon de participer à l'aventure spirituelle de toute l'Eglise.

## II. — L'ESPRIT SAINT ET LA VIE SPIRITUELLE

On traite parfois de la vie spirituelle comme d'un en soi, d'un chapitre particulier de l'existence chrétienne. La conjoncture actuelle oblige à abandonner une telle perspective. En révélant que la dimension spirituelle touche en l'homme à bien d'autres dimensions de son existence, elle nous invite à aller à l'essentiel. Or l'essentiel, c'est justement cette relation qui existe ou devrait exister bien davantage entre l'Esprit Saint et la vie spirituelle. Parce que la vie spirituelle n'est pas une fonction séparée propre à quelques croyants ; c'est une vie dans l'Esprit Saint, une vie humaine, avec tous les aspects d'une vie humaine (physique, psychique, moral, social, politique), mais une vie humaine animée et conduite par l'Esprit de Dieu. En termes plus théologiques, on peut dire que l'Esprit Saint, l'Esprit de Dieu donné aux hommes, exerce en l'homme et dans le monde humain une fonction vitale : il est avant tout l'Esprit de Vie, l'Esprit que nous recevons (ou que nous refusons) en vue d'une vie nouvelle. Il n'y a donc pas un lien accidentel, temporaire ou facultatif entre l'Esprit Saint et la vie spirituelle. Au contraire :

il n'y a pas de vie spirituelle sans une action de l'Esprit Saint ; l'homme peut même se définir, dans l'anthropologie chrétienne, comme l'être appelé à la vie nouvelle dans l'Esprit. Toutes les fonctions que l'Esprit Saint peut remplir à l'intérieur de nos vies spirituelles particulières et concrètes ne sont que des modalités de cette action première et essentielle en vue de laquelle il est à l'œuvre en nous : nous faire vivre de Dieu, nous faire participer à la vie divine.

Ceci ne fait qu'expliciter l'affirmation centrale du *Credo* au sujet de l'Esprit, « qui est Seigneur et qui donne la vie ». La seigneurie de l'Esprit, c'est sa divinité. Ceci n'est pas toujours aussi évident qu'on le pense. Nous sommes portés à concevoir l'Esprit Saint comme une projection de ce qu'il y a de meilleur, de plus généreux, de plus désintéressé dans l'esprit humain, et cela justifie les soupçons psychologiques. Mais l'Esprit qui est en nous et qui, indéniablement, peut susciter en nous des aspirations à la Vérité, à la transparence, à la justice, n'est pas notre esprit, mais l'Esprit de Dieu. Du Dieu qui, conformément à ce qu'il est, le Don absolu, se donne lui-même, ne se garde pas pour lui-même, mais sort de lui-même et se communique. L'Esprit Saint, qui est en Dieu l'Esprit du don total, est pour nous l'Esprit qui nous donne la vie de Dieu et nous fait vivre notre vie dans le sens du don.

Il faut mesurer exactement la portée de ces affirmations. Tantôt on les admet sans peine, mais sans réaliser ce qu'elles signifient, et elles demeurent inefficaces. Tantôt on les rejette, en dénonçant leur abstraction, sous prétexte que le « vécu » de nos vies est la base obligatoire pour toute compréhension de cette vie de Dieu en nous. L'Esprit qui donne la vie, l'Esprit de Dieu qui donne à l'humanité et au monde la vie de Dieu, est-il pensable par nos esprits finis ? Comment penser cette vérité qui nous dépasse tellement ? On ne peut la penser que de manière analogique et les images de la Bible sont ici très éclairantes.

Il y a l'image du souffle (*ruah*), qui, à l'origine, désigne quelque chose d'impalpable, une atmosphère, un milieu de vie, un espace intermédiaire entre le ciel et la terre : l'Esprit, comme l'air, comme la pluie, comme le vent, est insaisissable ; on ne peut pas mettre la main sur lui, on ne perçoit que ses effets. Et, cependant, il agit entre le ciel et la terre, il est une sorte de jonction entre le haut et le bas, entre le Créateur et le monde créé. Il y a aussi l'image de la force vitale, du dynamisme profond qui saisit les êtres créés, et en particulier les êtres humains : l'Esprit est cette énergie de Dieu qui peut nous envahir, comme les prophètes ou les apôtres. On met ainsi en relief l'action transformante de l'Esprit, qui opère une sorte de recréation des libertés humaines.

Il y a surtout l'image de l'enfantement, ou plutôt de l'apparition, du surgissement, comme de l'enfant dans le ventre maternel, d'un être nouveau à l'intérieur d'un autre être plus ancien. C'est à l'intérieur de cet être plus ancien, mais non totalement à partir de lui que surgit cette vie nouvelle. Cela vaut

pour les individus, appelés à cette vie nouvelle, moyennant une nouvelle naissance : Jésus l'explique à Nicodème (*Jn 3*). Cela vaut aussi pour l'ensemble de l'univers créé qui « gémit dans les douleurs de l'enfantement » (*Rm 8, 22*).

Ce travail de parturition, en vue de donner le jour à un être nouveau, implique d'abord la conscience des nécessités qui pèsent sur une existence humaine comme sur l'histoire du monde. Avant que surgisse la nouveauté, nous devons nous reconnaître soumis à des déterminismes rigoureux. Nicodème se sent vieillir. Dans l'univers, sont à l'œuvre des processus de destruction. L'histoire entière peut sembler jalonnée de défaites et de catastrophes. Ceci n'est pas une vue apocalyptique des choses. C'est le simple réalisme qui nous fait constater que, si une nouveauté doit surgir, elle ne surgira pas de zéro, ni du néant. Elle constituera l'antithèse d'une négativité préexistante. Le courant ascendant de la vie devra d'abord se heurter à un flux décroissant d'énergie, et la naissance sera justement le renversement du mouvement, ou plutôt le triomphe de la positivité, l'arrêt des processus de régression.

La vie spirituelle commence avec ce réalisme de la foi. Les épreuves, les échecs, les impasses de nos existences ne sont pas insurmontables. Jamais on ne peut dire : « Tout est perdu ; il n'y a plus rien à faire ». De même les phénomènes de décadence, l'usure qui atteint les peuples et les civilisations ne sont pas la fin de l'histoire. « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». La vie spirituelle présuppose une option pour la liberté. Nous ne sommes pas seulement sous le règne des nécessités naturelles. Avec notre dimension d'êtres finis, d'êtres historiques, nous sommes appelés à avoir part à l'éternité de Dieu, à l'éternelle jeunesse de Dieu. Ce n'est pas le remède à nos vieillissements et à nos décadences ; l'action de l'Esprit ne se laisse analyser par aucune physique surnaturelle ; elle n'est pas la dernière étape de l'évolution, ni une sorte de contre-évolution. C'est d'abord la confirmation de notre liberté, la réponse à un désir profondément humain, celui d'une certaine transcendance, du pouvoir de dépasser par notre liberté, non de nier, mais de dépasser les nécessités de la nature et de l'histoire. Garaudy évoque ainsi ce désir et ce pouvoir : « Si j'essaie de chercher ce que peut être pour un athée l'équivalent de ce qu'est la prière pour un croyant, il me semble que c'est le moment où je prends conscience que je ne suis pas, ne peux pas être seulement l'aboutissement, la résultante de mon passé, ou de mes instincts, de mes habitudes, de mes conformismes, de ma société, mais où je prends conscience que je peux à chaque instant recommencer ma vie et mon histoire, dans des conditions évidemment déterminées par le passé, mais où je peux prendre l'initiative d'un nouveau départ » [8].

La nouveauté qu'engendre en nous l'Esprit de Dieu répond ainsi au vœu de notre liberté d'hommes. Mais elle ne s'explique pas à partir de notre seule liberté d'homme, ni à son seul niveau. La vie dans l'Esprit Saint se prépare comme une naissance et s'opère comme un accouchement. Elle suppose donc un passage d'un état à un autre, un arrachement, une séparation, un seuil à la fois quantitatif et qualitatif à franchir. Soljénitsyne explique ainsi que, pour devenir bourreau, il faut franchir un seuil dans la scélératesse. Comme l'oxygène qui reste un gaz à -100°, mais se liquéfie à -180°, comme le lithium qui ne change pas quand on projette sur lui de la lumière

8. Cité dans le livre de Ch. CHABANIS, *Dieu existe-t-il ? Non, répondent...*, Paris, Fayard, 1973, p. 396.

jaune, mais dont les électrons jaillissent si la lumière devient bleue [9]. La vie spirituelle suppose aussi un seuil intérieur. Elle commence quand nous franchissons ce seuil à l'intérieur de nous-mêmes ; elle est dès lors le passage permanent d'une vie simplement humaine, enfermée dans les limites et les nécessités d'une vie humaine (santé physique, équilibre psychologique, conditions économiques, exigences morales) à une vie autre, c'est-à-dire à une vie qui reste humaine, mais à l'intérieur de laquelle va germer quelque chose d'autre, une autre vie, une vie qui n'a plus en moi seul (moi individuel ou moi collectif, peu importe ici) son point de départ, mais qui se décentre pour s'ouvrir aux autres et se donne pour se recevoir de l'Autre, de Celui qui est source de vie, le Dieu vivant.

Franchir ce seuil, c'est vérifier la loi de la vie nouvelle dans l'Esprit : qui veut garder sa vie la perd ; qui perd sa vie la gagne. Par la pratique de cette loi, nous dépassons effectivement les nécessités de ce monde et nous répondons à l'appel de Dieu en même temps qu'au vœu de notre liberté. Mais cette loi semble impraticable. En fait, c'est le Christ seul qui nous en rend possible la pratique, car lui seul a vécu pleinement cette rupture libératrice et l'Esprit nous est donné pour continuer en nous et, à travers nous, dans le monde, l'engendrement de ce monde nouveau dont Jésus est le premier-né.

Mon intention n'est pas ici d'analyser en détail les multiples fonctions que remplit l'Esprit Saint par rapport à notre vie spirituelle : fonction d'inspiration, fonction d'animation intérieure, fonction d'ouverture à Dieu et aux autres, fonction de participation à la mission de l'Eglise, fonction d'anticipation du Royaume... Je voudrais seulement indiquer un centre de perspective, par rapport auquel il est possible d'ordonner ensuite ces diverses fonctions. Ce centre, c'est justement cette fonction centrale de l'Esprit, telle que je viens de l'évoquer à partir du chapitre 3 de l'évangile de Jean et du chapitre 8 de l'Epître aux Romains. Il s'agit d'une nouvelle naissance, soit pour l'individu croyant appelé à laisser germer en lui un être spirituel, un être enfanté et mû par l'Esprit, soit pour l'ensemble de la création, engagée dans un immense processus de recréation. Il ne s'agit pas seulement de faire passer notre monde naturel ou historique de la finitude à l'infinitude, ni même de soumettre les forces d'égoïsme et de mort à un dynamisme supérieur qui assurerait le triomphe de l'amour et de la vie. Il s'agit d'une véritable transfiguration : non pas de la destruction d'un ordre inférieur, ni de l'absorption de cet ordre inférieur dans un ordre supérieur, mais d'une recomposition totale, du surgissement d'une figure

---

9. A. Soljénitsyne, *L'archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1974, p. 132.

nouvelle à l'intérieur de la figure ancienne, de telle sorte que la figure ancienne ne soit pas comme une coquille vide, mais puisse être reconnue comme le lieu où s'est accompli le surgissement de la figure nouvelle. Cette œuvre transfiguratrice de l'Esprit, je la suivrai d'abord en Jésus, puisqu'il est le centre humain où jaillit la figure nouvelle. Je la suivrai ensuite en Marie, puisqu'elle est une figure humaine privilégiée offerte à la transfiguration de l'Esprit. Il restera enfin à comprendre comment l'Eglise n'est autre que le monde en voie de transfiguration par l'Esprit.

## III. — JÉSUS-CHRIST : LA VIE DU FILS TRANSFIGURÉ PAR L'ESPRIT

1. — Jésus est le premier, le seul qui, dans sa liberté d'homme, n'ait jamais cessé d'être totalement soumis à l'Esprit de Dieu, le seul dont la vie d'homme ait été, du début à la fin, entièrement *conduite par l'Esprit de Dieu*. Car Jésus est le Fils unique du Père et il vit son humanité dans la puissance de l'Esprit, c'est-à-dire dans la liberté de l'amour filial : il ne cesse jamais, dans son action, dans ses paroles, dans son combat, d'être tourné vers son Père, de se recevoir de lui et de se livrer à lui. Tout le désir de son cœur s'oriente vers l'accomplissement de la volonté du Père. Il est mû par ce désir, il s'en nourrit à chaque instant de son existence humaine. L'Evangile peut être compris et contemplé comme la révélation de cette confiance absolue, de cet amour sans défaillance, de ce dialogue permanent qui vont du Père au Fils et du Fils au Père ; autrement dit, comme la révélation de l'Esprit qui fonde ce dialogue, qui est ce dialogue, cette relation parlante, vivante, dans l'amour absolu.

La Transfiguration nous transmet un écho de ce dialogue, où le temps s'abolit, puisque, dans l'éternité de Dieu, Moïse et Elie participent à l'échange entre Jésus et son Père. Car la Transfiguration n'est pas seulement un bref rayon de la lumière divine qui perce l'humanité de Jésus et qui éblouit Pierre et ses compagnons. C'est la manifestation du dialogue permanent qui se déroule au sein de la vie trinitaire. Et c'est à nous, à travers les apôtres, que s'adresse ce dialogue. Pierre doit renoncer à son émerveillement pour écouter la Parole de Dieu, pour comprendre que Jésus, le Fils, est cette Parole incarnée que le Père destine à l'humanité. « Celui-là est mon Fils, mon Elu ; écoutez-le » (*Lc 9,* 35). Même si le récit évangélique ne fait pas mention de l'Esprit, comment écarter l'Esprit d'un tel dialogue, puisqu'il est l'Esprit dans lequel le Père et le Fils ne cessent de s'entretenir et dans lequel le Père nous parle en nous appelant à l'écouter ? Ce n'est que dans l'Esprit que nous, comme Pierre, nous avons des chances d'entendre et de comprendre cette Parole de Vie. La Transfiguration de Jésus annonce ainsi l'univers nouveau où nous participerons ensemble à ce dialogue intime qui se révèle ici dans une transparence exceptionnelle.

Le baptême de Jésus laisse moins entrevoir la profondeur de vie qui est en lui. Il manifeste plutôt sa mission, pour la vie nouvelle du monde. Il révèle

**le caractère unique de cette mission, puisque Jésus n'est pas baptisé pour** recevoir simplement un charisme de sauveur, mais pour laisser entendre la voix de Dieu qui lui dit « tu » (*Lc 3, 22*). Cet homme qui vient de Nazareth, il est donc l'envoyé du Père, le Fils unique, celui que le Père aime et qu'il envoie pour baptiser le monde dans l'Esprit Saint (*Jn 1,* 33), pour porter le péché du monde, pour que le monde soit renouvelé en lui et par lui.

C'est à lui désormais qu'il faut s'adresser, comme Nicodème, pour connaître les secrets du Royaume et comprendre le processus de la nouvelle naissance (*Jn 3,* 5). C'est près de lui qu'il faut aller chercher, comme la Samaritaine, la source de la vie éternelle (*Jn 4,* 14). L'Evangile peut se lire et se méditer comme ce dialogue de tendresse que le Fils entreprend avec les hommes, dans l'Esprit de dialogue et d'amour qui l'ouvre aux hommes de la part du Père. C'est pourquoi Jésus peut s'appliquer la prophétie d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté aux opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur» (*Lc 4,* 18-19). Les récits de l'Evangile jalonnent ce chemin au long duquel Jésus distribue à profusion les trésors de l'Esprit qu'il a reçus. Il suffit que des pauvres, des captifs, des aveugles, des opprimés viennent à sa rencontre et l'œuvre de vie s'accomplit, par la puissance et la tendresse de l'Esprit qui repose sur Jésus.

Plus encore : le Fils, docile à l'Esprit de vie, ne se contente pas d'accomplir ces actes concrets qui renouvellent la vie. Il propose aux hommes de vivre de ce qui le fait vivre : de ce don, de ce désintéressement, de cette gratuité. Cet Esprit dont Jésus rayonne et qui est le secret de sa vie, il nous le propose pour que nous en fassions le secret de notre vie : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés, demeurez dans mon amour» (*Jn 15,* 9).

Mais Jésus rencontre dans l'humanité un autre esprit. Il n'est pas dupe de l'admiration que suscitent ses miracles. Il sait ce qu'il y a dans l'homme (*Jn 2,* 25). Il sait que nous sommes capables de tout ramener à nous-mêmes, de nous enfermer en nous-mêmes. D'où l'appel adressé à Nicodème (*Jn 3,* 5-6) : il faut regarder vers le haut, vers le Fils glorifié, et non revenir en arrière, vers le sein maternel. D'où les reproches faits aux Pharisiens qui réduisent la Parole de Dieu, le dialogue de l'amour trinitaire, à un discours humain. Voilà sans doute le péché contre l'Esprit : n'espérer trouver un point de départ pour une vie nouvelle qu'en nous-mêmes et en notre monde, serait-ce notre monde religieux.

Devant cette fermeture, la vie de Jésus, en vue de notre vie, va prendre l'allure d'un combat, mené jusqu'à la mort. L'Esprit conduit Jésus à la Croix. Il le conduit à livrer sa vie, à perdre sa vie. Cette perte sera la victoire de l'Esprit qui peut à partir de là, à partir du Christ premier-né d'entre les morts, enfanter un monde délivré de la mort.

2. — L'Esprit qui a conduit Jésus devient alors *l'Esprit que Jésus donne* en livrant sa vie. A la croix, le succès apparent de **l'esprit de refus de la part des hommes (dont les Pharisiens, et**

Judas, mais aussi Pierre, à sa manière, sont les représentants) coïncide avec la plénitude de l'obéissance de la part de Jésus. C'est ce que Jean appelle l'heure, l'accomplissement total de la volonté du Père. Cette obéissance ne cesse pas d'être pour Jésus un combat, une agonie : le dialogue qu'il a avec le Père, dans les derniers moments, est un dialogue dramatique (*Mc 14,* 36), mais qui se déroule toujours dans l'amour.

Ce n'est qu'au prix de ce sacrifice que l'amour pourra retourner une situation apparemment sans issue. Cet esprit d'amour, que les hommes ont refusé, sera donc communiqué au monde sous une forme sacrificielle. C'est de la croix que va jaillir l'Esprit. Le don de l'Esprit s'accomplit à l'heure où Jésus est totalement livré entre les mains du Père, dans l'acte ultime de son élévation.

Jésus avait déjà annoncé cela à Nicodème. « Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que tout homme qui croit ait par lui la vie éternelle » (*Jn 3,* 14-15). Le Christ crucifié, comme le serpent pour les Hébreux, est un appel vivant adressé aux hommes enfermés dans leurs malheurs, un appel à sortir d'eux-mêmes, à regarder ensemble vers le haut et à découvrir ainsi un remède paradoxal, un serpent qui guérit les morsures de serpent, un homme mort qui donne la Vie.

Une autre fois, pour la fête des Tentes, Jésus, affronté au refus des Juifs, en avait appelé au désir de la foi : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi » (*Jn 7,* 37). Jean rapproche cet appel du rocher de Moïse, d'où coulèrent des fleuves d'eau vive et il ajoute : « il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui, car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (*7,* 39). L'apôtre Jean ne fait que confirmer une réalité, dont il aura la révélation personnelle au pied de la croix : Jésus est engagé dans un combat dont l'issue ne peut être que la mort. Il en appelle à la foi, mais c'est dans sa mort qu'il se révélera pleinement comme le Fils en qui nous pouvons croire, puisqu'il donne sa vie pour nous. Il se heurte au refus, mais c'est de sa croix que jaillira l'Esprit d'amour capable de briser nos refus.

La fin de l'Evangile de Jean contient des jalons pour une théologie de l'Esprit Saint, sous la forme d'un témoignage inspiré par ce même Esprit. Car Jean a été le plus proche de Jésus au cours de ses dernières heures. Il a pu voir cette transfiguration totale que l'Esprit d'amour opère en Jésus, parce que Jésus se livre entièrement à cet Esprit qui le conduit désormais vers sa mort. Chacun des gestes, chacune des paroles de Jésus jaillit maintenant des profondeurs de l'Esprit. S'il lave les pieds de ses compagnons, c'est pour laisser percevoir le mouvement éternel de l'Esprit qui fait de Dieu le serviteur des hommes et qui sera donné aux hommes pour que ce mouvement se prolonge par et dans l'Eglise. S'il livre ses ultimes confidences, c'est pour promettre la venue de l'Esprit de révélation, pour que les croyants deviennent, dans cet Esprit, les confidents des secrets du Père, ses fils adoptifs. S'il prie le Père de nous garder dans la Vérité et dans l'Unité, c'est pour que dans l'Esprit, qui l'unit au Père, nous devenions à notre tour membres les uns des autres, temples, avec nos corps, de l'Esprit qui suscitera la croissance du corps tout entier, du corps devenu corps spirituel, animé par l'Esprit.

L'heure de la mort couronne cette transfiguration dont Jésus a été le prophète et qui commence à s'accomplir en lui. En expirant, le crucifié « baissa la

tête et remit son esprit » (*Jn 19,* 30). Les exégètes nous autorisent et même nous encouragent à traduire plutôt par « transmit son esprit ». Dans un même mouvement, qui est celui de sa vie livrée pour nous, Jésus remet au Père l'Esprit qu'il reçoit de lui éternellement et qui l'a conduit jusqu'à ce geste d'amour, et d'autre part, il remet, il transmet cet Esprit aux hommes. Ce ne sont pas d'ultimes recommandations, ce n'est pas un testament ; c'est déjà la certitude que Jésus a surmonté sa mort, que l'Esprit d'amour qui l'a fait mourir le rendra à la vie et qu'« exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse et l'a répandu », comme le proclamera Pierre le jour de la Pentecôte (*Ac 2,* 33). Au pied de la croix, avant même la résurrection, Jean reçoit l'assurance qu'un nouveau monde est en train de naître. L'eau et le sang, que le coup de lance fait jaillir du flanc de Jésus (*Jn 19,* 34), sont le signe de cette effusion de l'Esprit, par-delà la mort. Là, à la croix, dans le corps transpercé de Jésus, est le point de départ absolu, le cœur d'un monde nouveau. Et le cœur de ce monde nouveau est l'Esprit de Jésus, l'Esprit lié à son corps mort, puisque la mort signifie l'acte souverain d'abandon à l'Esprit d'amour ; l'Esprit lié à son corps ressuscité, puisque la résurrection signifie la souveraineté de Dieu sur nos refus et sur la mort.

Je montrerai plus loin que c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui devient en quelque sorte l'âme de l'Eglise, qui anime le mouvement de transfiguration de nos libertés humaines et de l'univers. Il faudrait parler non seulement de ce rôle ecclésial et cosmique de l'Esprit du Ressuscité, mais aussi du lien qui existe entre l'Esprit et Jésus ressuscité, « glorifié dans l'Esprit ». J'y insisterai moins. D'abord, parce que d'excellents livres ont, ces dernières années, remis en valeur cet aspect des choses : chacun à sa manière, F. X. Durrwell [10] et G. Martelet [11] indiquent avec force que la présence actuelle du Christ, dans l'Eglise, dans l'Eucharistie, est une présence réelle, mais dont la réalité est spirituelle, comme le corps du Ressuscité, c'est-à-dire suscitée et manifestée par l'Esprit ; une présence eschatologique aussi, grâce à l'Esprit qui peut actualiser pour nous le mystère de la Résurrection. Mais, peut-être qu'après une concentration sur le Jésus souffrant de la Passion, l'attention des théologiens s'est déportée trop exclusivement sur le Christ glorieux de Pâques. En fait, on ne peut séparer les deux. C'est pourquoi j'ai cherché à montrer que l'Esprit de Jésus ne se manifestait pas seulement dans son humanité transfigurée ou dans son corps ressuscité, mais qu'il était à l'œuvre dans la totalité de sa vie et qu'il faisait justement de la Résurrection non pas un événement hors série, un miracle, mais l'accomplissement et la révélation plénière d'une vie tout entière sous le signe de l'Esprit, tout entière pénétrée par l'Esprit d'Amour. A cause de cette permanence, grâce à l'Esprit, la résurrection prolonge la Croix, jaillit de la mort offerte, de la vie

10. F. X. Durrwell, *L'Eucharistie, présence du Christ,* Paris, Ed. Ouvrières, 1971.

11. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme,* Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1972.

déjà livrée. Elle n'en est pas l'antidote surnaturel. Le Vendredi Saint et Pâques laissent émerger le mystère unique de l'Esprit dont vit Jésus. C'est l'Esprit du Verbe devenant chair, puisque Jésus vient du Père par l'Esprit. C'est l'Esprit du Christ mourant et ressuscitant, puisque Jésus retourne au Père par l'Esprit. Une même profondeur de Vie et d'Amour préside à l'Incarnation, à la mort et à la résurrection du Fils, d'où germe le Royaume de Vie et d'Amour éternels.

L'Eucharistie nous est laissée pour faire croître en nous ce germe, pour prolonger en nous la transfiguration accomplie par l'Esprit dans le corps et dans la liberté du Fils. Du corps réellement mort jaillit la vie nouvelle dans l'Esprit ; de la Vie librement livrée jaillit la liberté nouvelle des fils de Dieu. Ce qui fonde l'Eglise, c'est le don de l'Esprit, jaillissant du crucifié. Ce qui la manifeste, c'est l'Eucharistie, où Jésus donne son corps pour que nous ayons la Vie qui est en lui, celle du Père et de l'Esprit. Cette chair, si elle est reconnue dans l'Esprit, nous donne la vie du Père et nous fait vivre dans l'Esprit. Tout ceci est un scandale, et il nous est toujours possible de refuser l'Esprit que donne Jésus, pour la vie du monde. Mais Jésus n'avait-il pas annoncé qu'il enverrait l'Esprit en vue d'un jugement (*Jn 16, 7*-11) ?

## IV — MARIE : UNE FEMME TRANSFIGURÉE PAR L'ESPRIT

L'Esprit Saint est avant tout lié à Jésus. Il anime sa vie, sa mort, sa résurrection. Il fait de son corps souffrant et ressuscité un corps spirituel et le germe d'un univers nouveau. Mais cet Esprit, qui se communique à l'humanité entière à travers l'humanité de Jésus, précède aussi Jésus. S'il est au terme, comme l'Esprit de gloire qui préside à la glorification du Fils, c'est qu'il est aussi à l'origine.

Cet Esprit que Jésus présente à Nicodème comme l'esprit qui rend possible à l'homme une nouvelle naissance, est l'Esprit qui a rendu possible la naissance humaine de Jésus. Cet Esprit, que Jésus transmet à l'heure de sa mort, est d'abord l'Esprit qui a donné à Marie de devenir la mère de Jésus, de porter en son sein le Fils du Dieu vivant. L'Esprit Saint, avant d'opérer la transfiguration de Jésus dans sa mort et sa résurrection, a donné figure humaine au Verbe créateur. Il est en Marie l'Esprit de l'Incarnation ; c'est donc vers Marie qu'il faut regarder à présent, parce qu'elle est cette femme unique, bénie entre toutes les femmes, qui est devenue la Mère de Dieu.

Comment cela est-il possible ? C'est la question même de Marie et il faut reprendre ici la réponse de l'ange (*Lc 1*, 35) : « L'Esprit

Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te prendra sous son ombre. C'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu ». En devenant la mère de Jésus, Marie est appelée à devenir la demeure humaine de Dieu, et cela avec son corps, avec tout ce qui fait d'elle une femme et tout ce qui va faire d'elle une mère. On peut bien parler ici d'une transfiguration, puisque Marie reste ce qu'elle était déjà, une jeune juive qui adhère pleinement à la promesse de Dieu, mais qu'en même temps son être entier va se trouver engagé dans une aventure qui la dépasse infiniment, l'aventure d'une maternité à travers laquelle l'histoire du salut parvient à son sommet.

Les paroles qui annoncent à cette femme la transfiguration qui l'attend ne peuvent être comprises que par la comparaison avec la manifestation de Yahvé dans l'Ancien Testament et avec la transfiguration de Jésus[12]. Dans l'Ancien Testament (*Ex 40,* 34-35), il s'agit de la venue de Dieu dans l'arche d'alliance, placée sous la tente de réunion, que Moïse vient de disposer selon les ordres de Dieu : « La nuée couvrit la tente de réunion, et la gloire de Yahvé remplit la demeure. Moïse ne put pénétrer dans la tente de réunion, à cause de la nuée qui reposait sur elle, et de la gloire de Yahvé dont la demeure était remplie ». Deux éléments accompagnent cette épiphanie divine : la nuée, qui signale la présence transcendante de Yahvé, au-dessus de la tente, et la gloire, qui est la manifestation de Dieu, au-dedans de la tente.

De même, au Thabor, pour la transfiguration de Jésus, que Pierre lui-même (*2 P 1,* 17-18) rapproche des épiphanies de Yahvé au Sinaï, quand la nuée enveloppe la montagne (cf. *Ex 24,* 15-16), il est question d'une nuée « qui les prenait sous son ombre... et de la nuée sortit une voix qui disait... » (*Lc 9,* 34-35). Là encore, la nuée est le signe de la présence divine, ici de la présence du Père qui parle au-dessus de son Fils. Tandis que Jésus est lui-même, dans son corps transfiguré, la gloire de Dieu manifestée aux trois apôtres : « ils virent sa gloire et les deux hommes qui se tenaient avec lui » (*Lc 9, 32*). Et Pierre, qui se souvient sans doute de l'Ancien Testament, veut couvrir cette gloire d'une tente, lui donner une habitation : « Faisons donc trois tentes... » (*9,* 33).

C'est le même schéma qui se retrouve dans le récit de l'Annonciation. La Puissance du Très Haut, comme la nuée, couvrira Marie de son ombre. La nuée lumineuse est ici personnalisée : elle est appelée Esprit Saint ; c'est la présence de Dieu, dans son mystère de transcendance et en même temps de protection, de providence pour l'humanité qu'il accompagne, et ici, précisément, pour cette jeune fille de Nazareth qui va devenir la mère du Seigneur. L'Esprit Saint vient au-dessus d'elle pour la transfigurer : c'est-à-dire non pas pour détruire sa féminité, mais au contraire pour la saisir dans sa féminité en vue d'un accomplissement plénier. Il vient au-dessus d'elle pour qu'en elle se forme le corps de Jésus, pour qu'en elle le Verbe devienne chair.

On reconnaît là les deux notes constantes de l'action de l'Esprit : la *transcendance* et l'*intériorité,* car le même Dieu qui est au-dessus du monde vient habiter dans notre monde, et l'Esprit Saint établit,

12. J'emprunte les éléments principaux de cette comparaison à Max THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise,* Paris, Presses de Taizé, 1962, spécialement au chapitre IV (Demeure de Dieu), p. 63-81.

si l'on peut dire, la jonction entre cette transcendance et cette intériorité. Comme pour la tente de réunion, au désert, la nuée couvre sous son ombre le lieu saint, elle est au-dessus de lui, et la gloire le remplit, elle est au-dedans de lui. De même, la puissance du Très Haut couvrira Marie *sous* son ombre et elle concevra *en* elle un Fils. A la transfiguration, la nuée est le signe du Père, qui parle au-dessus de celui en qui rayonne sa Gloire, son Fils. Dieu se manifeste indissolublement comme Très Haut et comme incarné, comme *au-dessus* et *au-dedans*. L'Esprit Saint, qu'il apparaisse comme la colombe du baptême de Jésus ou comme les langues de feu de la Pentecôte, est toujours là pour concrétiser cette double orientation : *il vient d'en haut,* du Royaume de la vie éternelle, et *il agit au-dedans,* dans notre monde, dans notre humanité, dans nos corps, ici dans le corps d'une femme nommée Marie. Et chaque fois, si l'on peut employer cette analogie, l'Esprit est donné pour établir ou rétablir la communication entre ce qui est en haut et ce qui est au-dedans. Par rapport à Dieu, on pourrait dire qu'il descend, qu'il s'intériorise, qu'il accompagne ou laisse apparaître la venue de Dieu au milieu des hommes, la kénose volontaire du Seigneur dans l'abaissement du Serviteur souffrant, l'enfouissement de la grâce au sein de nos pauvretés, de même qu'il accompagne le Fils de Dieu venu se cacher près du cœur de Marie, puis dans le logis d'un charpentier de Nazareth. Mais, par rapport à nous, dans le même mouvement (et c'est là qu'est le paradoxe peut-être central de la foi), il provoque une remontée, un surgissement : il appelle à de nouvelles naissances, il fait germer la Parole de Dieu, croître le corps du Christ, il ressuscite l'espérance, de même qu'il a été, de façon unique, Celui qui se révélait en Marie comme le maître de l'impossible et plaçait cette jeune juive au sommet d'une histoire sans limites. Dans l'action de l'Esprit Saint coïncident paradoxalement l'abaissement de Dieu et l'élévation de l'humanité.

Nous sommes là devant le mystère chanté par Marie, le mystère d'un Puissant qui aime les pauvres et ne fait jamais de percées dans notre monde qu'à travers des existences de pauvres qui se laissent conduire par l'Esprit. Telle est la femme que l'Esprit transfigure et qu'il nous donne comme Mère, car elle est aussi la première-née d'un monde nouveau. Dans ce monde nouveau, où règne le dynamisme de la Résurrection, Marie est entrée complètement. Son corps de femme, déjà transfiguré par l'Esprit du Fils qu'elle a conçu, voit sa transfiguration s'achever dans la mort. Le même Esprit qui l'avait couverte de son ombre, l'introduit alors dans la lumière du Royaume de la Résurrection, dont son Fils est devenu le fondement. Marie devient ainsi la première créature à entrer dans ce monde nouveau, que son oui a rendu possible. Ce monde nouveau

est un monde vraiment libre, parce qu'il a pour origine la Résurrection, qui est la victoire en Jésus de l'Esprit de libération sur toutes les puissances de la mort.

Mais déjà, au cœur des nécessités de notre monde, de toutes ces pesanteurs économiques, psychologiques, morales, qui nous tirent vers le bas, vers la mort, l'Esprit se révèle comme l'Esprit de la liberté : il est libre à l'égard de ces nécessités, libre de faire jaillir la vie de ce qui semblait voué à la mort, libre d'accomplir ce qui est humainement impossible : faire naître un enfant dans le ventre d'une vierge, rendre l'espérance au milieu du désespoir, faire germer la foi au milieu du doute, permettre à des hommes enfermés dans leur passé de regarder l'avenir avec confiance.

Cet Esprit qui vient d'ailleurs, du monde de Dieu, ne désire rien d'autre que d'accomplir des merveilles au-dedans de notre humanité. Au milieu de ce qui nous semble promis à l'usure et à la mort, l'Esprit est capable d'engendrer le renouveau et la vie. Il est l'Esprit des renouveaux, des recommencements toujours nouveaux. En Marie commence une nouvelle alliance, qui est le Christ, dans son corps animé par l'Esprit. L'Eglise, corps du Christ, est aussi cette nouvelle origine du monde, ce début d'un monde en voie de renouvellement, transfiguré par l'Esprit Saint.

## V. — L'ÉGLISE : LE MONDE EN VOIE DE TRANSFIGURATION PAR L'ESPRIT

L'Esprit Saint a accompli dans le sein de Marie une œuvre unique, parce qu'elle aboutit à l'incarnation du Fils unique du Père. Il se révèle alors comme l'Esprit qui transfigure cette femme, la rend transparente à la présence de Dieu, en faisant d'elle la nouvelle demeure de Dieu parmi les hommes. Il se trouve ainsi à l'origine d'une naissance, de la naissance charnelle, corporelle de Dieu au cœur de l'humanité.

Le même Esprit continue aujourd'hui dans l'Eglise l'œuvre qu'il a accomplie pour Marie. Car l'Eglise est appelée à être, après Marie et comme elle, c'est-à-dire par l'Esprit, la nouvelle demeure de Dieu avec les hommes. Marie a porté en elle le corps du Fils de Dieu, comme l'arche d'alliance portait la présence de Yahvé. L'Eglise porte en elle le Saint-Esprit ; par lui, elle s'édifie en un temple saint ; elle devient le corps du Christ. Au dernier jour, elle apparaîtra dans le ciel, comme le Temple, comme la femme enveloppée de soleil, transfigurée, victorieuse de la puissance du mal (cf. *Ap 11,* 19 - *12,* 1).

Comment cela est-il possible ? Nous qui sommes les membres du corps du Christ, qui sommes appelés à être, dans l'Eglise, les temples

de l'Esprit Saint, avec nos corps, nous avons le droit de poser cette question, comme Marie au jour de l'Annonciation. La réponse nous vient avec le déploiement de notre vie spirituelle, avec la découverte progressive du travail en nous de l'Esprit, avec notre participation à ce mouvement continu de transformation du monde qu'est l'Eglise conduite par l'Esprit. Mais, de toute façon, vivre une telle expérience ne peut que confirmer une double certitude : A. c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui transfigure le monde ; B. cette transfiguration du monde s'accomplit à travers un combat spirituel.

### A. *L'Esprit du Christ ressuscité*

L'origine de l'Eglise, d'un point de vue historique, c'est la Pentecôte, c'est l'envoi aux apôtres de l'Esprit du Christ ressuscité. Cette action de l'Esprit, nous en voyons les manifestations extérieures à travers la transformation soudaine des apôtres. Ils étaient muets et ils se mettent à parler : l'Esprit leur est donné en vue d'un témoignage. Il leur faut désormais proclamer ce qu'ils ont vu et entendu, le Christ mort et ressuscité, Parole vivante de Dieu. Ils restaient enfermés entre eux au Cénacle, et voilà qu'ils ne craignent plus de sortir, d'aller à la rencontre des hommes, d'avancer dans l'inconnu : l'Esprit leur est donné en vue d'une mission. Il leur faut appeler au salut, par la foi au Christ, les hommes de toute nation, de toute classe, de toute culture.

Mais surtout, l'Esprit donne aux apôtres de vivre une expérience nouvelle, qui est l'expérience même de la foi, dans ce qu'elle a de plus intérieur. Jusqu'alors, ils ont été auditeurs de Jésus, témoins oculaires de ses miracles, de sa mort, de ses apparitions de Ressuscité. Entre lui et eux, même après la résurrection, il y avait une relation sensible, située dans le temps et dans l'espace. A partir de l'Ascension, tout change ; Jésus est parti ; ils n'ont plus aucune possibilité de relation sensible avec lui ; malgré leur foi en sa résurrection, ils semblent assez désemparés. La Pentecôte met fin à cette période de relative incertitude. La présence sensible de Jésus ne leur est pas rendue ; ils ne verront plus jamais son corps de chair ; ils n'écouteront plus sa prédication. C'est le niveau même de leurs relations avec Jésus qui est complètement changé, grâce à l'Esprit de Jésus, qui les saisit et les conduit. Désormais, ils ont accès au mystère du Christ dans sa profondeur : ils peuvent comprendre du dedans l'œuvre accomplie par Jésus, parce que l'Esprit qui leur donne de la comprendre est le même Esprit qui a conduit Jésus dans l'accomplissement de cette œuvre.

L'Esprit réalise ainsi non pas une sympathie posthume entre Jésus et ses amis, mais une coïncidence vivante entre son obéissance de Fils et leur mission d'apôtres. S'ils se souviennent de ce que Jésus a dit, a fait, a été, alors

qu'il était près d'eux, ce ne sera pas seulement selon la catégorie du passé, mais dans une ouverture à l'éternité de Dieu, manifestée dans la personne et l'œuvre de Jésus. Car l'Esprit Saint leur est donné pour que cette ouverture soit le passage d'une perception simplement sensible et extérieure de la vie de Jésus à la connaissance intime, par les yeux de la foi, du dessein de Dieu qui vient de se réaliser en plénitude dans sa mort et sa résurrection. Et en leur donnant de comprendre du dedans le dessein de Dieu, l'Esprit Saint leur donne aussi de se comprendre eux-mêmes à l'intérieur de ce dessein. Telle est l'expérience de la foi en ce qu'elle a ici de normatif pour tout croyant [13] : non pas une évidence sensible, ni une émotion réservée à quelques tempéraments particulièrement doués, mais une ouverture spirituelle, c'est-à-dire suscitée par l'Esprit, grâce à laquelle Dieu rejoint notre présent et nous, nous rejoignons l'éternel aujourd'hui de Dieu, dans le Christ ressuscité.

Cet Esprit, donné en vue du témoignage et de la mission, et qui fait de notre esprit un esprit croyant, il est l'Esprit du Ressuscité, il anime le corps du Ressuscité, il fait de nous, il forme avec nos corps ce corps actuel du Ressuscité qu'est l'Eglise. Pentecôte prolonge Pâques en ce sens que, par l'Esprit Saint, le dynamisme de la résurrection se communique aux croyants. Il y a alors un passage de l'un au multiple. Jésus était jusqu'alors l'unique ressuscité. Si son Esprit nous est envoyé, c'est pour que nous soyons agrégés à lui, que nous participions au processus de mort et de résurrection par lequel il est passé. L'Esprit Saint, qui est l'Esprit personnel du Ressuscité, est aussi celui qui propage la force de la résurrection. Car la résurrection n'est pas à comprendre simplement comme un événement plus ou moins historique. Elle est aussi un don ininterrompu, une énergie nouvelle qui ne demande qu'à être reçue. L'Eglise naît lorsque le Christ trouve en nous des esprits et des corps à travers lesquels cette énergie atteint le monde et le transfigure. La vie de l'Eglise n'est rien d'autre que cet immense processus de transfiguration du monde.

La source inépuisable d'une telle énergie est le corps du Ressuscité, puisque c'est dans le corps du Ressuscité que cette énergie, qui est celle de la liberté dans l'amour, a remporté sa victoire primordiale. Ce corps du Ressuscité, qui est ainsi à l'origine d'un monde nouveau, est un corps spirituel, c'est-à-dire non plus un corps soumis aux nécessités physiques ou animé par des énergies naturelles, mais un corps totalement envahi par le dynamisme de l'Esprit. Ce corps n'est plus enfermé dans le temps et l'espace : le même Christ ressuscité est présent à nous en 1975 et aux apôtres en l'an 35 ; il est le même à Tokyo qu'à Lourdes.

Mais l'important est que ce corps est le rayonnement de l'Esprit de don et d'amour qui a conduit le Christ à se livrer à la mort. « Le Christ qui meurt est l'acte parfait de l'obéissance et du sacrifice volontaire. Sa liberté est cet acte et rien que cet acte... Son corps de résurrection n'est donc rien d'autre que l'accomplissement et l'expression parfaite de sa liberté : il est cette liberté devenue absolument elle-même et se manifestant pour ce qu'elle est » [14]. Le corps du Ressuscité communique aux croyants cet esprit de liberté dans l'amour qui fait d'eux les membres du Christ et, à travers eux, ressaisit les éléments du monde pour en faire le monde définitif de la résurrection.

C'est l'Eucharistie qui assure cette communication et ce lent remodelage, car elle est le sacrement de la présence du Ressuscité. Sacrement de présence : non pas souvenir d'un événement exceptionnel, mais présence actuelle du Seigneur, grâce à l'Esprit qui nous donne de participer à l'acte par lequel

---

13. Ce développement est directement inspiré de F. GUIMET, *Existence et éternité*, Paris, Aubier, 1973, p. 47-49.

14. Ed. POUSSET, *Croire en la résurrection*, dans *NRT*, 1974, 378.

Jésus a livré sa vie, son corps et nous les livre aujourd'hui. Présence corporelle, qui n'est pas liée à la plus ou moins grande intensité de notre foi ou de notre amour, parce qu'elle est la présence actuelle de ce corps spirituel : dans l'Eucharistie, ce corps est là, s'identifiant à l'acte de total abandon, d'amour inconditionnel permis par l'Esprit du Père. Cette présence a une portée universelle : nous n'enfermons pas le Christ dans nos limites, qu'elles soient celles de notre cœur, celles du tabernacle ou celles des dynamismes historiques et sociaux. Nous sommes entraînés par lui, avec lui, par l'Esprit qui l'anime. Nous devenons son corps et puisque notre corps est la forme particulière que prend en nous l'univers, un centre de relations avec l'univers, l'Eucharistie, à travers nous, étend ses effets à tout l'univers. Elle a des prolongements cosmiques. L'Esprit d'amour qui a transfiguré le Christ devient en nous la force qui transfigure l'univers.

C'est pourquoi la vie spirituelle ne peut se concevoir comme un exercice solitaire, qui ne concernerait que nos esprits et favoriserait l'individualisme. Puisqu'elle est la vie humaine renouvelée par l'Esprit et que cet Esprit jaillit du corps de Jésus mort et ressuscité, elle concerne aussi nos corps et elle nous relie au corps total du monde destiné à devenir le Royaume de la résurrection. Pas plus qu'elle ne laisse le corps à l'écart, la vie spirituelle ne peut se développer à l'écart de l'Eglise, puisque l'Eglise est justement le mouvement même de transfiguration du monde par l'Esprit de la résurrection. Une vie spirituelle authentique, bien loin de nous mettre à part, nous met au cœur de ce mouvement et, en son centre, elle comporte l'Eucharistie, puisque l'Eucharistie est le sacrement de notre rattachement corporel au Christ ressuscité.

B. *Le combat spirituel*

Il ne faut pas se faire d'illusions. Ce processus de transfiguration du monde par l'Esprit n'est pas une sorte de physique surnaturelle. L'Esprit Saint n'obéit pas à des lois qui permettraient de prévoir et de programmer son action : il souffle où il veut et quand il veut. Il est l'Esprit de la liberté : cela signifie qu'il n'est pas soumis à nos nécessités humaines, mais cela signifie aussi, puisqu'il nous laisse libres, qu'il va se heurter en nous à des pesanteurs, à des résistances qui font aussi partie de notre monde et de nos personnes. En nous et en notre monde, comme pour Jésus, l'œuvre de l'Esprit ne peut s'accomplir qu'à travers un combat et il dépend de nous d'engager ce combat dans la force de l'Esprit, en nous prêtant au dynamisme de libération qui a sa source en Jésus-Christ.

La vie spirituelle, dans la mesure où elle implique un tel combat, oblige à prendre conscience de ces forces de désintégration qui sont à l'œuvre dans notre monde et en nous-mêmes, pour autant que nous sommes liés à ce monde. A l'Esprit de vie, dont l'énergie

est celle de la liberté dans l'amour, s'opposent des puissances de mort, qui nous maintiennent dans la servitude et le refus. Le combat spirituel commence souvent par ce discernement qui nous fait reconnaître l'action plus ou moins souterraine de ces puissances.

Il y a l'esprit de refus, de haine, qui installe l'enfer dans les familles ou entre les peuples. Les dialogues sont interrompus ; on reste proche, mais on a renoncé à s'écouter ; les hostilités ouvertes peuvent un jour ou l'autre succéder à ces ruptures.

Il y a l'esprit d'amertume, de découragement, qui nous enferme dans nos difficultés, nos échecs et nous persuade qu'ils sont insurmontables.

Il y a l'esprit de domination, de jouissance ou d'agressivité, qui nous pousse à considérer les êtres ou les choses comme des objets à conquérir, à défendre ou à garder.

Ce sont là des formes multiples de l'unique esprit de négativité qui est comme un venin circulant dans les veines de l'univers depuis toujours. Egoïsme, mépris ou refus de l'autre, lutte contre l'autre ou les autres, il s'agit toujours d'une affirmation du moi (individuel ou collectif) qui suppose l'élimination des autres, d'une manière ou d'une autre. Nous voulons alors sauver notre vie (individuelle ou collective) en sacrifiant celle des autres. Alors que le prix à payer pour notre salut, ce n'est pas la mort des autres, mais la mort à nous-mêmes, pour rejoindre le don qui fait mourir et ressusciter Jésus.

Telle est l'orientation de tout combat spirituel : faire mourir en nous l'être ancien, celui qui est soumis aux forces naturelles de mort, pour laisser vivre en nous l'être nouveau, celui qui naît de l'Esprit. En mourant aux processus de négativité, qui nous décomposent, nous acquérons peu à peu la liberté des fils de Dieu. L'Esprit de Jésus nous donne alors la capacité des sacrifices volontaires, couronnés par la mort physique et notre vie, par-delà la mort, se greffe sur la résurrection du Christ, premier-né d'entre les morts.

Ce combat spirituel ne s'applique pas seulement à nos libertés d'hommes. Il a aussi une dimension cosmique. L'univers que traversent, comme elles nous traversent, des forces de désintégration, est appelé à un réenfantement dans l'Esprit Saint. Paul décrit ainsi cet horizon eschatologique : « J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise, c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (*Rm 8,* 18-23).

Il y a là une grande perspective qui élargit le salut aux dimensions non seulement de l'intériorité humaine, mais du cosmos tout entier, du monde appelé à devenir un monde nouveau, un monde totalement délivré de ses résidus de mort et totalement soumis à l'Esprit du Ressuscité.

Cette perspective est pour nous un avertissement, car nous gardons une vision étriquée du salut et du combat spirituel, limité à une lutte contre la chair et le sang. La foi au Christ permet de voir grand. Les pères de l'athéisme moderne n'ont-ils pas présenté de grandes perspectives sur le devenir de l'homme et du monde ? Marx, en annonçant l'avènement d'une société sans classes, Nietzsche, en prophétisant une surhumanité désaliénée. Teilhard, à notre époque, a su retrouver ces vastes perspectives. Il rejoignait ainsi la foi de Paul, évoquant cette laborieuse parturition d'un cosmos transparent à la gloire de Dieu ;

la foi de Jean, quand il décrit les cieux nouveaux et la terre nouvelle (*Ap 21*); la foi de Pierre, quand il annonce « cet héritage exempt de corruption, de souillure, de flétrissure, qui nous est réservé dans les cieux » (*1 P 1,* 4).

Même s'il comporte une morale, le christianisme ne se réduit pas à une morale. Il est d'abord une foi qui nous permet de vivre et de comprendre notre vie et le devenir du monde dans la lumière et le dynamisme de la Résurrection. Le combat spirituel ne repose pas sur une critique de la vie sexuelle, de la vie politique ou de la vie économique. Il n'a pas d'autre but que de laisser rayonner la vie nouvelle dans l'Esprit, qui doit transfigurer un jour le monde entier et qui peut atteindre dès maintenant la vie sexuelle, la vie politique et la vie économique. C'est pourquoi la chasteté, l'obéissance et la pauvreté sont des valeurs spirituelles capitales : au-dedans même de la sexualité, de la politique et de l'économie, elles manifestent l'impatience chrétienne du monde nouveau et attestent une liberté qui dépasse les nécessités du monde présent.

Paul écrit que le cosmos est destiné à la gloire. La gloire, c'est la manifestation de Dieu dans le monde, c'est la vie de Dieu transfigurant le monde. Le Christ ressuscité est l'origine absolue de ce monde nouveau. Paul utilise l'image des fondations, de la pierre angulaire, ou bien l'image de la croissance d'un corps, quand il veut parler de ce rôle primordial du Christ. Qu'il s'agisse d'architecture ou d'anatomie, l'idée est la même : le monde entier, avec ce que nous appelons matière, est appelé à devenir le corps du Ressuscité, totalement solidaire de l'acte d'amour victorieux qui a déjà transfiguré son corps.

C'est un fait d'expérience que les corps humains peuvent être transparents à l'esprit. Il y a des corps, et spécialement des visages — parce que le visage est sans doute la part du corps la plus sensible aux influences de l'esprit —, qui reflètent la bonté, la paix, l'espérance, même au milieu de la souffrance ou de la maladie. Bien des exemples de transfiguration des sens et du corps sont rapportés dans l'histoire de la sainteté chrétienne, en particulier celui de saint Séraphin de Sarov, qui, un jour d'hiver, en 1831, apparut transfiguré à son disciple Motovilov et lui expliqua que la grâce du Saint-Esprit peut rayonner à travers nos corps [15].

Mais le monde est marqué par la chute, entraîné dans un processus de mort. Les corps et les visages peuvent refléter aussi la convoitise, le durcissement ou le désespoir. Il y a une ambivalence inscrite dans le tissu de l'univers. Le temps peut être le lieu des mûrissements et des renouveaux, mais aussi le lieu de l'usure et des déclins. L'espace peut favoriser la rencontre et la communion,

15. Cf. O. Clément, *Questions sur l'homme,* Paris, Stock, 1972, p. 88-90.

mais il peut aussi éloigner et emprisonner. Quant aux corps, aux visages, aux sexes, ils peuvent unir aussi bien que séparer.

Dans le Christ vainqueur de la mort, ces servitudes mauvaises sont vaincues parce que c'est l'Esprit de vie, de liberté dans l'amour, qui ressaisit la nature dans sa pesanteur. La vie réconciliée devient alors possible. Le temps s'ouvre à l'espérance : il a pour horizon la gloire finale de l'univers transfiguré. L'espace s'ouvre à la communion : il devient le lieu où germe le Royaume. Les corps deviennent temples de l'Esprit et s'offrent à l'Eucharistie.

La croissance de l'Eglise n'est rien d'autre que cette transfiguration par l'Esprit Saint atteignant peu à peu le corps du monde, dans tous les domaines de sa vie : vie psychique, vie sexuelle, vie sociale. Dans la vie psychique, l'Esprit provoque l'ouverture à Dieu et aux autres, qui efface les malaises dus à nos repliements et rend la joie de vivre. Dans la vie sexuelle, l'Esprit confirme le pouvoir de notre liberté : il nous permet de mettre à leur place les complexes et les pulsions, et d'exercer cette liberté d'aimer vraiment qui, dans le célibat ou dans le mariage, peut seule restaurer ce qui s'est défait. Dans la vie sociale, l'Esprit nous apprend à ne pas voir seulement des forces antagonistes, des équilibres instables, sur un fond permanent de volontés de puissance qui s'affrontent. Il nous aide à critiquer la médiocrité de nos calculs, à risquer le renoncement au pouvoir, à l'argent, à la lutte, à témoigner que la vraie victoire n'emprunte pas la voie des armes, des élections ni des statistiques, mais qu'elle passe par des sacrifices volontaires [16].

La transfiguration qui s'opère ainsi pour le monde à travers l'Eglise devrait suivre le même mouvement que l'Esprit Saint : venant d'en haut et agissant au-dedans. Mais le drame de l'Eglise est qu'elle est loin d'être pleinement transparente à l'Esprit. Il lui arrive de n'être ni au-dessus, ni au-dedans du monde, mais de chercher à s'identifier aux structures historiques du monde et à se situer à côté de lui. L'Eglise constantinienne, féodale, bourgeoise ou prolétarienne perd ainsi tout pouvoir de révélation et de transfiguration : elle devient opaque à l'Esprit, elle abandonne le monde aux processus naturels qui l'entraînent déjà. Parfois, elle se place tellement au-dessus du monde, comme si elle craignait son contact, qu'elle lui devient étrangère et ne lui propose plus qu'une transformation spiritualiste qui n'a rien à voir avec le laborieux travail de restructuration en profondeur dont l'Esprit Saint est l'architecte. Parfois encore, elle s'enfouit tellement au-dedans du monde qu'elle n'aperçoit plus rien de ce qui le dépasse : elle risque alors de se

16. Tout ceci s'inspire d'Ed. Poulet, *art. cit.*, 384-388.

paralyser elle-même et de laisser à d'autres, avides de dépassement, le souci de bâtir un Royaume nouveau.

Il est certain que l'Eglise n'est vraiment une créature de l'Esprit et que le monde n'est en elle en voie de transfiguration que si les croyants, dans leur vie spirituelle, cherchent à être, avec l'Esprit Saint, à la fois au-dessus et au-dedans du monde. Au-dessus, parce que l'Esprit nous donne d'entrevoir et d'annoncer cet univers nouveau, purifié de la souffrance et de la mort, dans lequel la lumière de la résurrection aura chassé toutes les ombres et transparaîtra à travers toute réalité. Au-dedans, parce que l'Esprit n'agit pas en dehors du chantier où nous travaillons déjà et qu'il nous apprend à y travailler avec lui, en nous dotant pour cela d'une énergie nouvelle, celle d'un amour sans frontières. Tel est l'homme nouveau, l'humanité nouvelle dont parle Paul et que l'Esprit appelle à l'existence à notre époque : une race d'hommes passionnés de Dieu et fraternels à tous, impatients du monde à venir et attentifs aux événements d'aujourd'hui, souverainement libres et farouchement attachés à la terre et à l'histoire, sûrs de la puissance de l'Amour qui nous crée sans cesse, et convaincus que cette puissance n'agit qu'à travers notre faiblesse.

Voilà la fonction irremplaçable que la vie spirituelle de l'Eglise entière est appelée à remplir dans la conjoncture actuelle : attester de façon vitale le travail de réenfantement, de renaissance permanente que l'Esprit de Dieu désire accomplir à l'intérieur de notre monde, pour l'entraîner au-delà de lui-même, vers le Royaume de Dieu et sa justice.

*F 33000 Bordeaux* Claude DAGENS
Séminaire interdiocésain
**135, rue Saint-Genès**